

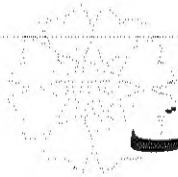
مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی

# دائرة المعارف بزرگ اسلامی



۰۷۳۰۷۶

جلد  
ششم



ابو عزة - احمد بن عبد الملك

تأليف

مراجعة

مطبعة

مطبعة

مطبعة

مطبعة

مطبعة

مطبعة

مطبعة

مطبعة

زیر نظر

کاظم نوسوی نجیب‌نوردی

تهران، ۱۳۷۳

کتابخانه

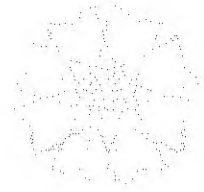
۰۷۳۰۷۶

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



### مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی

مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی سازمانی علمی - تحقیقاتی است که به منظور  
تدوین دائرة المعارفهای اسلامی، عمومی و تخصصی، در اسفند ۱۳۶۲ در تهران تأسیس گردید.  
نخستین اثر تحقیقاتی این مرکز، دائرة المعارف بزرگ اسلامی است  
که به دو زبان فارسی و عربی منتشر می‌شود.

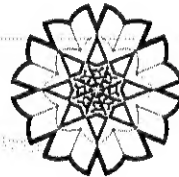


کتابخانه

مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی



۲۷۰۴۷۰



نام کتاب: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۶  
 ناشر: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی  
 چاپ اول: تهران، ۱۳۷۳ شمسی  
 حروف چینی: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی  
 لیتوگرافی: نصر  
 چاپ: نادروسحاب  
 صحافی: ایران مهر  
 تعداد: ۲۰۰۰۰  
 بها: ۲۵۰۰۰ ریال  
 حق چاپ محفوظ است

آدرس: تهران، خیابان شهید دکر باهر (نیاوران)، خیابان شهید آقایی (گلستان)، شماره ۲۳  
 صندوق پستی ۱۹۵۷۵/۱۹۷

## سازمان علمی دایرة المعارف بزرگ اسلامی

الف- سرپرستی علمی و سرپرستاری:

آقای موسوی بجنوردی، کاظم

ب- شورای مدیران بخشها و مشاوران:

آقای آذرنوش، آذرتاش

آقای ابراهیمی دینانی، غلامحسین

آقای ابوطالبی، حمید

آقای انصاری، حسن

آقای انواری، محبی الدین

آقای بلوکباشی، علی

آقای پاکتچی، احمد

آقای تبرانیان، محمدحسین

آقای تفضلی، احمد

آقای حجتی کرمانی، محمدجواد

آقای حدیدی، جواد

آقای خاکی، محمد

آقای خراسانی (شرف)، شرف الدین

آقای رضا، عنایت الله

آقای رفیع، مهدی

آقای زریاب، عباس

آقای سجادی، صادق

آقای سمسار، محمدحسن

آقای شعار، جعفر

آقای صادقی، علی اشرف

آقای عالمزاده، هادی

آقای مجتبائی، فتح الله

آقای مجتهد شهبستری، محمد

آقای مجیدی، عنایت الله

آقای محقق داماد، سیدمصطفی

آقای موحد، صمد

آقای موسوی بجنوردی، کاظم

آقای مولوی، محمدعلی

ج- بخش گزینش عناوین

د- بخش پرونده های علمی

ه- بخشهای علمی:

۱. ادبیات عرب

۲. ادبیات

۳. کلام و فرق

۴. تاریخ

۵. جغرافیا

۶. علوم

۷. فقه، علوم قرآنی و حدیث

۸. فلسفه

۹. عرفان

۱۰. هنر و معماری

۱۱. حقوق

۱۲. بخش مردم شناسی

۱۳. بخش ادیان

۱۴. بخش زبان شناسی

و- بخش بررسی

ح- بخش ویرایش و چاپ

ز- محورهای ویراستاری

ط- کتابخانه

ی- بخش منابع خارجی

یا- بخش دایرة المعارف عربی

یب- بخش دایرة المعارف بزرگ ایران

یج- بخش دایرة المعارف فلسطین

ید- بخش دایرة المعارف انگلیسی

## محققان، مؤلفان، ویراستاران و همکاران

مدیر بخش ادبیات عرب، مؤلف و ویراستار

مؤلف

مؤلف و ویراستار

مؤلف

آقای آذرنوش، آذرتاش

آقای آریا، غلامعلی

آقای آل داود، سیدعلی

آقای ابراهیمی، زین العابدین

آقای ابراهیمی دینانی، غلامحسین

خانم ابوبابی، سیما

آقای ابوطالبی، حمید

خانم اخوان فرد، مینو

آقای ارزنده، مهران

آقای استیفاء، غلامرضا

آقای اسحاقی، جعفر

آقای امامی، ابوالقاسم

آقای انصاری، حسن

آقای انصاری، حسین

آقای انصاری، محمد

آقای انواری، محمدجواد

آقای انواری، محبی الدین

آقای بادکوبه هزاوه، احمد

آقای بلوکباشی، علی

آقای بوذرجمهر، حیدر

آقای بهرامیان، علی

آقای بینش، تقی

آقای پاکتچی، احمد

آقای تیرانیان، محمدحسن

خانم تفسیری، ملیحه

آقای تفضلی، احمد

خانم جایدروپور، فریبا

آقای جعفری مذهب، حسن

آقای جعفری نائینی، علیرضا

آقای جلالی مقدم، مسعود

آقای جهاننداری، کیکاوس

آقای حاج منوچهری، فرامرز

آقای حائری، مسعود

آقای حبیبی مظاهری، مسعود

آقای حجت جلالی، عباس

آقای حجتی کرمانی، محمدجواد

آقای حدیدی، جواد

خانم حسن زاده، جمیله

خانم حفیظی، مینا

خانم حقیقی ایرانی، رؤیا

آقای حیدر نژاد، محمد

آقای خاکی، محمد

آقای خراسانی (شرف)، شرف الدین

آقای خسروشاهی، جلال

مدیر بخش فلسفه و ویراستار

پژوهشگر بخش پرونده های علمی

مدیر بخش پرونده های علمی و مؤلف

پژوهشگر بخش گزینش عناوین

مؤلف و ویراستار

ویراستار

پژوهشگر بخش پرونده های علمی

مؤلف

مدیر بخش حدیث و رجال دائرة المعارف فلسطین، مؤلف و ویراستار

پژوهشگر بخش پرونده های علمی

مؤلف

پژوهشگر بخش پرونده های علمی، دستیار بخش فلسفه و مؤلف

مشاور شورای مدیران و ویراستار

پژوهشگر بخش پرونده های علمی و مؤلف

مدیر بخش مردم شناسی

دستیار بخش تاریخ معاصر دائرة المعارف فلسطین، پژوهشگر بخش

کتاب شناسی و مؤلف

دستیار بخش تاریخ و مؤلف

مؤلف

مدیر بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث، مؤلف و ویراستار

مدیر بخش و عضو هیأت علمی بخش عربی

پژوهشگر بخش ایران شناسی

مدیر بخش منابع خارجی

مؤلف

مؤلف

مؤلف و ویراستار

مؤلف

عضو بخش منابع خارجی

عضو بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث و مؤلف

مؤلف

دستیار بخش کلام و فرق و مؤلف

مؤلف

مشاور شورای مدیران، مؤلف و ویراستار

ویراستار محور ۳

پژوهشگر بخش ایران شناسی

عضو بخش بررسی، دستیار بخش ادبیات و مؤلف

عضو بخش بررسی

پژوهشگر بخش پرونده های علمی

مدیر بخش ویرایش و چاپ و ویراستار

مشاور شورای مدیران و مؤلف

عضو بخش بررسی

مؤلف	خانم خسروی، زهرا
دستیار بخش تاریخ و مؤلف	آقای خطیبی، ابوالفضل
مؤلف	خانم دانش آموز، حبیبه
پژوهشگر بخش کتاب شناسی	خانم دودانگه، صغری
مؤلف	آقای دیانت، ابوالحسن
عضو بخش بررسی، مؤلف، ویراستار و نماینده مرکز در تبریز	آقای دیانت، علی اکبر
پژوهشگر بخش پرونده های علمی	خانم دیانی، اکرم
پژوهشگر بخش پرونده های علمی	خانم رادمنش، فاطمه
پژوهشگر بخش ایران شناسی و ویراستار	آقای رجبی، پرویز
پژوهشگر بخش پرونده های علمی	خانم رحمتی، فاطمه
مؤلف	آقای رحیم لو، یوسف
مدیر بخش جغرافیا، مؤلف و ویراستار	آقای رضا، عنایت الله
ویراستار محور ۴	آقای رضازاده لنگرودی، رضا
ویراستار	آقای رفیع، مهدی
مؤلف	آقای رفیعی، علی
مؤلف	آقای رودگر، قنبر علی
مؤلف	خانم ریحانی منفرد، نسترن
پژوهشگر بخش پرونده های علمی	آقای زرنگار، احمد
مشاور شورای مدیران، مؤلف و ویراستار	آقای زریاب، عباس
پژوهشگر بخش پرونده های علمی	آقای سالاری، سید عباس
مؤلف	آقای سجادی، سید جعفر
مدیر بخش تاریخ، مؤلف و ویراستار	آقای سجادی، سید صادق
مدیر بخش جغرافیای دائرة المعارف ایران، مؤلف و ویراستار	آقای سعیدی، عباس
مؤلف	آقای سلماسی، مهدی
مؤلف	آقای سلیم، عبدالامیر
مدیر بخش هنر و معماری، مؤلف و ویراستار	آقای سمسار، محمد حسن
پژوهشگر بخش پرونده های علمی و مؤلف	آقای سمیعی، مجید
مؤلف	آقای سیدی، سید محمد
ویراستار	آقای شایسته، رسول
عضو بخش بررسی	آقای شریعت، کریم
مشاور شورای مدیران و ویراستار	آقای شعار، جعفر
پژوهشگر بخش پرونده های علمی و مؤلف	آقای شعاریان ستاری، ناصر
مؤلف	خانم شکوهی، فریا
پژوهشگر بخش پرونده های علمی، دستیار بخش ادیان و عرفان و مؤلف	آقای شمس نی ریزی، محمد جواد
پژوهشگر بخش گزینش عناوین	آقای صابری، علی
پژوهشگر بخش پرونده های علمی	خانم صادقی، پریناز
ویراستار محور ۲	آقای صادقی، علی اشرف
عضو بخش بررسی و مؤلف	خانم صادقی، مریم
مؤلف	آقای صفت گل، منصور
پژوهشگر بخش پرونده های علمی	آقای صفری نادری، حسن
ویراستار	آقای صفوت، داریوش

مؤلف  
مؤلف  
مؤلف  
مدیر بخش ادبیات و ویراستار محور ۱  
مؤلف  
مترجم و ویراستار بخش عربی  
پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف  
پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و دستیار بخش هنر  
پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف  
پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف  
پژوهشگر بخش گزینش عناوین و مؤلف  
مؤلف و ویراستار  
ویراستار و نسخه‌پرداز  
مؤلف  
پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف  
مسئول بخش کامپیوتر  
مؤلف  
پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف  
مؤلف  
پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی، عضو بخش علوم و مؤلف  
پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی  
مؤلف  
مؤلف  
سر ویراستار بخش دائرة المعارف انگلیسی  
مؤلف و ویراستار  
مؤلف  
مؤلف  
مؤلف  
عضو بخش جغرافیا و مؤلف  
پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی  
مؤلف  
مؤلف و ویراستار  
مؤلف  
مسئول دفتر سر ویراستاری  
مدیر بخش عرفان و بخش ادیان، مؤلف و ویراستار  
مدیر بخش کلام و فرق، مؤلف و ویراستار  
عضو بخش بررسی و مؤلف  
مشاور شورای مدیران، مدیر بخش حقوق، مؤلف و ویراستار  
سرپرست و پژوهشگر بخش گزینش عناوین  
مؤلف  
پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی، دستیار بخش ادبیات عرب و مؤلف

آقای ضیائی، علی اکبر  
آقای ظرافتکار، مهدی  
خانم ظفری، ناهید  
آقای عالم‌زاده، هادی  
آقای عبدعلی، محمد  
آقای عسکری، ضیاءالدین  
آقای علاءالدینی، علیرضا  
خانم علی‌زاده، مهبانو  
خانم عماري، مریم  
آقای غلامی، یدالله  
خانم غلامیان، سیمین  
آقای فاتحی‌نژاد، عنایت‌الله  
آقای فرزانه، علی  
آقای فکرت، محمدآصف  
خانم فوزی، ناهده  
آقای فیروزآبادی، سیدعلی  
آقای قدرتی، پژمان  
خانم کاشیان، ایران‌ناز  
آقای کاظم‌بیگی، محمدعلی  
آقای کرامتی، یونس  
آقای کسائی، کامران  
آقای کسائی، نورالله  
آقای کلانتری، یحیی  
آقای کویر، جان  
آقای کیوانی، مجدالدین  
آقای گذشته، ناصر  
آقای گرجی، ابوالقاسم  
آقای گلشنی، عبدالکریم  
آقای گنجی، محمدحسن  
آقای گوینده، حمید  
آقای لاشی، حسین  
آقای لسانی‌فشارکی، محمدعلی  
آقای مایل‌هروی، نجیب  
آقای متقی، سیدحمید  
آقای مجتبائی، فتح‌الله  
آقای مجتهدشستری، محمد  
خانم محقق، سیمین  
آقای محقق‌داماد، سیدمصطفی  
آقای محمدی، غلامحسین  
آقای مدیرشانه‌چی، کاظم  
خانم مستاح، رضوان

مؤلف	آقای مصلانی پور، عباس
پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی	خانم مقصودی، سوزان
پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف	خانم ملا ابراهیمی، عزت
مؤلف	آقای منزوی، علینقی
معاون اداری و مالی و پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی	آقای منصوری، منصور
مؤلف و ویراستار	آقای موحد، صمد
عضو بخش دائرة المعارف بزرگ ایران	خانم موسوی، سارا
پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی	آقای موسوی، سید مهدی
سرپرست علمی و سرویراستار	آقای موسوی بجنوردی، کاظم
مدیر بخش علوم، ویراستار مقالات فارسی و عربی و مؤلف	آقای مولوی، محمد علی
ویراستار	آقای مهر علی زاده، قاسم
پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف	آقای میر انصاری، علی
پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف	آقای ناجی، محمدرضا
عضو هیأت علمی بخش عربی	آقای نجفی اسداللهی، سعید
عضو هیأت علمی بخش عربی	آقای نظام‌تهرانی، نادر
دستیار بخش جغرافیا	خانم نظامی، مرگان
نماینده مرکز در پاکستان، مترجم و ویراستار مقالات انگلیسی	آقای نقوی، علیرضا
پژوهشگر بخش گزینش عناوین	آقای نقیبی، حسین
پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی	آقای نقیعی، عباس
مؤلف	آقای نوالی، محمود
عضو بخش بررسی و مؤلف	آقای نوشاهی، عارف
مسئول شاخه سگه‌شناسی بخش هنر و مؤلف	آقای نیستانی، جواد
مؤلف	آقای وکیلی، ابو محمد
مؤلف	خانم یمنی قاشی، زهرا
مؤلف	آقای یوسفی اشکوری، حسن

## محققان و کارکنان کتابخانه و مرکز اسناد و بخشهای وابسته

کارشناس رده‌بندی	آقای آقاریع، ابوالحسن
کتابدار	خانم ابوطالبی، نیره
کتابدار	خانم استخری، مهر انگیز
نماینده کتابخانه در قم	آقای انصاری، محمد
مسئول گردش کتاب	آقای بادافراس، امیر محمد
عضو بخش تهیه منابع	آقای بشیری‌راد، منوچهر
مسئول و کارشناس بخش فهرست‌نویسی کتابهای عربی	آقای بنی‌آدم، حسین
مشاور بخش فهرست‌نویسی کتابهای عربی	آقای جمشید نژاد، غلامرضا
مسئول بخش تهیه منابع	آقای جهانی، محمد
فهرست‌نویس کتابهای روسی	خانم خارچینکو، نادیردا
عضو بخش فهرست‌نویسی کتابهای خطی	خانم دانش‌آموز، حبیبه
کمک کتابدار	خانم داودآبادی، اکرم
عضو بخش فهرست‌نویسی کتابهای خطی	خانم داودآبادی، فاطمه

عضو بخش صحافی  
مسئول فهارس  
مسئول بخش نشریات ادواری  
مسئول برگه آرای  
عضو بخش زیراکس  
ویرایشگر بخش فهرست نویسی  
عضو بخش زیراکس  
عضو بخش صحافی  
کتابدار  
کتابدار  
عضو بخش زیراکس  
مسئول بخش زیراکس  
عضو بخش صحافی  
عضو بخش صحافی  
تدارکات کتابخانه  
ویرایشگر بخش فهرست نویسی  
مسئول و کارشناس بخش فهرست نویسی کتابهای فارسی و لاتین  
مدیر کتابخانه و مرکز اسناد مرکز  
عضو بخش زیراکس  
مسئول ثبت کتاب و تنظیم برگه های موقت  
عضو بخش صحافی  
مسئول و کارشناس ارشد بخش فهرست نویسی کتابهای خطی  
مسئول بخش صحافی  
مسئول و کارشناس بخش فهرست نویسی کتابهای لاتین

آقای درویش، حسین  
خانم دودانگه، صفری  
خانم راکی، پوران  
خانم ربیع زاده، محبوبه  
آقای رحیمی، مجید  
خانم ربحانی منفرد، نسترن  
آقای سلیمانی، خلیل  
آقای صنعتی، مجید  
خانم طلوعی، کتابیون  
خانم عماری، مدین  
آقای غفوری، علیرضا  
آقای غیاث آبادی، ناصر  
آقای فاطمی، مسعود  
آقای قربانی، ناصر  
آقای کوشکی، احمد  
خانم گستری، فریا  
آقای مافی، عباس  
آقای مجیدی، عنایت الله  
آقای محمدی، سید عیسی  
آقای مدرس صادقی، مهدی  
آقای مدیری، علی اکبر  
آقای منزوی، احمد  
آقای میرآفتاب، محمود رضا  
خانم هارتونیان، پارکوهی

رئیس حسابداری  
مسئول دبیرخانه و بخش حروف چینی  
عضو دبیرخانه و بخش حروف چینی  
عضو دبیرخانه و بخش حروف چینی  
عضو دبیرخانه  
عضو دبیرخانه و بخش حروف چینی  
مشاور امور مالی  
مدیر امور مالی  
مصحح مطبعی  
صفحه آرا، رتنام و ناظر چاپ

کارکنان اداری و مالی و بخش حروف چینی:  
آقای امین، زین العابدین  
خانم بادا فراس، بهاره  
خانم ربیعی، منیژه  
خانم زارعی، زهرا  
آقای شکری، وهاب  
خانم طراز فرد (مشاط)، سوسن  
آقای عسگریان، محمد صادق  
آقای محمود عربی، سید حسین  
کارکنان فنی:  
آقای عتیق پور، محمد  
آقای گوهری، مجید



۱۲۸۴ ق / ۱۹۶۴ م: ابن هشام، عبدالملک، السیرة النبویة، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۵ م: بلاذری، احمد بن یحیی، انساب الاشراف، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹ م: جاحظ، عمرو بن بحر، البرصان والعرجان، به کوشش محمد موسی خولی، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م: جمحی، محمد بن سلام، طبقات فحول الشعراء، به کوشش محمود محمد شاکر، قاهره، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۳ م: طبری، تاریخ، کلی، هشام بن محمد، جمهرة النساب، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶ م: واقدی، محمد بن عمر، المغازی، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶ م. علی بهرامیان

**ابوعصیده:** ابو جعفر احمد بن عبید بن ناصح (دح ۲۷۵ ق / ۸۸۸ م)، راوی و نحوی ایرانی تبار عصر عباسی. اصل وی از دیلم بود و نیای بزرگش بَلَنَجَر نام داشت (خطیب، ۲۵۸/۴؛ سماعی، ۳۱۹/۲). تاریخ و محل ولادت ابوعصیده به درستی روشن نیست، ذهبی گوید: وی به هنگام مرگ ۹۰ سال داشته است (۱۹۴/۱۳) که در این صورت سال تولد او باید حدود ۱۸۵ ق باشد.

ابوعصیده نزد بزرگان دو مکتب نحوی کوفه و بصره از جمله اصمعی، ابن اعرابی و هشام بن عدی به کسب دانش پرداخت (وشاء، ۶۱، ۶۶؛ تنوخی، ۳۷۸/۴) و از کسانی چون واقدی، علی بن عاصم، ابو داوود طیالسی و حسین بن علوان حدیث شنید (خطیب، همانجا؛ مزی، ۴۰۳/۱) و پس از آنکه در علم و ادب شهرتی یافت، به دعوت متوکل (حک ۲۳۲-۲۴۷ ق) به سامرا رفت و تعلیم و تربیت فرزندان وی، منتصر و معتز را بر عهده گرفت. در این زمینه حکایاتی نیز آمده است (ابن ندیم، ۷۹ - ۸۰؛ ابن انباری، ۱۴۲؛ یاقوت، ۲۳۰/۳-۲۳۱). ابوعصیده مجالس درسی نیز در سامرا تشکیل داد و به تدریس برخی آثار استادان خود از جمله اصمعی و واقدی، به ویژه المغازی و السیر واقدی، پرداخت (خطیب، ۲۵۹/۴، ۲۶۰؛ قفطی، ۳۵۳/۱-۳۵۴؛ یاقوت، ۲۳۱/۳). از شاگردان او وشاء، قاسم بن محمد بن بشار انباری، احمد بن حسن بن سفیان، علی بن محمد مصری، محمد ابن جعفر آدمی و عبدالله بن اسحاق خراسانی را می‌توان نام برد (وشاء، ۱۱، ۱۲، جم: خطیب، ۲۵۹/۴).

ابوعصیده در نحو پیرو مکتب کوفه بود (ابن ندیم، ۷۹؛ ابو العلاء، ۳۸۴-۳۸۵) و زبیدی او را در طبقه سوم نحویان کوفه نهاده است (ص ۲۲۴). وی راوی شعر نیز بوده و اشعار برخی از شاعران هم روزگار خود از جمله ابویعقوب خریمی را روایت کرده است (خطیب، ۳۲۶/۶). او افزون بر روایت شعر، به نقل احادیث نیز پرداخته و به همین جهت نام وی به کتابهای رجال راه یافته است (نک: مزی، ۴۰۲/۱-۴۰۴؛ ابن حجر، ۶۰/۱). گرچه احادیث وی چندان مورد اعتماد محدثان نبوده و جز ابن حبان که وی را در زمره ثقات آورده است (۴۳/۸)، دیگران او را ضعیف خوانده‌اند (نک: یاقوت، ۲۲۸/۳، ۲۳۱-۲۳۲). وی روایاتی درباره فاطمه زهرا (ع) و ماجرای فدک نیز نقل کرده است (نک: ابن ابی الحدید، ۲۴۹/۱۶) و احتمالاً به همین جهت برخی از معاصران، وی را در زمره شیعیان آورده‌اند (نک: خوانساری، ۲۰۰/۱؛ قمی، ۱۲۴/۱؛ مدرس، ۲۰۴/۷-۲۰۵).

**ابوعزه:** عمرو بن عبدالله بن عمیر (د ۳ ق / ۶۲۴ م)، شاعر مخضرم. شرح زندگی او نیز مانند همه شاعران آن دوره، در هاله‌ای از ابهام پنهان است. وی ظاهراً از تیره بنی جُمَح بود و در جنگ بدر شرکت داشت و به دست مسلمانان اسیر شد. چون او را نزد پیامبر (ص) آوردند، از ناداری و بسیاری عیال شکایت کرد و از آن حضرت بخشش خواست و عهد کرد که هرگز در جنگ بر ضد او شرکت نکند و پیامبر (ص) وی را بدین عهد بخشید و آزاد کرد (ابن هشام، ۶۶۰/۲؛ کلی، ۹۸؛ واقدی، ۱۱۰/۱ - ۱۱۱). آنگاه وی ابیاتی در مدح پیامبر (ص) سرود (ابن هشام، همانجا؛ جمحی، ۲۵۳/۱ - ۲۵۴). اما چون مشرکان خواستند بار دیگر به خونخواهی کشتگان بدر بر مسلمانان بتازند، تصمیم گرفتند که او را همراه ۳ تن دیگر که یکی از ایشان ابن زُبَیْر (ه) بود، به سوی دیگر قبایل عرب گسیل دارند، تا ایشان به نیروی شعر خویش، اعراب را بر ضد مسلمانان برانگیزند. او نخست به سبب عهدی که با پیامبر (ص) بسته بود، سر باز زد اما مشرکان خاطر او را از جانب اهل و عیال آسوده ساختند و به امید غنیمت فریفتند. سرانجام، وی همراه آنان به سوی قبایل عرب رفت و با شعر خویش آنان را به همکاری در جنگ با مسلمانان تشویق و تحریک کرد و کسانی را نیز گرد آورد (ابن اسحاق، ۳۲۳؛ واقدی، ۲۰۱/۱؛ بلاذری، ۳۱۲/۱؛ طبری، ۵۰۱/۲) و سرانجام بار دیگر به دست مسلمانان اسیر شد.

در روایت دیگری گفته‌اند که مشرکان در بازگشت از احد، در حمراء الاسد لختی درنگ کردند و ابوعزه را که در خواب بود بر جای گذاشتند. آنگاه مسلمانان که به تعقیب مشرکان آمده بودند، بر وی دست یافتند و او را نزد پیامبر (ص) بردند (واقدی، ۳۰۹/۱). وی دوباره تقاضای بخشش کرد، اما پیامبر (ص) امر کرد تا او را گردن زدند (ابن هشام، ۱۰۴/۳؛ واقدی، همانجا؛ بلاذری، ۳۳۵/۱). طبری (۵۳۶/۲) که روایت دستگیری ابوعزه را در حمراء الاسد با اندکی تردید بیان کرده، خبری دیگر آورده است که برحسب آن، ابوعزه در جنگ احد و در انتای حمله علی (ع) بر جمعی از مشرکان کشته شده است (۵۱۴/۲). چند روایت افسانه‌آمیز نیز در شرح احوال او آورده‌اند. یکی آن است که گویند به بیماری برص دچار شد و به سبب بیم مکیان از این بیماری، مجبور به ترک شهر گردید و بعدها به گونه‌ای شگفت خویشتن را درمان کرد و ابیاتی نیز در این زمینه سرود (کلی، همانجا؛ جمحی، ۲۵۶/۱ - ۲۵۷؛ جاحظ، ۵۲ - ۵۳). نکته مهم دیگری که درباره او گفته‌اند، این است که ابن حبیب (ص ۴۸۸) نام او را در شمار «زنادقه» قریش آورده است.

از ابوعزه جز چند قطعه شعر که در مدح پیامبر (ص) و ابیاتی که پس از رهایی از بیماری سروده، باقی نمانده است (ابن هشام، ۶۶۰/۲؛ کلی، جمحی، جاحظ، همانجاها).

مأخذ: ابن اسحاق، محمد، السیر و المغازی، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸ م؛ ابن حبیب، محمد، المنتقى، به کوشش خورشید احمدفارق، حیدرآباد دکن.

ابوعصیده شعر نیز می‌سرود، اما تنها ۴ بیت از اشعار او به دست ما رسیده است (یاقوت، ۲۳۲/۳). تاریخ مرگ او را برخی ۲۷۳ و برخی دیگر ۲۷۸ ق نوشته‌اند (نک: همو، ۲۲۸/۲؛ صفدی، ۱۶۶/۷).

آثار: از تألیفات ابوعصیده بجز عیون الاخبار و الاشعار که نسخه‌ای از آن در قاهره موجود است (نک: GAS, II/82)، چیزی بر جای نمانده است. ابن ندیم، ۳ کتاب دیگر نیز با عنوانهای الزیادات من معانی الشعر، المذکر و الموث و المقصور و الممدود به وی نسبت داده است (ص ۸۰).

مأخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمد بن هبة الله، شرح نهج البلاغة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۲م؛ ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد، نزهة الالاء، به کوشش ابراهیم سامرایی، بغداد، ۱۹۵۹م؛ ابن حبان، محمد، الثقات، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، تهذیب التهذیب، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵ ق؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوالعلاء معری، احمد بن عبدالله، رسالة الفقراء، به کوشش عایشه عبدالرحمن، قاهره، دارالمعارف؛ تنوخی، محسن بن علی، الفرج بعد اللسد، به کوشش عبود شالچی، بیروت، ۱۳۹۸ ق/۱۹۷۸م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ خوانساری، محمد باقر، روضات الجنات، تهران، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۲م؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴م؛ زبیدی، محمد بن حسن، طبقات النحویین و اللغویین، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۳ ق/۱۹۵۴م؛ سماعی، عبدالکریم بن محمد، الانساب، به کوشش عبدالرحمن بن یحیی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۳م؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۹ ق/۱۹۶۹م؛ قفطی، علی بن یوسف، انباء الرواة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ ق/۱۹۵۰م؛ قس، عباس، الکنی واللقاب، تهران، ۱۳۹۷ ق؛ مدرسی، محمدعلی، ریحانة الادب، تبریز، ۱۳۴۶ ش؛ مز، یوسف، تهذیب الکمال فی اسماء الرجال، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳م؛ وشاء، محمد، الموشی، بیروت، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۵م؛ یاقوت، ادبا، نیز؛

عباس حجت جلالی

**ابوعطا**، آوازی است از متعلقات دستگاه شور. بحث دربارهٔ منشأ نام این آواز را باید ممتنع تلقی کرد، زیرا در هیچ یک از متون و مأخذ دیرینه و اصیل موسیقی مانند الموسیقی الکبیر فارابی (د ۳۳۹ق/۹۵۰م) و «جوامع علم الموسیقی» از شفا بن سینا (د ۴۲۸ق/۱۰۳۷م) و الکافی فی الموسیقی ابن زبیل (د ۴۴۰ق/۱۰۴۸م) و کتاب الادوار صفی الدین ارموی (د ۶۹۲ق/۱۲۹۳م) یا آثار عبدالقادر مراغی (د ۸۳۸ق/۱۴۳۵م)، یعنی مقاصد الالخان، جامع الالخان و شرح ادوار و نیز رساله بنای هروی (د ۹۱۸ق/۱۵۱۲م) و حتی آثار متأخر نظیر بخش موسیقی تاریخ سیحان قلی خان اثر محمد امین بخاری تألیف شده در نیمهٔ اول سدهٔ ۱۱ق/۱۷م (نک: بلوشه، شه ۴۷۲)، ذکری از ابوعطا نشده است. بنابراین آمدن آن در بحور/الخان فرصت الدولة شیرازی (د ۱۳۳۹ق/۱۹۲۱م) (ص ۳۷) نشان می‌دهد ابوعطا نامی است جدید که شاید در دوران ناصری (۱۲۶۴-۱۳۱۳ق/۱۸۴۸-۱۸۹۵م) یا مقارن آن رواج یافته است. به‌ویژه که فرصت می‌گوید: سارنج در عرف این فن ابوعطاست. یعنی سارنج [را] عموماً ابوعطا می‌گویند و در قدیم ابوعطا قسمی از فرود شور بوده است (همانجا).

ولی سارنج یا سارنگ که در فرهنگها به عنوان نام پرنده‌ای سیاه و کوچک آمده است (استینگاس<sup>۱</sup>، ۶۴؛ معین)، مثل ابوعطا در فهرست آهنگهای ایرانی و در مأخذ قدیم دیده نمی‌شود و فقط سازی به نام سارنج در هند وجود دارد که تاحدی شبیه غُرک است (دانشنامه). در ردیفهای آوازی کنونی موسیقی ایرانی گوشه‌ای به نام بوسلیک در دستگاه نوا و گوشهٔ دیگری موسوم به ابوالچپ در دستگاه راست پنجگاه و همایون وجود دارد (بر کشلی، ۲۶-۲۷) که از لحاظ ساختار واژگانی شباهتی به ابوعطا دارند، ولی ابوالچپ نیز مثل ابوعطا، به دلیل نبودن در متون قدیمی موسیقی، باید نامی نوحاسته یا نوساخته تلقی شود. بوسلیک به رغم ابوالچپ سابقهٔ دیرینه‌ای دارد و در نظام موسیقی قدیم ایرانی یکی از «ادوار مشهوره» دوازده‌گانه محسوب می‌شده است (مراغی، جامع، ۱۱۱)، اما بیشتر ابوسلیک می‌گفته‌اند (صفی الدین، برگ ۱۳). با اینهمه در آثار عبدالقادر مراغی به هردو صورت ابوسلیک و بوسلیک (مخفف) دیده می‌شود (همان، ۱۱۱، ۱۲۴، ۱۴۲).

از ابوعطا با عنوان «نغمهٔ ابوعطا» نیز یاد شده است (وزیری، ۳۶/۲؛ دانشنامه)، ولی حقیقت این است که نغمه<sup>۲</sup> در نظر موسیقی دانان و موسیقی شناسان قدیم به صدای موسیقایی اطلاق می‌شده است (برای تعریف «نغمه»، نک: فارابی، ۲۱۴؛ مراغی، همان، ۱۵، شرح ادوار، برگ ۷؛ صفی الدین، برگ ۱). بنابراین اطلاق نغمه به ابوعطا را نوعی مسامحه یا توسع در معنی باید تلقی کرد.

در نظام علمی موسیقی قدیم، تقسیم‌بندی نغمات یا الحان موسیقایی<sup>۳</sup> به این شکل بوده است که از ترکیب یا پیوند (تألیف<sup>۴</sup>) هفت قسم بعد (فاصله<sup>۵</sup>) ذی‌الاربع (تراکورد، چهارگان) با سیزده قسم بعد ذی‌الخمس (پنجگان) که به عقیدهٔ قدما ملایم‌ترین نغمات بوده‌اند، نودویک (۷×۱۳=۹۱) دور یا دایره<sup>۶</sup> به وجود می‌آمده است که در بین آنها، چنانکه اشاره شد، دوازده دور مشهورتر یا دارای کاربرد و کارآرایی بیشتری بوده است (مراغی، جامع، ۷۳-۷۸، ۷۸، ۱۱۱) و نیز بعضی از آن ادوار یا دوایر را آواز می‌نامیده‌اند (همان، ۱۲۶) که به عنوان «آوازا سته» یعنی شش آواز یا آوازه خوانده می‌شده‌اند (همان، ۱۳۵). از همان ادوار، شعب بیست و چهارگانه مشتق می‌شده است (همان، ۱۳۹-۱۴۶) که نام بسیاری از آهنگهای کنونی ردیفهارا در آن آوازا سته و شعب می‌توان ملاحظه کرد، چنانکه نوای (= نوا) وحجازی (= حجاز) از جمله ادوار مشهورهٔ دوازده‌گانه و سلمک و شهناز جزء آوازا سته و سه‌گاه و چهارگاه از شعب بیست و چهارگانه، به شمار می‌آمده است. در صورتی که در نظام کنونی یا ردیفهای آوازی، کلیهٔ آهنگها به هفت دستگاه<sup>۷</sup> تقسیم می‌شود که هر دستگاه به نوبهٔ خود دارای چند آواز<sup>۸</sup> و گوشه و گاه مثنوی و رنگ است و در نتیجه نوا و سه‌گاه و چهارگاه به‌صورت دستگاه مستقل

1. Steingass

2. Note

3. Melodies

4. Composition

5. Interval

6. Cycle

7. Melodic modes

8. Secondary modes

دو، ر، می، بمل، فاء، سل (دانشنامه) که شبیه گام شور است و در آن درجه چهارم شور نت شاهد و درجه دوم نت شروع و ایست (=توقف) نامیده می‌شود. پنجم ثابت است یعنی در ابوعطا نت متغیر نیست (وزیری، ۳۶/۲).

گوشه حجاز (حجازی): این گوشه در ابوعطا نقش بسیار مؤثری دارد و در حقیقت مکمل یا جزء لاینفک آن محسوب می‌شود (همانجا). می‌توان گفت، ابوعطا، آوازی لطیف و زیباست (خالقی، نظری به...، ۱۳۶/۲). رواج ابو عطا در بین توده مردم (همانجا) این توهم را ایجاد کرده است که بعضی آنرا آهنگی ساده و عامیانه بشناسند (رازانی، ۳۴۸)، ولی برعکس این قبول خاطر، ابوعطا می‌تواند بیانگر یا نمودار وسعت شمول و قدرت تأثیر آن باشد. مخصوصاً حجاز با رنگ حماسی و هیمنه‌ای که دارد، تاحدی شبیه نوا (دستگاه نوا) شکوه آفرین و غرور انگیز است و به همین جهت از دیرباز در نیایشهای مذهبی، از قبیل: اذان، مناجات و حتی تلاوت کلام الله مجید (وزیری، ۳۶/۲؛ خالقی، همان، ۱۳۵/۲) کاربرد مؤثری داشته است. حجاز را عربها بهتر و کامل‌تر می‌خوانند و یا به عبارت دیگر حق آنرا را بهتر و بیشتر ادا می‌کنند (همان، ۱۳۵/۲-۱۳۶). بدین جهت چنانکه از نامش برمی‌آید، می‌توان گفت دور نیست که این آواز خاستگاه عربی داشته باشد، چنانکه موسی معروفی ابوعطا را «دستان عرب» نامیده است (نک: «ردیف»).

پیشینیان براساس فلسفه قدیم و شاید حکمت یونانی چنین عقیده داشتند که دوازده مقام اصلی یا ادوار دوازده گانه‌ای که بدانها اشاره شد، بر مبنای بروج دوازده گانه اختراع شده است و این ادوار به منزله اصول و ارکان است (فرصت الدوله، ۱۵). در نتیجه هریک از آن ادوار را به یکی از بروج منتسب می‌کردند و همان ویژگیها و صفاتی را که آن برج داشت، برای آن دور یا دایره قائل می‌شدند. در این تقسیم‌بندی حجاز به برج سنبه (همو، ۱۶) یا برج ششم از دوازده برج فلکی منسوب می‌شد. لذا براساس این اعتقاد، کسانی که در این برج یعنی ماه شهریور متولد شده بودند، خواصی را که قدما برای این برج قائل بودند، کمابیش داشتند و از جمله به سبب داشتن زمینه انفعالی مهیاتر، بیشتر تحت تأثیر آهنگ حجاز قرار می‌گرفتند و بیشتر از دیگران احساس لذت و نشاط می‌کردند.

ماخذ: استیگاس، ف.، فرهنگ، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ برکشلی، مهدی، موسیقی دره ساسانی، تهران، ۱۳۲۶ ش؛ خالقی، روح الله، سرگذشت موسیقی ایران، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ همو، نظری به موسیقی، تهران، ۱۳۱۷ ش؛ دانشنامه: رازانی، ابوتراب، شعر و موسیقی و ساز و آواز در ادبیات فارسی، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ صفی‌الدین عبدالؤمن ارموی، کتاب الادوار، نسخه خطی کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد، شه ۵۸۶: قارایی، محمدین محمد، الموسیقی الکبیر، به کوشش عطاس عبدالملک خشیبه، قاهره، ۱۹۶۷م؛ فرصت الدوله شیرازی، میرزا نصیر، بحورالالغان، بی‌بی، ۱۳۳۲ق؛ مراغی، عبدالقادر، جامع الالغان، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ همو، شرح ادوار، نسخه خطی کتابخانه نور عثمانیه ترکیه، شه ۳۶۵؛ مسعودیه، محمدتقی، ردیف آوازی موسیقی سنتی ایران، به روایت محمود کریمی، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ معروفی، موسی، دستگاههای موسیقی سنتی ایران، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ همو، «ردیف هفت دستگاه

درآمده و حجاز گوشه‌ای از آواز ابوعطا یا به عبارت صحیح‌تر جزء دستگاه شور، و سلمک و شهناز نیز از گوشه‌های همین دستگاه هستند (برکشلی، همانجا). علی‌نقی وزیری با ادغام گام نوا با شور و گام راست پنجگاه باماهور — و به علت شباهت یا نزدیک بودن گام آنها به یکدیگر — شماره دستگاهها را به پنج تقلیل داد (۱۶۵، ۱۴۹/۲)، ولی مورد قبول اهل فن قرار نگرفت. به هر حال بنابر این نظام، ابوعطا در ردیفهای کنونی به عنوان آوازی از متعلقات یا منضمات دستگاه شور به شمار می‌رود، ولی درحدی است که به سهم خود گوشه‌های متعددی دارد و براساس همین کارآرایی و شمول به تدریج استقلال یافته و حتی دارای پیش درآمد، تصنیف و رنگ شده است (وزیری، ۳۵/۲؛ خالقی، سرگذشت، ۴۹۷/۱).

گوشه‌های ابوعطا: از آنجا که ردیفهای موسیقی ایرانی که از موسیقی‌دانان و نوازندگان یا خوانندگان بزرگ و نام‌آور نزدیک به زمان ما به تواتر یا به نقل روایت شده‌اند و طبعاً با هم اختلافاتی دارند، گوشه‌های آواز ابوعطا را نیز به صورتهای مختلف نقل کرده‌اند. به عنوان مثال مهدی قلی هدایت از منتظم الحکماء ردیف‌سازی جزء شور را به این صورت نقل کرده است: چهار مضراب، ابوعطا، بزرگ، دویستی، خارا، قجر، حزین، ملانازی، شهناز، قرچه، رهاوی، دستان عرب، سیخی، حجاز، بسته نگار، بغدادی و چهارپاره که این گوشه‌ها با گوشه‌های دیگر شور مخلوط شده است (برکشلی، ۲۵ - ۲۷). موسی معروفی این گوشه‌ها را مفصل‌تر و بدین شرح ذکر می‌کند: قسمت اول، قسمت دوم، قسمت سوم، قسمت چهارم، قسمت پنجم، قسمت ششم، گوشه محمد صادق خانی، کرشمه، سیخی، حجاز، حجاز قسمت دوم، بسته نگار، بغدادی، حجاز قسمت سوم، دویستی، شمالی، چهارباغ، گبری، فرود، رامکلی و مثنوی («ردیف»، «الف، ب»، ولی همو در جای دیگر چنین آورده است: درآمد، سَمَلی، حجاز، بسته‌نگار، چهارباغ (چهارباغ، چهارپاره، چارپاره، چال‌پاره، چهار پارچه)، گبری (گوری)، سیخی و مثنوی (دستگاههای...، ۳). روح الله خالقی آنها را چنین ذکر کرده است: ابوعطا (سارنگ)، سیخی، حجاز، چهارپاره و گبری (سرگذشت، ۴۹۶/۱)، در صورتی که در ردیفی به روایت محمود کریمی گوشه‌های آواز ابوعطا بدین قرار آمده است: درآمد، سیخی، رامکلی، رامکلی نوع دیگر، خسرو شیرین، خسرو شیرین نوع دیگر، گوری، حجاز و چهارپاره یا چهارباغ (مسعودیه، ۶۱ - ۷۴). سرانجام در بحورالالغان فرصت الدوله شیرازی به صورت زیر دیده می‌شود: گوری، دستان عرب، سارنج (ابوعطا)، سیخی، حجاز و چهارپاره (ص ۳۷) که این اختلافات را می‌توان فرع گذشت زمان، یا سلیقه و روایت‌های گوناگون دانست، یا به مرکب خوانی ارتباط داد، زیرا نوازندگان یا خوانندگان از باب تنوع یا ابراز سلیقه، ترجیح می‌داده‌اند، بعضی از گوشه‌های شور را به لحاظ همانندی گام شور با ابوعطا در ابوعطا وارد کنند.

گام ابوعطا: گام ابوعطا تشکیل می‌شود از: سل، لاکرن، سی‌بمل،

موسیقی ایرانی، شرح ردیف موسیقی ایران مهدی برکنتی، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ معین، محمد، فرهنگ فارسی؛ وزیری، علی نقی، آواشناسی، تهران، ۱۳۱۳ ش؛ نیز: Blachet. نقی بیش

**أبو عطای سندی**، ابوجعفر مرزوق (یا أفلح) بن یسار (د نیمه سده ۲ ق)، شاعر عرب. ابن قتیبه (الشعر، ۶۵۲/۲) او را مرزوق و ابوالفرج اصفهانی (۳۲۷/۱۷)، أفلح خوانده است و منابع بعدی، با تردید هر دو نام را ذکر کرده‌اند (مثلاً نک: مرزبانی، ۴۵۶؛ بطلیوسی، ۲۹۲)، که ابوجعفر ابن حبیب مرزوق آورده است). نسبت سندی بر نژاد او دلالت دارد، اما ابوعطا کنیه واقعی او نیست، زیرا عطا، چنانکه خواهیم دید، نام غلام و راویه‌ای است که وی گویا به فرزندی پذیرفته و از نام او کنیه گرفته بوده است. اگر این قول صحیح باشد، ناچار باید گفت که وی، پس از آنکه در شاعری به پایگاه ارجمندی رسید، به آن کنیه خوانده شد.

پدرش اهل سند بود و گویا عربی نیک نمی‌دانست (ابوالفرج، همانجا)، اما روشن نیست که او چگونه به قبایل عرب پیوسته: آیا در کشاکشهای پیش از فتح نهایی هند اسیر گشته و بعدها ابوعطا زاده شده است؟ یا او را در اثنای فتح بزرگ هند (۹۲ ق) همراه فرزند خردسالش اسیر کرده و به کوفه آورده‌اند (نک: مصطفی، ۲۱-۲۲). از آنجا که همه منابع، ابوعطا را کوفی خوانده‌اند (ابوالفرج، مرزبانی، همانجا)، می‌توان پنداشت که پدر او نیز در کوفه می‌زیسته و ابوعطا نزد او پرورش یافته است. محیط خانواده، در زبان فرزند نیز سخت اثر گذاشت، زیرا وی به عادت هندیان، نه تنها از تلفظ حروف خاص عرب، چون ع، ح، ظ، ض، بلکه از ادای درست برخی از حروف رایج در زبانهای شرقی نیز ناتوان بود (مثلاً س به جای ش، ز به جای ج، ... نک: دنباله مقاله).

گویا او تا زمانی که هنوز شهرتی نیافته بود، همچنان مولای مردی از قبیله بنی اسد به نام عنبر بن سماک بود (ابوالفرج، ۳۲۹/۱۷؛ مرزبانی، بطلیوسی، همانجا)، در روایتی آمده است که مولای او، چون دید وی پس از آزادی ثروتی به دست آورده، بار دیگر ادعای مالکیت بر وی کرد و او ناچار شد آزادی خود را دوباره باز خرد (ابوالفرج، ۳۲۷/۱۷) و آنگاه به شعری که در هجای عنبر سرود، از او انتقام گرفت (همو، ۳۲۹/۱۷؛ ابوعطا، ۱۴۰).

این نوجوان سیاه چهره زشت روی کوتاه قد سندی (مرزبانی، همانجا) که گاه گفتارش مفهوم عرب زبانان نبود (ابوالفرج، ۳۲۸/۱۷)، چنان بر لغت و شعر عرب چیره شد که به زودی در صف شاعران بزرگ زمان نشست و به بارگاه امیران اموی راه یافت، اما در دستگاه امویان دریافت که لهجه تند هندی پیوسته موجب ریشخند وی خواهد شد؛ از این رو در پی آن برآمد که به شیوه بسیاری از شاعران بزرگ عرب، راویه‌ای خوش گوی برای خود بیابد تا در بارگاه امیران اشعار او را بر خوانند. وی به این منظور، دست به دامان سلیمان بن سلیم از سپهسالاران اموی شد و در شعری بی‌تکلف، روان و سخت

صادقانه که شهرت فراوانی هم کسب کرده، از نقص زبان خود نالید و از سلیمان خواست تا غلامی خوش بیان به او هدیه کند. سلیمان غلامی بربری به نام عطا به او بخشید. بر این شعر ۱۳ بیتی ۲ قطعه دیگر نیز افزوده شد. در یکی — که از الفاظ شرم‌انگیز تهی نیست — شاعر طلب کنیزی می‌کند و در قطعه دوم، دوباره به مدح سلیمان می‌پردازد. پس از این زمان است که شاعر به ابوعطا شهرت یافته است (ابوالفرج، ۳۳۷/۱۷ - ۳۳۸؛ صفدی، ۲۹۹/۹ - ۳۰۰؛ ابوعطا، ۱۴۸ - ۱۴۹).

ابوعطا ظاهراً بیش از همه به یزید بن عمر بن هبیره وابسته بود. یزید از ۱۲۹ ق بر بصره و کوفه حکم می‌راند و سرانجام در ۱۳۲ ق در واسط به قتل رسید (زامبور، ۶۳، ۶۸). با اینهمه، چیزی از اشعار ابوعطا در ستایش یزید بر جای نمانده است. تنها یک بار می‌بینیم که یزید پس از ساختمان شهری در کنار فرات، همگان را جایزه داد، جز شاعر را. مدح گله‌آمیز شاعر موجب شد که امیر به او نیز صله‌ای بدهد (ابن قتیبه، عیون، ۱۵۲/۳؛ ابوالفرج، ۳۳۳/۱۷ - ۳۳۴؛ ابوعطا، ۱۴۲)، اما یک قطعه در مدح پدر یزید (ابن قتیبه، الشعر، ۶۵۳/۲؛ عیون، ۱۴۱/۳؛ ابوعطا، ۱۴۰) و قطعه‌ای دیگر در مدح پسر او مُنتی (ابوالفرج، ۳۳۴/۱۷؛ ابوعلی قالی، ۴۵۰؛ در مورد اختلافات روایات، نک: بخش خان، ۱۴۳) نیز در میان آثار او به چشم می‌خورد. در این میان شعری که بیش از همه شهرت یافته، همانا قطعه‌ای است که در رثای یزید سروده است (ابوتمام، ۳۳۱/۱؛ ابن قتیبه، الشعر، همانجا؛ بلاذری، ۱۴۷/۳ - ۱۴۸؛ طبری، ۴۵۶/۷).

در طی این احوال، شاعر گاه کوفه را ترک گفته و در پی صله‌های نیکوتر به جانب امیر پر قدرت و شعرسرای خراسان، نصر بن سیار می‌شتافته است (زمخشری، ۷۰۰/۳)، اما به نظر نمی‌آید که نصر به گرمی بسیار از او استقبال کرده باشد، زیرا می‌بینیم که یک بار حتی از شنیدن مدیحه او نیز سر باز می‌زند (ابوالفرج، همانجا).

به شهادت خود او (ابوالفرج، ۳۳۹/۱۷)، تنگ‌دستی بود که وی را به سوی امیر خراسان کشاند، از این رو، روایت زمخشری (همانجا) که به صله ۱۰۰۰ دیناری او و بخشیدن آن مال به دوستان اشاره دارد، چندان معقول نمی‌نماید. شاعر در رثای نصر بن سیار (د ۱۳۱ ق) نیز شعری سروده است (ابوالفرج، ۳۳۲/۱۷ - ۳۳۳، هفت بیت؛ بصری، ۲۵۲/۱).

اینک ملاحظه می‌شود که این مولای سندی، برخلاف غالب مولایان، سخت به امویان دل بسته و حتی ملاحظه می‌کنیم که یک بار در جنگی بر ضد سیه جامگان (مسوده) شرکت داشته است (ابوالفرج، ۳۳۰/۱۷؛ صفدی، همانجا؛ ابن شاکر، ۲۰۲/۱ - ۲۰۳). در نیردی دیگر که میان سپاهیان اموی و ضحاک خارجی در کوفه در گرفته بود، وی مردی را که برادرش به دست ضحاک کشته شده بود و باز از خارجیان اطاعت می‌کرد، به باد انتقاد گرفت (جاحظ، ۲۹۳/۱؛ طبری، ۳۲۰/۷ - ۳۲۱؛ نیز نک: مصطفی، ۲۵).

اما جانبداری صادقانه از امویان، در دوره تسلط عباسیان کار را بر

به جای ش؛ ذبه جای ظ؛ ذبه جای ض؛ ه به جای ع؛ ه به جای ح. نکته جالب دیگر در این روایت آن است که این شاعران هرزه‌درای اموی که هیچ کس از زخم زبانشان در امان نبود، خاصه حماد راویه، چون دیدند شاعر دچار خشم شده، به گونه‌ای وی را آرام ساختند و از خطر دشمنی و مهاجمات او گریختند.

چنین به نظر می‌آید که وی به راستی مورد احترام شاعران بوده است. یک بار شعر حماد راویه را ناپسند خواننده، خود بهتر از آن عرضه می‌کند (این روایت را حماد خود نقل کرده است، نک: ابوالفرج، ۳۳۶/۱۷). بار دیگر، در مجلس سلیمان بن مجالد (که نمی‌دانیم آیا همان فرمانده عصر عباسی است، یا کسی دیگر)، در مدیحه خویش «فضلت» را «فدلت» خواند و کس را آن جسارت نبود که از این تحریف مضحک بخندد (همو، ۳۳۸/۱۷ - ۳۳۹). حتی ابودلامه، شاعر گوی بی‌بندوبار هجاگو از پاسخ گفتن به هجای زنده‌د او رو برمی‌تابد (همو، ۲۴۰/۱۰؛ ابن ظافر، ۱۲۰؛ ابن خلکان، ۳۲۶/۲). ذوق نکته‌پرداز نویسندگان، داستان او با ابودلامه را شیرین‌تر ساخته است. گویند ابوعطا استر ابودلامه را هجو گفت، وی نیز از بیم، آن استر را فروخت و خود نیز به هجوش پرداخت (ابوالفرج، ۳۳۵/۱۷ - ۳۳۶).

نویسندگان کهن شعر او را ستوده‌اند (مثلاً نک: ابن قتیبه، همانجا) و در بدیهه‌سرایی، بی‌مانندش دانسته‌اند (ابوالفرج، ۳۳۰/۱۷). برای یکی از آثار او ابراهیم موصلی آهنگی پرداخته است (همو، ۳۲۶/۱۷). لغت‌شناسان نیز از استشهاد به شعر وی ابایی نداشته‌اند (مثلاً ابن منظور، ذیل حبیب، عهد، اتم و رها).

آنچه از آثار او باقی مانده، به راستی استوار، روان و دلنشین است و از هر گونه پیچیدگی نحوی، یا دشواری لغوی به دور است. با اینهمه، همچنانکه مصطفی (ص ۲۹) اشاره کرده، همین اندک مقدار نیز از گزند «لحن» در امان نمانده: در یک بیت (ابوعطا، ۱۴۹، سطر ۱۶)، اگر لفظ دواب را با تخفیف «ب» نخوانیم، شعر از وزن خارج می‌شود؛ قافیه یبئی دیگر (همو، ۱۴۲، سطر ۱۳) دچار اقواء است.

هیچ کس تاریخ وفات ابوعطا را ذکر نکرده است. تنها ابوالفرج (۳۲۹/۱۷ - ۳۳۰) اشاره می‌کند که وی در اواخر ایام منصور (د ۱۵۸ ق) درگذشته است.

از ابوعطا به رغم همه شهرتی که داشته، اشعار اندکی بر جای مانده است و آنچه در منابع نقل شده، مجموعاً از ۱۲۰ بیت در نمی‌گذرد. این ابیات را بلوچ نبی بخش خان سندی گرد آورده و در ۱۹۴۹ م به چاپ رسانده است (در مورد انتقاد از دیوان و کمبودهای آن، نک: مصطفی، ۲۰-۹).

مأخذ: ابن خلکان، وفیات؛ ابن شاکر کتبی، محمد، فوات الوفيات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ ابن ظافر ازدی، علی، بدائع البدایه، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ ابن عبدربه، احمد بن محمد، العقد الفرید، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ ابن قتیبه، عبد الله بن مسلم، الشعر و الشعراء، بیروت، ۱۹۶۴ م؛ همو، عیون الاخبار، بیروت، ۱۳۳۳ ق/ ۱۹۲۵ م؛ ابن منظور، لسان؛ ابوتام، حبیب بن اوس، دیوان الحماسة، شرح خطیب تبریزی، دمشق، ۱۳۳۱ ق؛

او دشوار ساخت. پیداست کسی که حتی در جنگ برضد عباسیان شرکت داشته و گویا غلامش عطا را در آن جنگ از دست داده بود (ابوالفرج، همانجا)، دیگر نمی‌توانست به آسانی در دستگاه خلفای نو رسیده، به جایی رسد. با اینهمه او نومیذ نشد و شعری اغراق‌آمیز در مدح ابوالعباس و بنی هاشم سرود و در آن به شدت تمام سروران سابق خویش را هجا گفت، اما دم او در خلیفه کم‌ذوق در نگرفت (ابن قتیبه، همان، ۶۵۴/۲؛ بلاذری، ۱۶۴/۳ - ۱۶۵؛ بیهقی، ۲۴۶).

شاعر نیز به قول ابوالفرج اصفهانی (۳۲۹/۱۷) نادانی کرد و به هجو او دست زد و «جور بنی مروان» را از «عدل بنی عباس» بهتر دانست (ابن قتیبه، بلاذری، بیهقی، همانجاها؛ ابوالفرج، ۳۳۳/۱۷). با اینهمه، شاعر اندکی بعد، دوباره به درگاه عباسیان شتافت و منصور را که از ۱۳۶ ق خلافت یافته بود، مدح گفت. منصور به او اعتنایی نکرد و چون بار دوم با مدیحه‌ای به خدمت او شتافت، خلیفه خشناک شد و اشعاری را که وی در مدح نصر بن سیار سروده بود، برایش باز خواند و او را از هرگونه پاداش مأیوس گردانید. شاعر نیز به هجو خلیفه پرداخت (همو، ۳۳۲/۱۷ - ۳۳۳).

گویی وی هرگز نتوانست خویشتن را با سیاست عباسیان همساز کند. هنگامی که منصور مردم را به پوشیدن لباس سیاه فرمان داد، شاعر نیز سیاه پوشید، اما در یک دو بیتی، هم آن جامه را به باد ریشخند گرفت و هم بیعت خود را اجباری خواند (همو، ۳۳۵/۱۷). بلاذری (۲۰۸/۳) نیز نک: طبری، ۴۹۱/۷؛ مسعودی، ۱۸۴/۶ - ۱۸۵)، دو بیت شعر، در مذمت ابومسلم، به وی نسبت داده است. راست است که این دو بیت را، بر طبق روایات مسعودی و طبری، منصور بر جنازه ابومسلم می‌خوانده، اما نظر به خشمی که شاعر از قیام عباسیان در دل داشته، البته غریب نیست که او این ابیات را سروده باشد (این دو بیت در دیوان نیامده است). از روابط ابوعطا با بزرگان آن روزگار تنها خبر دیگری که در دست است، روایت مرزبانی (همانجا) است که ۳ بیت از قول او در مدح مهدی نقل کرده که احتمالاً جعلی است (نیز نک: ابوعطا، ۱۴۱).

از روابط او با شاعران هم عصر، چند روایت شیرین در دست است. معروف‌ترین آنها، داستان اجتماع او با حماد راویه، حماد عجرد و حماد بن زبرقان و نیز بکر بن مصعب مزنی، در خدمت یحیی بن زیاد است (ابن قتیبه، همان، ۶۵۲/۲؛ ابن عبدربه، ۴۷۱/۶ - ۴۷۲؛ ابن ظافر، ۳۳ - ۳۵؛ ابن خلکان، ۲۸۲/۵ - ۲۸۳). اشخاصی که در این محفل گرد آمده‌اند، در منابع دیگر گاه متفاوتند (نک: ابوالفرج، ۳۳۰/۱۷؛ ابن ظافر، ۳۳). نکته جالب توجه در این روایت آن است که شاعر را پس از تمهیداتی فرا می‌خوانند تا لهجه سندی او را به ریشخند گیرند؛ حماد راویه، چند معما در قالب شعر برای او می‌خواند که جواب آنها، به ناچار کلماتی شامل حروف دشوار بر زبان ابوعطا می‌بود، شاعر اگر چه بی‌درنگ در بیت شعری پاسخ هر معما را می‌داد، اما هنگام تلفظ آن کلمات مورد نظر، حروف را بدین گونه ادا می‌کرد: ز به جای ج؛ س

ابوعطای سندی، دیوان (نک: ما، بخش خان)؛ ابو علی قالی، اسماعیل بن قاسم، ذیل الامالی والتوادر، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، قاهره، دارالکتب؛ بخش خان مقدمه بر دیوان ابوعطا (نک: ما، بخش خان)؛ بصری، صدرالدین، الحماسة البصریة، به کوشش مختارالدین احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۴ م؛ بطلبوسی، عبدالله بن محمد، الاقتضاب، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ بلاذری، احمد بن یحیی، انساب الاشراف، به کوشش عبدالعزیز دوری، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ بیهقی، ابراهیم بن محمد، المعاصن و المساوی، بیروت، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰ م؛ جاحظ، عمرو بن بحر، البیان و التبيين، به کوشش حسن سندویی، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ زبائور، معجم الانساب والاسرات الحاكمة، ترجمة زکی محمد حسن یک و حسن احمد محمود، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ زمخشری، محمود بن عمر، ربیع الابرار ونصوص الاخبار، به کوشش سلیم النمیمی، بغداد، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، به کوشش یوزف فان اس، بیروت، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳ م؛ طبری، تاریخ؛ مرزبانی، محمد بن عمران، معجم الشعراء، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۶۰ م؛ مسعودی، مروج الذهب، به کوشش باریه دنار، پاریس، ۱۸۷۱ م؛ نیز: Bakhsh Khan al - Sindi, B. N., "The Diwan of Abū 'Aṭh of Sind", Islamic Culture, Hyderabad-Deccan, 1949, vol. XXIII; Mustafa, H.Gh., "Abū 'Aṭh al - Sindi an Eighth Century Arabic Poet of Sindh", Islamic Culture, Hyderabad - Deccan, 1966, vol. XL (1).

آذرنائش آذرنوش

**آبوعکرمة**، زیادبن درهم (م ۱۰۷ ق / ۷۲۵ م)، از نخستین داعیان عباسی. نویسنده اخبار الدولة العباسیة (ص ۱۹۱)، او را همدانی و طبری (۴۹/۷)، به نقل از مدائنی از موالی بنی همدان خوانده است، اما بلاذری (ج محمودی، ۲۷۴/۳، ج دوری، ۱۱۴/۳) او را از موالی قریش دانسته است. وی را با نامهای ابومحمد صادق و ماهان (بلاذری، همان، ۱۱۶/۳؛ طبری، ۵۶۲/۶) و در برخی مآخذ، به لقب سراج هم خوانده‌اند (یعقوبی، ۳۰۸/۲؛ طبری، همانجا). با اینهمه درستی هیچ یک از این نسبتها و القاب دانسته نیست، زیرا که او برای پنهان داشتن هویت واقعی خود به عنوان نقیب دعوت عباسی، ناچار به تغییر نام و شهرت خود بود (نک: دنباله مقاله) و همین امر موجب شده تا برخی از مورخان گمان برند که ابومحمد صادق داعی دیگری بوده است (نک: مقدسی، ۵۹/۶، قس: ۶۰/۶). با این حال می‌توان تا اندازه‌ای به درستی نام «زیاد» که در زمره نخستین پیروان دعوت عباسی آمده (اخبار الدولة، همانجا) و مدائنی (طبری، ۴۹/۷) و بلاذری (همانجا) هم آن را نقل کرده‌اند، مطمئن بود.

ارائه گزارشی هر چند کوتاه از زندگی ابوعکرمة بسیار دشوار است، زیرا دعوت عباسی که گروههای ضد اموی مهمی در آغاز با آن مرتبط بودند، از ابتدا بسیار مخفیانه و پنهان آغاز شد و بدین سبب به سختی می‌توان گزارش روشنی از زندگی کسانی که در آن دوره نقش فعال داشتند، به دست داد.

به نوشته بلاذری (ج محمودی، همانجا)، ابوعکرمة از شیعیان کوفه ازیساران نزدیک ابوهاشم عبدالله بن محمد حنفیه بود و آنگاه که ابوهاشم با جمعی از یاران خود نزد سلیمان بن عبدالملک خلیفه اموی می‌رفت، وی از همراهان او بود (قس: ابن حبیب، ۱۷۹، که همین خبر را نقل کرده است، ولی نامی از ابوعکرمة نمی‌برد). پس از انتقال پیشوایی نهضت از ابوهاشم به محمدبن علی، ابوعکرمة از کسانی بود

که رهبری محمدبن علی را پذیرفت (دینوری، ۳۳۲) و نام او جزء نخستین گروه از پیروان کوفی دعوت، ثبت شد (اخبار الدولة، همانجا). محمدبن علی که سال ۱۰۰ ق / ۷۱۸ م را برای آغاز تبلیغ قرار داده بود، ابوعکرمة را با یکی دو تن دیگر از طرفداران خود به خراسان که جراح بن عبدالله حکمی در آنجا فرمان می‌راند، گسیل داشت و میسر را به سرپرستی داعیان برگماشت. ورود ابوعکرمة به خراسان می‌بایست پیش از رمضان سال ۱۰۰ بوده باشد، زیرا حکمرانی جراح بر خراسان تا رمضان همان سال ادامه یافت (نک: طبری، ۵۵۸/۶). ابوعکرمة و دیگر نقیبان به تبلیغ دعوت در شهرهای خراسان مشغول بودند و پس از آن نزد میسر به بازگشتند و نامه‌هایی را که پیروان عباسیان در خراسان به محمدبن علی نوشته بودند، به وی تسلیم کردند (یعقوبی، همانجا؛ طبری، ۵۶۲/۶؛ نیز نک: بلاذری، ج دوری، ۱۱۵/۳).

انتخاب نقیبان دوازده گانه در خراسان را نیز به ابوعکرمة نسبت داده‌اند (طبری، همانجا)، اما بنابر گزارش دیگری (اخبار الدولة، ۲۱۳ - ۲۱۸)، این نقیبان را بکیرین ماهان پس از حکومت یافتن اسد بن عبدالله قسری بر خراسان برگزیده است (نک: همان، ۲۰۸). گزارش دینوری (ص ۳۳۳) درباره ورود ابوعکرمة به خراسان مربوط است به دوران حکمرانی سعید بن عبدالعزیز بن حکم که در ۱۰۲ ق / ۷۲۰ م بر خراسان حکومت یافت (ابن اثیر، ۹۰/۵). بنابر این می‌توان احتمال داد که ابوعکرمة در این ایام دوباره به خراسان رفته باشد. طبری (۶۱۶/۶ - ۶۱۷) نیز در ذیل وقایع سال ۱۰۲ ق درباره اینکه میسر فرستادگانی به خراسان گسیل داشت، گزارش داده است. ابوعکرمة و دیگر نقیبان در شهرهای خراسان در جامه بازرگانان می‌گشتند و برای امام عباسی و قیام برضد خلافت اموی تبلیغ می‌کردند. بدین سان بسیاری از خراسانیان بدیشان پیوستند. چون این اخبار به حاکم اموی خراسان رسید و آنان را خواست، ابوعکرمة و یارانش ارتباط خود را با دعوت عباسی انکار کردند و خود را بازرگانانی نامیدند که برای تجارت به خراسان آمده‌اند. با اینهمه چون آزاد شدند، تا ۲ سال بعد نیز به تبلیغ ادامه دادند (دینوری، طبری، همانجا).

طبری (۱۵/۷) در ذیل وقایع سال ۱۰۴ ق از بازگشت مجدد ابوعکرمة و برخی از پیروان دعوت به نزد محمدبن علی در شام خبر داده است؛ نیز گفته‌اند که محمدبن علی فرزندش ابوالعباس را که به تازگی متولد شده بود، به آنان نشان داد (دینوری، همانجا؛ مقدسی، ۵۹/۶).

در ۱۰۵ ق بکیرین ماهان از سوی محمدبن علی به سرپرستی داعیان گمارده شد (طبری، ۲۶/۷). محمدبن علی همچنین ابوعکرمة را با دیگر نقیبان به خراسان گسیل داشت و به او امر کرد تا در فرمان بکیر باشد و کثیبه خود را به ابومحمد تغییر دهد و هیچ گاه نام امام را به صراحت نبرد و تنها برای خاندان پیامبر (ص) تبلیغ کند. ضمناً او را از غالب نامی که خود را از دوستداران بنی فاطمه (ع) می‌خواند، سخت

مقدسی، مطهر بن طاهر، *الیه و التاریخ*، به کوشش کلان هوار، پاریس، ۱۹۱۶م؛ یعقوبی، احمد بن اسحاق، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۶۰م. علی بهرامیان

### أَبُو الْعَلَاءِ بْنِ زُهْرٍ، نَكَا: ابْنُ زَهْرٍ.

أَبُو الْعَلَاءِ بَهْشْتِي، علاء الدین محمد بن احمد بیهقی اسفراینی، معروف به فخر خراسان (د ۷۴۹ ق / ۱۳۴۸ م)، فقیه و ریاضی دان. نام او را احمد بن محمد و محمد بن محمد و لقبش را شمس الدین و فخر الدین نیز گفته اند. از سرگذشت او آگاهی نداریم و درباره دوران زندگانی او نیز میان محققان اختلاف نظر شدید دیده می شود. برخی او را متعلق به سده های ۹ و ۱۰ ق / ۱۵ و ۱۶ م شمرده اند (مدرس، ۲۴۴ - ۲۴۵؛ آستان قدس، ۱۵۹/۸؛ GAL, S, II/650؛ GAL, I/293, 470, II/273؛ 850, II/294-295).

درباره ابوالعلاء بهشتی پژوهش چندانی صورت نگرفته است. از شرحی که خود وی بر کتاب *تجريد الا اعتقاد* خواجه نصیر الدین طوسی نوشته، معلوم می شود که شیعه امامی بوده است. وی در دیباجة این شرح از نظام الملة والدین امیر ابوالرضا شیخ محمد بن امیر منصور ناصر الدین اقبوفا بتکجی اسفراینی - که ظاهر آدر آن دوران حاکم این شهر بوده است - یاد می کند (گ ۴۸؛ نیز نک: آقا بزرگ، ۲۱۴/۴؛ مدرس، ۲۴۵؛ شورا، ۵۶۶/۱۹ - ۵۶۷).  
آلار:

۱. رسالة فی الحساب والجبر والمقابلة. این رساله شامل دو مقاله، یکی در حساب و دیگری در جبر و مقابله است. هدف ابوالعلاء از تألیف این رساله، بیشتر رفع نیاز فقیهان در مسائل مربوط به ارث و غیر آن بوده است. مؤلف در دیباجة گوید: این رساله شامل حداقل مطالبی است که فقیه باید از حساب و جبر و مقابله بداند. به همین مناسبت، این رساله، ما لا ید للفقیه فی الحساب والجبر والمقابلة نیز نامیده شده است. برخی به خطا این دو عنوان را متعلق به دو رساله مستقل از یکدیگر شمرده اند. این اثر به نام رساله بهشتیه نیز خوانده شده است. ملک محمد بن سلطان حسین اصفهانی (سده ۱۰ ق) شرحی به زبان عربی بر این رساله نوشته است (آقا بزرگ، ۸۶/۵؛ شورا، ۱۵۲/۱۹، ۵۶۵ - ۵۶۶؛ GAL, S, II/295؛ GAL, II/273). شماری از نسخه های خطی این رساله در کتابخانه های شماره ۱ مجلس شورای اسلامی، آستان قدس، دانشکده ادبیات تهران و دانشکده الهیات تهران نگهداری می شود (شورا، ۵۶۵/۱۹ - ۵۶۶؛ آستان قدس، همانجا؛ دانش پژوه، ۲۰۸؛ الهیات، ۳۰۰/۱ - ۳۰۱).

۲. الفوائد الخراسانية فی شرح الفرائض السراجية. الفرائض السراجية تألیف سراج الدین محمد بن محمود بن عبدالرشید سجاوندی حنفی (سده ۶ ق / ۱۲ م) کتابی مشهور در تقسیم ارث است و شرحهای بسیار بر آن نوشته شده است (نک: حاجی خلیفه، ۱۲۴۷/۲). برخی از نسخه های خطی شرح ابوالعلاء در ایندیا افسس، اوسالا، پترزبورگ و

برخیز داشت و بر پیشرفت امر دعوت در خراسان تأکید کرد (اخبارالدولة، ۲۰۳ - ۲۰۴؛ نیز نک: طبری، ۴۹/۷؛ بلاذری، همان، ۱۱۶/۳).

بر اساس روایت دینوری (ص ۳۳۴) بکیر بن ماهان در زمان محمد بن علی در گذشت و کار سرپرستی داعیان برعهده داماد او ابوسلمه خلال (ه م) قرار گرفت. محمد بن علی به ابوعکرمة و دیگر نقیبان در خراسان نامه نوشت و آنان را به فرمان برداری از ابوسلمه فرا خواند، اما برپایه گزارشهای دیگری بکیر بن ماهان در زمان ابراهیم امام در گذشت (نک: اخبارالدولة، ۲۴۰ به بعد؛ طبری، ۳۲۹/۷).

به روایت طبری، ابوعکرمة و یکی دیگر از داعیان بار دیگر در ۱۰۷ ق به سوی خراسان که اینک اسد بن عبدالله قسری بر آن حکمرانی یافته بود، بازگشتند (۴۰/۷)، در این روایت ابوعکرمة و ابومحمد صادق با او عطفی که میان آن دو آمده، ظاهر آدر تن پنداشته شده اند، اما به ظن قوی خطای ناسخان یا اشتباه چاپی است. قس: ابوعکرمة در خراسان در کار تبلیغ بود و گویا از بذل مال برای پیشرفت دعوت دریغ نمی کرد. در این زمان، همان غالب که در ابر شهر (ه م) بود و محمد بن علی او را از یاران و پیروان امام محمد باقر (ع) می خواند و بر قول اهل کوفه، آل علی (ع) را بر آل عباس تفضیل می نهاد، به نزد او آمد و میان ایشان بر سر تفضیل آل علی (ع) بر آل عباس بحث روی داد، اما غالب سرانجام ابوعکرمة را ترک کرد. وجود اینگونه اختلافات بین جناحهای مخالف خلافت اموی، نشان دهنده دشواریهایی است که عباسیان در آغاز کار دعوت با آن روبه رو بودند و برخلاف آنچه به نظر می رسد که سخن بر سر خلافت آل علی (ع) و آل عباس پس از امویان، در اواخر ایام اموی و به روزگار پیروزی عباسیان مطرح شده، این روایت می نمایاند که دست کم میان نخستین داعیان برجسته ضد اموی، بحث بر سر خلافت آل علی (ع) و بنی عباس وجود داشته است. به هر حال، چون بار دیگر فعالیتهای ابوعکرمة بر حاکم خراسان، اسد بن عبدالله فاش شد، او و دیگر یارانش را دستگیر کرد. ابوعکرمة باز خود را تاجر نامید و آن اتهامات را رد کرد. اسد او را رها ساخت، بدان شرط که از خراسان بیرون برود، اما او بار دیگر به تبلیغ ادامه داد تا آنکه دوباره دستگیرش کردند و به نزد اسد بردند. ابوعکرمة این بار هم خواست بهانه جویی کند و یکی از همراهان او نیز با حاکم درشتی کرد. اسد بن عبدالله دستور داد تا او و ۱۰ تن دیگر از همراهانش را دست و پای بریدند و پیکرشان را بر دار کشیدند (بلاذری، دینوری، همانجا؛ طبری، ۴۰/۷، ۵۰).

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن حبیب، محمد، «اسماء المغتالین»، نوادر المخطوطات، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۴م. شد ۶؛ اخبارالدولة العباسية، به کوشش عبدالعزیز دوری و عبدالجبار مطلی، بیروت، ۱۹۷۱م؛ بلاذری، احمد بن یحیی، انساب الاشراف، به کوشش عبدالعزیز دوری، بیروت، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸م؛ همو، همان، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۷ ق / ۱۹۷۷م؛ دینوری، احمد بن داوود، الأخبار الطوال، به کوشش عبدالمتعم عامر، قاهره، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۵۹م؛ طبری، تاریخ؛

قاهره نگهداری می‌شود (نک: GAL, I/470; GAL, S, I/650).

۳. شرح القصيدة الطنطراية. این قصیده از احمد بن عبدالرزاق طنطرا نی است و در ستایش نظام‌الملک سروده شده است. نسخه‌های خطی این شرح در برلین و پاریس نگهداری می‌شود (آلوارت، VI/594؛ دوسلان، I/224).

۴. المآب فی شرح الآداب. این اثر در شرح آداب البعث محمد بن اشرف حسینی سمرقندی نوشته شده است. برخی از نسخه‌های خطی آن در آستان قدس، برلین، پاریس و لیدن نگهداری می‌شود (آستان قدس ف، ۴۸۹؛ آلوارت، IV/526؛ بلوشه، 229؛ ورهوه، 291).

۵. تفرد الاعتماد فی شرح تجرید الاعتقاد. ابوالعلاء این شرح را در ربیع‌الاول ۷۴۱ ق/ ۱۳۴۰ م در اسقرا نی به پایان رسانده است. نسخه‌هایی از این شرح در کتابخانه‌های مجلس و آستان قدس نگهداری می‌شود (شورا، ۵۶۷/۱۹؛ آستان قدس ف، ۶۲۹؛ نیز نک: آقا بزرگ، ۲۱۴/۴؛ مدرس، ۲۴۵).

مآخذ: آستان قدس، فهرست؛ آستان قدس ف، فهرست؛ آقا بزرگ، الذریعة؛ ابوالعلاء بهشتی، محمد بن احمد، تفرد الاعتماد فی شرح تجرید الاعتقاد، نسخه خطی آستان قدس، شد ۱۵۱۰۹؛ الهیات تهران، خطی؛ حاجی خلیفه، کشف؛ دانش‌پژوه، محمدتقی، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه دانشگاه ادبیات تهران، تهران، ۱۳۳۹؛ ش: شورا، خطی؛ مدرس رضوی، محمدتقی، احوال و آثار... محمد بن محمد بن الحسن الطوسی، تهران، ۱۳۳۴؛ نیز:

Ahlwardt; Blocher; De Slane; GAL; GAL, S; Voorhoeve.  
محمدعلی مولوی

ابوالعلاء شوشتری، از شاعران دوره سامانی که نام او به صورت ابوالعلاء نیز ذکر شده است. از ابوالعلاء در تذکرها یادی نشده و از زندگانی او چیزی دانسته نیست، جز آنکه بنابر نسبتش احتمالاً از مردم شوشتر بوده است.

در منابع موجود نخستین جایی که در آن نامی از ابوالعلاء برده شده، قصیده‌ای از منوچهری (د ۴۳۲ ق/ ۱۰۴۱ م) است که وی در آن ضمن برشمردن سخنگویان و حکیمان پیش از خود، ابوالعلاء را در زمره شاعران معروف همچون ابوالعباس ربیعانی، بوسلیک گرگانی و بوالمثل آورده است (ص ۱۴۰). این شاعران همگی متعلق به نیمه دوم سده ۳ تا اواسط سده ۴ ق بوده‌اند و بر این اساس و با توجه به زبان و سبک ابیات بازمانده از ابوالعلاء می‌توان احتمال داد که وی در اواسط یا اواخر سده ۴ ق می‌زیسته است و اشاره‌ای که منوچهری به نام او در کنار شاعران بزرگ آن روزگار کرده است، حکایت از شهرت و اهمیت او دارد.

آنچه تاکنون از اشعار ابوالعلاء به دست آمده، نزدیک به ۱۰ بیت است که در لغت‌فهرس اسدی طوسی (نک: ج اقبال، ۲۷ - ۲۸، ۴۵۰-۴۵۱، ج دبیر سیاقی، ۸-۹) و ترجمان البلاغة رادویانی (ص ۴۹، ۷۴، ۸۵) و حدائق السحر و طواط (ص ۷۰) نقل شده است. اما همین مقدار اندک، نمودار قدرت و مهارت ابوالعلاء در خلق تشبیهات و مضامین نو و تصاویر شعری است و از لحاظ شیوه بیان و نوع مضمون

و موضوع، تازه و بدیع است. سعید نفیسی براساس قطعه هجوآمیزی از ابوالعلاء که در لغت‌فهرس اسدی طوسی (ج اقبال، همانجا) نقل شده، وی را نخستین شاعر هزل‌گو و پیشوای هزل‌گویان دوره بعد دانسته است (ص ۲۶۷-۲۶۸). دو بیت دیگر از اشعار او که در صنعت معما در کتاب و طواط (همانجا) آمده، ظاهراً کهن‌ترین معما در زبان فارسی است (نفیسی، همانجا).

به گفته رادویانی، ابوالعلاء کتابی در عروض به زبان فارسی داشته که وی آن را دیده بوده است (ص ۲). از این رو ابوالعلاء را می‌توان از نخستین مؤلفان اینگونه آثار به زبان فارسی دانست (صفا، ۴۳۹/۱).

مآخذ: اسدی طوسی، لغت‌فهرس، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۹؛ ش: همو، همان، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۶؛ ش: رادویانی، محمد بن عمر، ترجمان البلاغة، به کوشش احمد آتش، استانبول، ۱۹۴۹؛ صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۳؛ ش: منوچهری، احمد بن قوص، دیوان، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۶۳؛ ش: نفیسی، سعید، «ابوالعلاء شوشتری»، شرق، تهران، ۱۳۱۰؛ دوره اول، شد ۵؛ و طواط، رشیدالدین محمد عمری، حدائق السحر فی دقایق الشعر، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۰۸؛ ش.

محمد عبدعلی

ابوالعلاء عطاء بن یعقوب غزنوی رازی، ملقب به ناکوک (۴۹۱ ق/ ۹۸: ۱ م)، ادیب و شاعر ذواللسانین و دبیر دوره دوم روزگار غزنویان، عنوان عمید که بعضی از تذکرها به او داده‌اند، حکایت از مقام دیوانی او دارد (عوفی، ۱۲۲/۱-۱۲۳؛ اوحدی، ۶۸۵). از تاریخ تولد و احوال زندگی او اطلاعی در دست نیست، جز آنکه وی در پی برکناری از منصب دبیری به دستور سلطان ابراهیم بن مسعود (حک ۴۵۱-۴۹۲ ق) به زندان لاهور افتاد و ۸ سال را در بند گذراند (عوفی، همانجا). اینکه هدایت وفات او را در ۴۷۱ ق نوشته است (۸۷۳/۱)، ظاهراً تحریف رقم ۴۹۱ است.

ابوالعلاء با شاعران دربار غزنوی از جمله مسعود سعد سلمان (د ۵۱۵ ق) و ابوالفرج رونی آشنایی داشت (اوحدی، ۶۸۶؛ هدایت، همانجا) و از اشارات ستایش آمیزی که مسعود سعد در اشعار خود به او کرده و از ابیاتی که در رثای او سروده (ص ۳۶۷، ۶۰۳)، برمی‌آید که روابط میان آن دو بسیار دوستانه بوده است.

ابوالعلاء به دو زبان فارسی و عربی شعر می‌گفته و نمونه‌هایی از سروده‌های او در تذکرها و کتب تراجم دیده می‌شود (نک: باخرزی، ۹۴۱/۲-۹۴۳؛ یاقوت، ۱۷۷/۱۱-۱۸۱؛ عوفی، ۱۲۲/۱-۱۲۵؛ هدایت، ۸۷۳-۸۷۶). عوفی (۱۲۲/۱) و یاقوت (۱۷۲-۱۷۱/۱۱) از دیوانهای فارسی و عربی او یاد کرده‌اند که در شرق و غرب عالم اسلامی خواستاران بسیار داشته است. وی در ترسل توانایی خاص داشته و در یکی از نامه‌های خود که یاقوت (۱۷۳-۱۷۲/۱۱) بخشی از آن را نقل کرده است، مدوح و مخاطب را با الفاظ و اصطلاحات علم نحو مدح و ثنا گفته و قدرت و تبخر خود را در ادای مطالب به صورت مصنوع و مزین ابراز داشته است.

دو اثر به ابوالعلاء منسوب است:



موزه بریتانیا، شه ۲۹۴۶: شورا، خطی، صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۳؛ شه، حماسه‌سرایی در ایران، تهران، ۱۳۶۳؛ عوفی، محمد، تذکره لیاب الالباب، با تعلیقات محمد قزوینی، تهران، ۱۳۶۱؛ فردوسی، شاهنامه، به کوشش زول مول، تهران، ۱۳۴۵؛ مرکزی، میکرو فیلمها؛ مسعود سعد سلمان، دیوان، به کوشش رشید یاسمی، تهران، ۱۳۱۸؛ هدایت، رضاقلی خان، مجمع الفصحا، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۹؛ یاقوت، ادبای نیز؛

Blochet, E., *Catalogue des manuscrits persans*, Paris, 1928; Ethé, H., *Catalogue of the Persian Turkish Hindūstānī and Pushtū Manuscripts in the Bodleian Library*, Oxford, 1889; Jules Mohl, M., introd. *Le Livre des Rois*, Paris, 1838; Rieu, Ch., *Supplement to the Catalogue of the Persian Manuscripts*, London, 1895.

حبیبه دانش‌آموز

**ابوالعلاء گنجوی**، نظام‌الدین محمود (د ۵۵۴/ق ۱۱۵۹م)، از شعرای پارسی‌گوی و ستایشگر شروانشاه منوچهر بن فریدون. اودر گنجه به دنیا آمد و ظاهراً روزگار جوانی خود را در همانجا گذراند. ابوالعلاء در ۴۴ سالگی به شروان رفت (فصیح، ۲۶۶/۲) و به دربار منوچهر شروانشاه راه یافت. سلطان شعر دوست بود و فضلار را محترم می‌شمرد و ابوالعلاء در دربار او عنوان ملک الشعرایی یافت (دولتشاه، ۵۷-۵۸). در این زمان افضل‌الدین خاقانی و فلکی شروانی از شاگردان ابوالعلاء بودند و هر دو به وسیله او به دربار شروانشاه راه یافتند (همو، ۵۷؛ رازی، ۲۹۹/۳؛ کازرونی، ۳۳؛ اوحدی، ۳۱). ابوالعلاء به استعداد خاقانی پی برد و به اودلبستگی خاص یافت و دختر خود را به عقد وی درآورد (حمدالله، ۷۲۲-۷۲۳؛ علیشیر، ۳۲۹؛ رازی، ۳۰۰/۳) و تخلص خاقانی را برای او برگزید (حمدالله، دولتشاه، همانجاها)، ولی پس از چندی میان استاد و شاگرد اختلاف افتاد و عناد پدید آمد و به هجو یکدیگر پرداختند (نک: خاقانی، تحفه العراقین، ۲۳۵-۲۳۷، دیوان، ۳۸؛ علیشیر، ۳۲۸-۳۲۹؛ دولتشاه، همانجا؛ اوحدی، ۳۱-۳۲). اوحدی ریشه این اختلافات را سخن‌چینی و فتنه‌انگیزی دیگران دانسته است (ص ۳۱)، اما برخی دیگر، غرور و نخوت خاقانی را موجب این امر می‌دانند (دولتشاه، همانجا؛ آذر بیگدلی، ۵۲-۵۳). خاقانی در دو قصیده از دسیسه‌چینیهای ابوالعلاء و حاسدان خود سخن گفته است (نک: دیوان، ۳۷-۳۹، ۳۴۶-۳۵۰) و به نظر می‌رسد که حبس اول وی در نتیجه همین اتهامات و دسیسه‌ها بوده باشد. وی در یکی از قصایدش به حبس خود اشاره کرده و ابوالعلاء را موجب این گرفتاری دانسته است (نک: همانجا). خاقانی در مقابله با رفتار ابوالعلاء ساکت نشست و اتهاماتی را بر وی وارد ساخت و ظاهراً با استفاده از گرایشهای شیعی ابوالعلاء (نک: شعاع شیرازی، ۷۰۶-۷۰۹)، وی را منتسب به اسماعیلیان و پیرو حسن صباح قلمداد کرد (تحفه العراقین، ۲۳۵-۲۳۷). ظاهراً اینگونه اتهامات پیامدهای ناگواری در پی داشته است و ابوالعلاء در یکی از قصاید خود (شعاع شیرازی، همانجا)، سعی فراوان در رد این اتهامات دارد. با وجود شهرت و جایگاه ویژه‌ای که ابوالعلاء در اران و دربار

۱. برزنامه، که منظومه‌ای است حماسی در سرگذشت برزو پسر سهراب و در واقع مجموعه‌ای است از افسانه‌های مربوط به خاندان رستم که فردوسی به آنها نپرداخته و ظاهراً ابوالعلاء این منظومه را به عنوان ذیلی بر شاهنامه در نظر داشته است (ژول مول، ۱/64). برزنامه با بخشی از داستان سهراب، بدان سان که در شاهنامه آمده است، آغاز می‌شود و در برخی موارد ابیاتی از شاهنامه را با اندک تفاوتی در بردارد. این منظومه کلامی نسبتاً پخته و استوار دارد و سبک آن نزدیک به شیوه فردوسی است و تاحدودی از تأثیر عناصر فرهنگ و زبان عربی برکنار مانده است (صفا، حماسه سرایی، ۳۰۳، ۳۰۷-۳۱۰). برخلاف بیشتر آثار مشابه که در سده ۶ق و پس از آن پدید آمده‌اند، در این اثر اصل روایات و داستانها نزدیک به صورت اولیه باقی مانده است. از این کیفیات و نیز از ویژگیهای سبکی این اثر (نک: همان، ۳۰۷-۳۰۸). برمی‌آید که زمان نظم آن نباید بعد از سده ۵ یا اوایل سده ۶ باشد (ژول مول، ۱/66) و با اینکه در هیچ یک از منابع نامی از سراینده برزنامه در میان نیست، اما امروز با استناد به گفته آنکتیل دوپرون<sup>۱</sup> و براساس نسخه‌ای که او در دست داشته است (نک: صفا، تاریخ ادبیات، ۴۷۸/۲)، آن را از آثار ابوالعلاء شمرده‌اند. از برزنامه دو نسخه خطی در کتابخانه ملی پاریس هست که یکی از آن دو دارای ۶۰۰۰ بیت بوده که ۳۰۰۰ بیت از پایان نسخه افتاده است (پلوشه، III/15,16). نسخه‌های دیگری از این اثر در کتابخانه بادلیان و نیز در کتابخانه مجلس موجود است (اته، ۱/456؛ شورا، ۳۹/۱۱). بخشهایی از این منظومه جداگانه چاپ شده است. بخشی را که درباره یکی از شکارهای برزوست، گژه‌گارتین<sup>۲</sup> چاپ و ترجمه کرده است و سپس فولرس<sup>۳</sup> و دوساسی<sup>۴</sup> آن بخش را دوباره به چاپ رسانده‌اند (ژول مول، ۱/67). قسمتی دیگر از برزنامه با عنوان «سوسن نامه» به کوشش ماکان<sup>۵</sup> به ضمیمه شاهنامه طبع خود او آورده شده است. این ضمیمه بخشی دیگر از برزنامه را نیز که در بعضی از نسخه‌های شاهنامه راه یافته بود، در بردارد (صفا، همانجا).

۲. بیژن‌نامه، که داستانی منظوم در احوال بیژن پسر گیو، پهلوان ایرانی است و بسیاری از ابیات آن از داستان بیژن و منیژه فردوسی برگرفته شده است (مثلاً نک: بیژن‌نامه، گ ۴ الف، ۱۵ الف، ۲۶ ب، ۴۹ ب؛ قس: فردوسی، ۱۴۹/۳، ۱۶۰، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۹۸). نسخه‌ای از این اثر بدون نام سراینده در موزه بریتانیا موجود است (ریو، شه 199؛ مرکزی، شه ۱۵۰۰). از اشاره‌ای که شاعر در آخرین بیت آن به اثر دیگرش، برزنامه می‌کند، معلوم می‌شود که این دو اثر از یک شاعر است (نیز: نک: ریو، 133-132؛ صفا، حماسه سرایی، ۳۱۶-۳۱۷).

مأخذ: اوحدی یلانی، محمد بن معین‌الدین، عرفات العاشقین، نسخه خطی ملک، شه ۵۳۲۴؛ باخرزی، علی بن حسن، دیمه القصر و عصره اهل العصر، به کوشش محمد تونجی، بیروت، ۱۳۹۱ق؛ بیژن‌نامه، منسوب به ابوالعلاء عطاء بن یعقوب، نسخه خطی

درس می‌خوانده و آنچه ابوالعلاء املا می‌کرده، می‌نوشته است (ابن عدیم، «الانصاف»، ۴۹۳ - ۴۹۸، ۵۱۱ - ۵۱۲).

ابوالعلاء در ۴ سالگی دچار آبله شد و در اثر آن چشم راستش از پرده‌ای سپید پوشیده شد و چشم چپش به کلی گود افتاد و وی بینایی را از دست داد؛ چهره‌اش نیز آبله گون شد. گفته می‌شود که ابوالعلاء بیکری نحیف داشته است (همان، ۵۱۴).

ابوالعلاء نخست قرآن را، به چندین روایت، نزد چند تن از شیوخ زمانش فراگرفت، لغت و نحو را نیز نزد پدر خود و نیز ابوبکر محمد بن مسعود بن قُرج نحوی آموخت، در نوجوانی به حلب رفت و در آنجا نزد محمد بن عبدالله بن سعد نحوی، راوی اشعار متنبی (د ۳۵۴ ق / ۹۶۵ م) آموزش دید و احتمالاً همین برخورد با اشعار متنبی انگیزه وی شد که بعدها از ستایشگران متنبی و شارح اشعار او شود. وی حدیث را نیز نزد پدر، جد و برادر خود ابوالمجد و چند تن دیگر آموخته بود (همان، ۵۱۴ - ۵۱۷). همچنین گفته می‌شود که ادب و لغت را نزد چند تن از شاگردان ابن خالویه (د ۳۷۰ ق) فرا گرفته بود. ابوالعلاء در پی آموختن بیشتر، سفری به طرابلس شام کرد و از کتابخانه‌های آنجا بهره گرفت. وی بر سر راه خود از شهر لاذقیه نیز گذر کرد و در آنجا در «دیر فاروس» به راهبی برخورد که با دانشهای یونانی آشنایی داشت و ابوالعلاء از وی سخنان و عقاید فیلسوفان یونان را شنید که گویا در اندیشه او اثر نهاد و انگیزه برخی از عقاید انحرافی وی در اشعارش شد (قفطی، ۴۹/۱).

ابوالعلاء در ۳۹۸ ق راهی بغداد شد و در ۳۹۹ ق به آنجا رسید و یک سال و ۷ ماه در آن شهر ماند. گفته می‌شود که انگیزه سفر وی به بغداد شکایت بردن از بعضی نواب حلب بوده که به وقف موروثی او دست درازی کرده بودند (ابن عدیم، همان، ۵۱۶؛ قفطی، ۵۰/۱). اما ظاهراً قصد واقعی ابوالعلاء از سفر به بغداد فراگیری بیشتر دانشهای ادبی و به ویژه دستیابی به کتابخانه بزرگ آنجا بوده که سرپرستی آن را عبدالسلام بصری، معروف به واجکا (د ۴۰۵ ق) برعهده داشته است. گفته می‌شود که وی همچنین از بزرگان بغداد برای رفع دست اندازی به موقوفه خود یاری خواسته، اما نتیجه‌ای نگرفته بود. اکنون حقیقت امر را می‌توان در گفتار خود ابوالعلاء جست و جو کرد: وی از یک سو، در نامه‌ای که پس از آگاهی از مرگ مادرش، از بغداد به دایی خود، ابوالقاسم علی می‌نویسد، می‌گوید که وی گمان می‌کرده است که بتواند در بغداد بماند، زیرا در آنجا علم را بیشتر از سنگریزه‌ها در مناسک عقبه یافته است. سپس از مردمان بغداد به نیکی یاد می‌کند و مهربانیها و خوشرفتاریهای ایشان با خودش را می‌ستاید، اما از سوی دیگر، می‌افزاید که برای طلب ادب یا مال از اهل بغداد به آنجا نرفته است، زیرا از ۲۰ سالگی، دیگر نیازی به آموختن از یک عراقی یا شامی نداشته، بلکه آنچه وی را به سوی بغداد کشانده، کتابخانه آنجا بوده است (ابوالعلاء، رسائل مع شرحها، ۶۷، ۷۴، ۷۶، ۷۸). وی در نامه دیگری که برای اهالی معرة النعمان فرستاده، ولی به دست ایشان

شروانشاه داشته، بیش از چند قطعه و قصیده از وی برجای نمانده است (رازی، ۳۰۱/۳ - ۳۰۲؛ شعاع شیرازی، ۷۰۵ - ۷۰۹، ۷۱۱ - ۷۱۳). ظاهراً وی اشعار فراوان و دیوانی داشته که از میان رفته است، زیرا رازی (۳۰۰/۳) به کثرت روایت از اشعار او اشاره کرده، ولی هدایت (۱۹۹/۱) و آذر بیگدلی (ص ۵۳) به اندک بودن اشعار او اشاره دارند.

در هیچ یک از منابع معتبر سخنی از سال وفات ابوالعلاء به میان نیامده است، اما آزادانی در «شاهد صادق» وفات او را در ۵۵۴ ق آورده (ص ۲۷) و در نسخه‌ای از تذکرة‌ای بی‌آغاز و انجام که در دست شعاع الملک شیرازی (ص ۷۰۶) بوده، مرگ او در ۵۷۱ ق ذکر شده است، ولی تاریخی که در «شاهد صادق» آمده، درست‌تر به نظر می‌رسد. مأخذ: آذر بیگدلی، لطفعلی، آتشکده، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ آزادانی اصفهانی، محمدصادق بن محمد صالح، «شاهد صادق»، یادگار، ۱۳۲۴ ش، ص ۲؛ شمس‌الدین وحیدی یلانی، محمد بن معین الدین، عرفات العاشقین، نسخه خطی کتابخانه ملک، ش ۵۳۲۴؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ خاقانی شروانی، تحفة العراقین، به کوشش یحیی قریب، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ همو، دیوان، به کوشش ضیاءالدین سجادی، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ دولتشاه سمرقندی، تذکرة الشعراء، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ رازی، امین احمد، هفت اقلیم، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ شعاع شیرازی، محمدحسین، «ابوالعلاء گنجوی»، ارمغان، ۱۳۱۲ ش، ص ۱۴؛ عیشی‌نوایی، مجالس النفاث، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ فصیح خوانی، احمد بن محمد، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰ ش؛ کازرونی، ابوالقاسم بن ابی‌حامد، سلم السموات، به کوشش یحیی قریب، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ هدایت، رضاقلی، مجمع النصوص، به کوشش مظفر مصفا، تهران، ۱۳۶۶ ش. علی میرانصاری

ابوالعلاء مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ، نکه: آل‌حسول.

ابوالعلاء مَعْرِي، احمد بن عبدالله بن سلیمان تنوخ (۲۷ ربیع‌الاول ۳۶۳ - ۴۴۹ ق / ۲۶ دسامبر ۹۷۳ - ۱۰۵۷ م)، شاعر و اندیشمند برجسته نایب‌ای عرب، هر چند او زندگانی پرماجرایی نداشته و بیشتر عمر خود را در کناره‌گیری از مردم و گوشه‌نشینی گذرانده است، اما آگاهی ما از زندگانی او اندک نیست.

ابوالعلاء در معرة النعمان، شهر کوچکی میان حلب و حماه، زاده شد. نیاکان وی همه از شخصیت‌های برجسته و سرشناس به شمار می‌رفته‌اند و اکثر آنان اهل حدیث و ادب و نیز قاضیان معرة النعمان بوده‌اند. پدرش (د ۳۹۵ ق / ۱۰۰۵ م) ادیب، لغوی و شاعر بوده است. وی ۳ پسر به نامهای ابوالمجد محمد بن عبدالله، ابوالعلاء و ابوالهثیم عبدالواحد داشته است. ابوالهثیم (د ۴۰۵ ق / ۱۰۱۴ م) شعر نغز می‌سروده و ابوالعلاء راوی و گردآورنده اشعار برای پسرش ابونصر زید بن عبدالواحد (د ۴۴۲ ق / ۱۰۵۰ م) بوده است. برادر مهتر ابوالعلاء، ابوالمجد (د ۴۳۰ ق / ۱۰۳۹ م) دو پسر به نامهای ابومحمد عبدالله و ابوالحسن علی داشته است. ابومحمد در ۴۴۳ ق قاضی معرة النعمان بوده و دیوان شعر و رسائلی نیز داشته است. ابوالحسن نیز در همان شهر و حماه قاضی بوده است. وی نزد عمویش ابوالعلاء

تحریف نوشته او از سوی دیگران. در آنجا گفته می‌شود که ابوالعلاء «نعمتی بسیار داشت و بندگان و کارگزاران فراوان، و خود همه شهر او را چون بندگان بودند»، درست این است که می‌افزاید «خود، طریق زهد پیش گرفته بود، گلیمی پوشیده و در خانه نشسته، نیم من نان جوین راتبه کرده، و جز آن هیچ نخورد» (ص ۱۸). درباره استغنائی ابوالعلاء گفته می‌شود که المستنصر بالله، خلیفه فاطمی مصر (د ۴۸۷ ق)، مال حاللی از بیت المال به ابوالعلاء بخشید، اما وی نپذیرفت و در شعری گفت که او ارزاق را طلب نمی‌کند، زیرا خدا رزقش را به وی می‌رساند و وی می‌داند که اگر قوتی به او داده می‌شود، آن نیز بیشتر از حق اوست (صفدی، ۹۹/۷). همچنین آمده است که ابونصر هبة الله بن موسی المؤید فی الدین، داعی الدعاة فاطمیان مصر، به جمال بن صالح، فرماندار حلب و معرة النعمان نامه‌ای نوشت و از او خواست که مال کافی برای تهیه همه وسایل زندگانی، از جمله لذیذترین خوراکیها، در اختیار ابوالعلاء بگذارد، اما وی نپذیرفت (ابن عدیم، «الانصاف»، ۵۶۵).

ابوالعلاء از معدود شاعرانی است که در مدح و ستایش صاحبان مال و جاه — جز برای دو سه تن، آن هم در شعرهای دوران جوانیش — شعر نسوده است. وی در مقدمه دیوانش «سقط الزند» صریحاً می‌گوید که هرگز سروده‌های خود را به گوش رئیسان نرسانده و در طلب پاداش، مدح کسی را نگفته است (۱۰/۱). نوشته‌اند که علی بن جعفر بن فلاح (فلاحی)، وزیر خلیفه فاطمی الحاکم بامر الله (خلافت ۳۸۶ - ۴۱۱ ق/ ۹۹۶ - ۱۰۲۰ م)، به عزیزالدوله ابوشجاع فاتک بن عبدالله (د ۴۱۳ ق) فرماندار حلب از سوی الحاکم، نامه‌ای نوشت و از او خواست که ابوالعلاء را به مصر ببرد تا در آنجا برای او «دارالعلمی» بنا کند و خراج معرة النعمان را در اختیار او نهد. عزیزالدوله به معرة النعمان رفت و با ابوالعلاء دیدار کرد و آن پیشنهاد را با وی در میان نهاد. ابوالعلاء از او مهلت خواست و نامه‌ای برای فلاحی فرستاد و از پذیرفتن پیشنهاد وی عذر خواست (ابن عدیم، همان، ۵۷۴، ۵۷۷ - ۵۷۸؛ قس: ابوالعلاء، رسائل مع شرحها، ۹۲ - ۹۹). عزیزالدوله خود ابوالعلاء را محترم می‌داشت و از او خواسته بود که برایش کتابهایی تصنیف کند. ابوالعلاء کتاب الصاهل والشاحج و کتاب القائف را به نام وی املا کرد که کتاب دوم با مرگ عزیزالدوله ناتمام ماند (ابن عدیم، همان، ۵۳۲، ۵۶۵، زبدة الحلب، ۲۱۶/۱).

در بیشتر منابع از استعداد های ویژه ابوالعلاء سخن رفته است. در یک جا گفته ابوالحسن مصیصی شاعر نقل می‌شود که در معرة النعمان یکی از شگفتیهای روزگار را دیده و آن شاعری نابینا بوده است که شطرنج و نردبازی می‌کرده و در هر فنی از جد و هزل سخن می‌گفته و خدا را سیاس می‌گزارده که وی را نابینا کرده و از دیدن بدخویان نفرت‌انگیز آسوده ساخته است (تعالی، ۹/۱). گزارشهای بسیاری نیز درباره نیروی حافظه بی‌مانند ابوالعلاء آمده است که از آن میان به نقل یکی بسنده می‌شود: از ابونصر المؤید فی الدین نقل می‌شود که در معرة

نرسیده بوده است، می‌نویسد که سفر وی به بغداد برای دستیابی به مال فراوان یا دیدار با مردمان نبوده، بلکه او ترجیح می‌داده است که در دارالعلم اقامت کند. وی بار دیگر از مردمان بغداد به نیکی یاد می‌کند که در ستایش از او و فضل او غلو می‌کرده و اموالشان را بی‌دریغ در اختیار او می‌نهادند (همان، ۸۱، ۸۳). نام ابوالعلاء در بغداد مشهور شده بود و دیوان سقط الزند را نزد او می‌خواندند (قفطی، همانجا). وی در آنجا همچنین با شریف رضی و سید مرتضی معاشرت داشته است و آن دو، دانش و تیزهوشی وی را می‌ستوده‌اند (همانجا).

ابوالعلاء در ۴۰۰ ق / ۱۰۱۰ م از بغداد به معرة النعمان بازگشت و از آن زمان تا پایان عمر خانه‌نشین شد. وی خود را «گروگان دوزندان» — زندان ناپایی و زندان خانه‌نشینی و گوشه‌گیری — نامیده است (ابن انباری، ۲۴۲؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، ۱۸۴/۸؛ یاقوت، ۱۴۵/۳). ابوالعلاء خود در همان نامه که از بغداد برای اهالی معرة النعمان فرستاده بود، تصمیمش را به خانه‌نشینی اعلام می‌دارد و می‌گوید که تلخ و شیرین روزگار را چشیده و نیک و بد آن را آزموده و به این نتیجه رسیده است که پسندیده‌ترین کاری که می‌تواند در زندگی انجام دهد، عزلت گزیدن و از مردمان کناره گرفتن است. وی می‌نویسد که این تصمیم خود را با گروهی مورد اعتماد در میان نهاده بوده است و همگی این دوراندیشی را پسندیده بوده‌اند. سپس می‌افزاید که این تصمیم را ناگهانی نکرشته، بلکه این امر زائیده اندیشه سالهای متمادی و طولانی بوده است (همان، ۸۱ - ۸۲).

ابوالعلاء در ۸۶ سالگی، پس از ۳ روز بیماری که در اثر آن نیروی فکری خود را نیز از دست داده بود و در املا به پیرامونیانش دچار خلط و اشتباه می‌شد، در ۱۳ ربیع الاول ۴۴۹ درگذشت (خطیب، ۲۴۱/۴؛ قفطی، ۸۲/۱). گور وی همچنان در معرة النعمان برجای مانده است.

ویژگیهای اخلاقی: تقریباً همه منابع مربوط به ابوالعلاء درباره چند ویژگی وی، هم‌بایند: خانه‌نشینی و مردم‌گریزی، قناعت، استغنا، زهد و پرهیزگاری، احتراز از گوشت‌خواری و بسنده کردن به خوراکیهای گیاهی و امتناع از ازدواج. گفته می‌شود که ابوالعلاء از دارایی دنیایی بهره زیادی نداشت و از درآمد موقوفه‌ای که به ارث به او رسیده بود و خویشان وندان وی نیز در آن سهم بودند، ارتزاق می‌کرد. در سال، ۳۰ دینار از آن موقوفه درآمد داشت؛ نیمی از آن را به خدمتکاران خود می‌داد و با بقیه آن زندگی را به قناعت می‌گذراند. خوراکش عدس پخته، شیرینیش انجیر، جامه‌اش از پارچه‌ای خشن پنبه‌ای و فرشش در زمستان نمد و در تابستان حصیری از نی بود (قفطی، ۴۹/۱ - ۵۰؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، همانجا). در بخش جهان‌بینی ابوالعلاء در همین مقاله نظریات او درباره گیاه‌خواری، قناعت و پرهیزگاری بررسی شده است. در اینجا باید گفت که آنچه ناصر خسرو در سفرنامه، در شرح عبورش از معرة النعمان درباره ابوالعلاء گزارش می‌دهد، یا گزاره‌ای است از راه شنیده‌هایش، یا

(همان، ۵۷۶).

کاتبان ویژه ابوالعلاء ۴ تن بوده‌اند که نامه‌های وی و نیز آثار نظم و نثر او را می‌نوشته‌اند: ۱. برادرزاده‌اش ابومحمد عبدالله بن محمد، که به عمویش شفقت داشته، به او خدمت و در بیماری از او پرستاری می‌کرده است. خود او نیز دیوان شعر داشته و در ۴۴۳ ق قاضی معرفة النعمان بوده است. ابوالعلاء در چند بیت او را ستوده و از خدمات او سپاسگزاری کرده است. ۲. برادرزاده دیگرش ابوالحسن علی بن محمد، که او نیز در ۴۵۱ ق منصب قضای معرفة النعمان را داشته است. وی همه آثار ابوالعلاء را از او شنیده و آنها را نوشته است. ۳. جعفر بن احمد بن صالح، که از خوشاوندان سببی وی بوده و خطی خوش و استوار داشته و بسیاری از کتابهای ادبی را بر ابوالعلاء می‌خوانده و آثار وی را می‌نوشته است. ۴. ابوالحسن علی بن عبدالله، متولی اوقاف جامع معرفة النعمان، که همه آثار ابوالعلاء و هریک را در چندین نسخه باخطی خوش می‌نوشته است. چند تن دیگر از شخصیت‌های معرفة النعمان نیز کاتبان ابوالعلاء بوده‌اند (همان، ۵۲۴ - ۵۲۵).

آمار: ابوالعلاء آثار بسیار دارد که گاه شمار آنها را بالغ بر ۱۰۰ عنوان تخمین می‌زنند، این آثار که در موضوعات گوناگون نقد، ادب و لغت گرد آمده، عموماً همراه با التزام صنایع ادبی، مراعات ترتیب الفبایی و نوعی نقید در نگارش است. در بسیاری از کتب وی به شیوه‌ای غریب و از زبان پدیده‌ها و موجودات مختلف چون سور قرآن، ملائک و گاه حیوانات مختلف به نقد و بررسی مسائل گوناگون پرداخته شده است. برخی از آثار وی در پی جنگهای صلیبی و سقوط معرفة النعمان از میان رفته است و برخی از آنها که امروز به دست ما رسیده، اینهاست:

جایی: ۱. *الاوزان والقوافی فی شعر المتنبی*. ابوالعلاء که سخت شیفته و تا حدی مقلد اشعار متنبی بوده است (یاقوت، ۱۲۳/۳ - ۱۲۴)، شروح متعددی بر دیوان او نگاشته که از آن جمله عنوان دو شرح او یعنی *اللامع العریزی* و *معجز احمد* باقی مانده است (ابن خلکان، ۱۱۴/۱). *الاوزان* که احتمال دارد جزئی از یکی از این دو شرح باشد، در باب ۱۰ وزن عروضی که مورد استفاده متنبی قرار گرفته، فراهم آمده است. این اثر در *مجله مجمع اللغة العربیة* (شماره ۵۷) به کوشش محمدطاهر حمصی در دمشق (۱۳۶۲ ق) چاپ شده است.

۲. *البشری بالجهاد*، که در قاهره (۱۹۷۳ م) به چاپ رسیده است.

۳. *حدیث الاسلام*، که در دو جلد در قاهره (۱۹۷۴ م) منتشر شده است.

۴. *رسالة الففران*. ابوالعلاء در این رساله که یکی از پرآوازه‌ترین آثار اوست، در پاسخ به *رسالة ابن قارح*، ضمن یک سفر خیالی در جهان آخرت به نقد و بررسی اشعار شعرای دورانهای مختلف می‌پردازد. همانندی شکل این رساله با *رسالة التوابع والزوابع* ابن شهید اشجعی (ه م) که در همین اوان در آن سوی جهان اسلام نگارش یافته، توجه‌انگیز است. همچنین تأثیر احتمالی این اثر در تألیف کتاب

النعمان، همراه برادرش به دیدار ابوالعلاء رفته و در حضور وی با برادر به فارسی سخن گفته، سپس با ابوالعلاء به گفت‌وگو پرداخته و از شنیده‌هایش درباره قدرت حافظه وی اظهار شگفتی کرده و از او خواسته است که نمونه‌ای از حافظه‌اش به وی بنمایاند. ابوالعلاء نیز به وی گفته است که اگر بخواهد، وی می‌تواند گفت‌وگویی را که او به فارسی با برادرش داشته است، برایش تکرار کند. آنگاه ابوالعلاء، بی آنکه فارسی بداند، آن گفت‌وگو را بی‌کم و کاست برای مؤید تکرار کرده بود (ابن عدیم، «الانصاف»، ۵۵۲ - ۵۵۳).

ابوالعلاء عمر خود را در دوران پرتأثیری گذراند. وی از کنج عزلت خود، با دیده دل به همه رویدادهای جهان پیرامون خود، به ویژه به آنچه در زادگاهش و اطراف آن می‌گذشت، می‌نگریست. دوران عمر وی سرشار از درگیری‌ها و کشاکشهاست: درگیریهای خلفای عباسی با ایرانیان و ترکان، از یک سو و درگیریهای فرمانروایان محلی و قبایل عرب بدوی و نیز کشاکش و رقابت عباسیان با خلفای فاطمی مصر و نفوذ قرامطیان و فاطمیان در دمشق و حلب، از سوی دیگر، و سرانجام مهاجمات امپراتوری بیزانس و نفوذ آن در آن نواحی. این رویدادهای تاریخی همواره با تاریخ حلب و معرفة النعمان درآمیخته بوده است و برخی از آنها در اشعار ابوالعلاء معری منعکس شده‌اند (درباره این رویدادها، نک: همو، *زبدة الحلب*، ۱۱۱/۱ به بعد).

شاگردان و کاتبان ابوالعلاء: با وجود اینکه ابوالعلاء معری خانه‌نشینی و گوشه‌گیری گزیده بود و چنانکه خود بارها در اشعارش بیان می‌کند، تنهایی را بر معاشرت بر مردمان ترجیح می‌داده، اما از چنان شهرتی برخوردار بوده است که دیگران را به سوی او می‌کشاند تا نزد او درس بخوانند و چیزهایی را که تنها او می‌دانسته است، از وی بیاموزند. هریک از شاگردان او، خود از قضیان، ادیبان و راویان برجسته روزگار خویش بوده‌اند. ابن عدیم ۴۹ تن از اینان را نام می‌برد. از برجسته‌ترین این شاگردان، ابوزکریا یحیی بن علی خطیب تبریزی (د ۵۰۲ ق/ ۱۱۰۹ م)، مؤلف کتاب *تهذیب اصلاح المنطق* و ابوالمکارم عبدالوارث بن محمد بن عبدالمنعم ابهری بوده‌اند. ابن عدیم نقل می‌کند که این دو از برجستگان ادب و متبحر در علوم عرب و از وایستگان به ابوالعلاء بوده و چندی را به بهره‌گیری از او گذرانده‌اند («الانصاف»، ۵۱۷ - ۵۲۰)، چنانکه بسیاری از منابع گزارش‌هایی از خطیب تبریزی درباره ابوالعلاء نقل می‌کنند. شایان گفتن است که وقتی خطیب تبریزی برای آموزش نزد ابوالعلاء رفت، کیسه‌ای پر از سکه زر به وی داد و از او خواست که آن را به یکی از خدمتکاران دهد تا در مدتی که نزد ابوالعلاء است، صرف خوراک و دیگر نیازمندیهای وی کند. ابوالعلاء کیسه را گرفت و نزد خود نگه داشت و به وکیلش فرمان داد که نیازمندیهای خطیب را در مدتی که در معرفة النعمان است، تأمین کند. روزی که خطیب قصد رفتن از معرفة النعمان کرد و برای وداع نزد ابوالعلاء رفت، وی آن کیسه را به او بازگرداند، چه، می‌دانست که خطیب فقیر و بدان نیازمند است

۹. عبث الولید، شرح ابوالعلاء بر اغلاط دیوان بحتری، چه اغلاطی که بحتری خود دچار آن شده، چه اغلاطی که به واسطه اشتباه نسخ دیوان وارد شده است. عبث الولید در ۱۳۵۵ ق/ ۱۹۳۶ م در دمشق و بار دیگر در ۱۹۷۶ م در قاهره به کوشش نادیا علی الدوله به چاپ رسیده است.

۱۰. الفصول والغايات، ابوالعلاء ضمن این کتاب به طرح غرایب علوم مختلف چون لغت، نحو، عروض، صرف، تاریخ، حدیث، موسیقی، فقه، فلک و نجوم و... پرداخته است. ترتیب خاص کتاب که به صورت مجموعه‌ای از فقرات تدوین شده، برخی را بر آن داشته که گمان کنند ابوالعلاء در این اثر قصد معارضه با قرآن داشته است (باخرزی، ۱۵۷-۱؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، ۱۸۵/۸؛ ذهبی، ذیل حوادث ۴۴۹ ق؛ قس: ابن عدیم، همان، ۵۲۷، که تصریح می‌کند به سبب این کتاب به ابوالعلاء افترا زده شد). اما در متن کتاب ابوالعلاء اشاراتی وجود دارد که خلاف آن را اثبات می‌کند (ص ۸۸)، هر فقره با یک «غایه» (که همانند قافیه در شعر است) پایان می‌یابد و پس از آن ابوالعلاء به تفسیر آن فقره می‌پردازد، غایات فصول بر اساس حروف معجم تنظیم شده و آنچه تا امروز باقی مانده از حرف همزه آغاز و به خاء ختم می‌گردد، الفصول در ۱۳۵۶ ق/ ۱۹۳۸ م، به کوشش محمود حسن زناتی در قاهره به چاپ رسیده است.

۱۱. لزوم مالا یلزم، یا لزومیات، دیوان اشعار ابوالعلاء است که در ابیات آن ابوالعلاء خود را ملزم به رعایت حروف قافیه نموده است. ابوالعلاء در توضیح مطلب مباحثی را در شناخت لوازم قافیه، همانند مقدمه‌ای بر دیوان نگاشته است. این اثر بارها به چاپ رسیده است، از جمله به کوشش طه حسین (قاهره، ۱۹۵۹ م)؛ با شرح ندیم عدی (دمشق، ۱۹۸۸ م)، بطلیوسی شرحی بر لزومیات داشته که با عنوان شرح المختار من لزومیات ابی العلاء در دو مجلد به کوشش حامد عبدالمجید در قاهره (۱۹۷۰ م) به چاپ رسیده است. همچنین منتخباتی از لزومیات به زبانهای مختلف همچون فرانسه، لاتین و آلمانی ترجمه شده است.

۱۲. مَلَقَى السَّيْل، این رساله که ظاهر آن در آخرین سالهای زندگی ابوالعلاء املا شده، مجموعه‌ای از کلمات قصار و حکمت گونه در نظم و نثر است که برحسب حروف معجم گردآوری شده و خطبه‌های کسانی چون قس بن ساعده و سبحان وائل باهلی را در ذهن خواننده ترسیم می‌کند. این اثر بارها چاپ شده است، از جمله: به کوشش حسن حسنی عبدالوهاب در دمشق همراه مقایسه با افکار شوبنهاور فیلسوف آلمانی (۱۳۲۹ ق)؛ به کوشش همو، در قاهره (۱۳۳۰ ق)، در مجله المقتبس؛ به کوشش محمد کردعلی، ضمن رسائل البلغاء، در قاهره (۱۳۳۱ ق)؛ به کوشش کامل کیلانی، در قاهره (۱۹۳۸ م)، همراه رساله الغفران.

۱۳. منار القائف، که تفسیری بر معماها و غرایبی است که در کتاب القائف آمده، ابوالعلاء القائف را در امثال و به گونه کلیله و دمنه برای

مشهور کمیدی الهی دانته، مباحث مفصلی را در ادبیات تطبیقی جهان سبب گشته است (نک: بخش رساله الغفران در همین مقاله). این رساله بارها به چاپ رسیده است، از جمله به کوشش ابراهیم یازجی (قاهره، ۱۳۲۵ ق)؛ به کوشش محمد کردعلی در رسائل البلغاء (قاهره، ۱۳۳۱ ق)؛ به کوشش عائشه عبدالرحمن بنت الشاطی (قاهره، ۱۹۵۰ م)، همراه با شرح علی شلق (بیروت، ۱۹۵۰، ۱۹۶۹، ۱۹۷۷، ۱۹۸۵ م). این متن بهترین و انتقادی‌ترین متن رساله الغفران است؛ همچنین بخشهایی از کتاب توسط میس به زبان فرانسه ترجمه شده است (پاریس، ۱۹۳۲ م). ۵. الزجر النابیح، رده‌ای است بر کسانی که به دنبال گردآوری شدن لزوم مالا یلزم، ابوالعلاء را به کفر متهم کردند. این اثر به کوشش امجد طرابلسی (دمشق، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م) به چاپ رسیده است. کتاب تکمله‌ای نیز با عنوان نجر الزجر داشته که در آن ابوالعلاء به توجیه برخی دیگر از ابیات لزوم که به سبب آنها به الحاد متهم شده و در الزجر النابیح به آنها اشارتی نرفته، پرداخته است.

۶. سقط الزند، معمولاً منابع از این اثر به عنوان دیوان اشعار جوانی ابوالعلاء یاد کرده‌اند (نک: قفطی، ۶۲/۱؛ یاقوت، ۱۰۶/۳)، اما با مراجعه به آن به اشعاری از دوران کهنوت وی و زمان اقامت او در بغداد و پس از آن نیز برمی‌خوریم. این اثر که در تبریز (۱۲۷۶ ق) و نیز در بولاق (۱۲۸۶ ق) ضمن شرح التئور به چاپ رسیده، دارای شروح متعددی است. ابوالعلاء خود شرحی با عنوان ضوء السقط بر این دیوان داشته که در بیروت (۱۸۸۴ م) به کوشش شاکر شقر همراه با سقط الزند و در قاهره (۱۳۱۹ ق) به چاپ رسیده است. از دیگر شروح این دیوان می‌توان اینها را برشمرد: شرحهای خطیب تبریزی، بطلیوسی و خوارزمی که تحت عنوان شروح سقط الزند به کوشش طه حسین (قاهره، ۱۳۶۵ ق/ ۱۹۴۶ م) به چاپ رسیده است؛ شرح ابویعقوب خویی با عنوان شرح التئور علی سقط الزند (تبریز، ۱۲۷۶ ق)؛ شرح اخسیکنی، واحدی و فخرالدین رازی (برای این شروح و سایر شروح دیوان، نک: جندی، ۷۶۷/۲ - ۷۷۴). بخشی از قصاید سقط الزند که در ادبیات عرب با عنوان «الدرعیات» مشهور است، برخی را بر آن داشته است که علت سرودن این قصاید را برانگیختن روحیه جهاد در مردم که احتمالاً از دیدگاه ابوالعلاء خاموش شده بوده، بدانند.

۷. شرح دیوان ابن ابی حصینه، ابوالعلاء که به درخواست خود ابن ابی حصینه به استماع اشعار او پرداخته (نک: ابوالعلاء، مقدمه، ۳)، به جمع‌آوری و شرح این ابیات همت گماشت. گرچه این شرح بیشتر دارای جنبه لغوی است و مسائل صرفی، لغوی و فقه اللغة الفاظ را در برمی‌گیرد، اما در عین حال از شرحهای معنوی و نقد ابیات نیز تهی نیست. ابن عدیم این اثر را در ۳ مجلد معرفی می‌کند («الانصاف»، ۵۴۱)، اما آنچه امروز در دست است، تنها قسمتی از دیوان و شرح آن است که در سالهای ۱۳۷۵ - ۱۳۷۶ ق توسط محمد اسعد طلس در دمشق در دو مجلد به چاپ رسیده است.

۸. ضوء السقط (نک: سقط الزند در همین بخش).

ابوشجاع فانک گردآورده است.

همچنین رسائل فراوانی از ابوالعلاء در موضوعات مختلف از لغت و نحو و نقد و اخوانیات به طور مستقل و در مجموعه‌های مختلف بارها به چاپ رسیده است که برخی از آنها عبارتند از: ۱. رسائل ابی العلاء مع داعی الدعاة، که در مجموعه‌های مختلف، از جمله در رسائل ابی العلاء المعری به کوشش احسان عباس (بیروت، ۱۹۸۲م) و بین ابی العلاء و داعی الدعاة الفاطمین به کوشش محب الدین خطیب (قاهره، ۱۳۴۹ق) چاپ شده است؛ ۲. رسالة الآخرین؛ ۳. رسالة الاغریفة، همراه با ترجمه انگلیسی و تعلیقات به کوشش مارگلیوت (آکسفورد، ۱۸۹۸م)؛ ۴. رسالة الی صاحب الدواوین؛ ۵. رسالة الی قاضی صدیق؛ ۶. رسالة التذکرة با ترجمه فرانسوی کولن (پاریس، ۱۹۱۱م)؛ ۷. رسالة الشیاطین؛ ۸. رسالة الصاهل والشاحج، که در قاهره (۱۹۷۵م) به کوشش بنت الشاطی، به چاپ رسیده است؛ ۹. رسالة العصا، برگرفته از کتاب العصای اسامة بن منقذ همراه رسالة الهنا؛ ۱۰. رسالة المنیح الی وزیر المغربی؛ ۱۱. رسالة الهنا، به کوشش کامل کیلانی (قاهره، ۱۹۴۴م)؛ ۱۲. رسالة فی تعزیه ابی علی بن ابی الرجال، به کوشش احسان عباس (قاهره، ۱۹۵۲م)؛ ۱۳. رسالة فی التوسط لآل منیر بن الحسن؛ ۱۴. رسالة الملائكة، به کوشش محمد سلیم الجندی (دمشق، ۱۹۴۴م). بسیاری از این رسائل توسط کسانی چون کامل کیلانی، مارگلیوت و احسان عباس در مجموعه‌هایی گردآوری شده است. همچنین منتخباتی از رسائل و اشعار ابوالعلاء به کوشش جرج سلمون درباریس (۱۹۰۴م) با ترجمه فرانسوی به چاپ رسیده است.

خطی: ۱. اختیارات الاشعار فی الابواب، در کتابخانه ایاصوفیه (نک: تذکرة النوادر، ۱۳۰). ۲. الرحلة فی تفسیر لزوم ملا یلزم (نک: سامرائی، ۱۹۷-۱۹۴). ۳. الرسالة الفلاحیة (ازهریه، ۱۲۷/۵). ۴. الریاش المصطفی، در شرح حماسة ابوتمام. نسخه‌ای از آن در دارالکتب مصر نگهداری می‌شود (سامرائی، ۱۸۴). بروکلان به شرح حماسة ابی تمام نیز اشاره کرده است (GAL, S, I/454) که احتمال دارد منظور او همین اثر باشد. ۵. اللامع العزیزی، شرح شعر متنبی. نسخ متعددی از این کتاب در کتابخانه‌های مختلف، از جمله سلیمانیه و خلعت قاهره نگهداری می‌شود (سید، ۲۱۷). آثار متعدد دیگری نیز به ابوالعلاء نسبت داده‌اند که امروزه اثری از آنها در دست نیست. درباره زندگی شخصی و علمی ابوالعلاء کارهای بسیاری انجام گرفته است که از جمله آنها می‌توان به این اثر تحقیقی اشاره نمود: تعریف القدماء بابی العلاء از طه حسین و دیگران (قاهره، ۱۹۴۴م). در این مجموعه، همه آنچه در متون کهن درباره ابوالعلاء آمده، در یک جا گردآوری شده است. برای آگاهی از آنچه درباره ابوالعلاء به زبانهای مختلف از ۱۶۰۰ تا ۱۷۹۰م نوشته شده است، می‌توان به اثر مصطفی

صالح با عنوان «ابوالعلاء معری، کتاب شناسی انتقادی»<sup>۱</sup> که در دمشق (۱۹۷۰م) در «بولتن مطالعات شرقی» منتشر شده است، مراجعه کرد. علوم ادبی و هنرهای شعری ابوالعلاء: ابوالعلاء نه تنها شاعر و اندیشمند، بلکه همچنین در علوم ادبی (صرف و نحو، عروض و...) چنان چیره‌دست و نوآور بوده است که می‌توان وی را فخر زبان عربی دانست. گلدسیهر او را نوآورترین چهره ادبیات عربی وصف می‌کند (ص ۷۹). طه حسین نیز درباره وی می‌گوید: ابوالعلاء نابغه بی‌رقیب و یگانه ادبیات عربی است؛ نه پیش از خودمانندی داشته است، نه پس از خود (ص ۱۹). این داوریها گزافه نیست؛ نگاهی به آثار شعر و نثر ابوالعلاء گواه بر آنهاست. وی مهم‌ترین منابع ادب و لغت عرب را به یاد سپرده و در آثار خود از آنها بهره برده و به آنها استشهاد کرده است، همچنین در موارد بسیار گفته‌ها و داوریهای استادان پیشین لغت، نحو و عروض را نقد کرده و برخی را نادرست شمرده است. بدین‌سان، بعضی از آثار به جای مانده او نمونه‌های درخشانی از نقد ادبی است.

ابوالعلاء از مهم‌ترین کتابهایی که در زمینه لغت عرب، تا زمان او تألیف شده بود، بهره برده و محتویات آنها را همواره در حافظه داشته است. مهم‌ترین منابع وی در لغت اینهاست: کتاب العین خلیل بن احمد فراهدی؛ جمهرة اللغة این درید؛ اصلاح المنطق، الاضداد و الالفاظ ابن سکیت؛ جامع النطق زجاج؛ غریب الحديث ابو عبید، که خطیب تبریزی، شاگرد معری آن را در ۴۴۵ ق نزد وی خوانده بوده است (نک: قفطی، ۶۹/۱)؛ غریب الحديث ابن قتیبه؛ النوادر ابو زید؛ النوادر ابن اعرابی. منابع او در صرف و نحو نیز اینهاست: الکتاب سیبویه؛ الجمل زجاجی؛ حد الاعراب مفتح، که بخشی از کتاب مفتح به نام الترجمان است؛ کتابهای ابوعلی فارسی؛ کتابهای ابن سراج، مانند الاصول، الجمل و الموجز. در عروض نیز منابع مهم ابوالعلاء اینهاست: کتاب مشهور خلیل بن احمد، در عروض؛ دو کتاب العروض و القوافی از اخفش؛ القوافی از جرّمی (برای اطلاع از بهره‌گیریهای معری از منابع نامبرده شده در آثار خود و نیز نظریات انتقادی وی درباره آنها، نک: حمصی، ۷۳ - ۱۲۲).

ویژگیهای ادبی: ابوالعلاء در آثار خود دو خصلت علمی و ادبی را درهم می‌آمیزد، چنانکه خواننده از آنها هم بهره علمی می‌گیرد و هم لذت ادبی می‌برد. آثار او، به ویژه اشعارش آکنده از هنرهای گوناگون ادبی، عروضی، صرفی و نحوی است. بارزترین ویژگی وی که زائیده حافظه بی‌مانند او بوده، گنجینه واژه‌های اوست. خطیب تبریزی، در این باره گفته است: «من واژه‌ای نمی‌شناسم که عرب بر زبان رانده و معری آن را ندانسته باشد» (ابن عدیم، «الانصاف»، ۵۶۹). شعر معری آکنده از ویژگیها و نوآوریهای عروضی است. در اینجا به برخی از مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

1. "Abū'l-ʿAlā' al-Maʿarrī, bibliographie critique"

2. Bulletin d'Etudes Orientales, XXIII/197 - 309.

است و از تقلید و تعصب می‌پرهیزد.

در مباحث عروضی نیز، معری از «غریزه» داوری می‌جوید؛ به موسیقی شعر اهمیت بسیار می‌دهد و وزن و غریزه و حس را به هم می‌پیوندد. وی به واژه‌های ویژه و ویژگی واژه‌ها که در واقع روح شعر را تشکیل می‌دهد، سخت پابند است. وزنهای شعر برای او تنها قالبهایی نیستند که نظم با آنها سنجیده می‌شود، بلکه پیش و بیش از همه، آهنگهای منظمی هستند که غریزه و احساس آنها را دلپذیر می‌یابد و این از آن روست که معری، شعر یعنی سخن موزون را زائیده غریزه و طبع می‌شمارد، نه ناشی از تمرین و تجربه.

در مورد قافیه‌ها نیز، معری از احساس، طبع و غریزه پیروی می‌کند. وی بنای قافیه بر حروف نیرومند را ترجیح می‌دهد و از این لحاظ با پیشینیانش مخالفت می‌کند و در برخی از داوریهای خود که از طبع و ذوق الهام می‌گیرد، دارای رأی مستقل و ویژه خود است، مثلاً با نظر گذشتگان دربارهٔ تحدید «ایطاء» مخالفت می‌کند و نیز به حکم غریزه، وجود «الف تأسیس» را در حالی که در کلمه پس از آن اضممار نباشد، ممکن می‌شمارد. وی همچنین میان «رذف» در شعر «مقید» و در شعر «مطلق» فرق می‌نهد.

وی همچنین دربارهٔ «زحاف» نیز پیرو ذوق و احساس است. از زحاف آشکار پرهیز می‌کند، زیرا ذوق آن را نمی‌پسندد، اما بر آن است که زحاف پنهان برای غریزه ناپسند نیست، چون اگر نباشد، شعر بد و زشت می‌شود.

سرانجام معری بر سلامت واژه‌ها تأکید می‌کند و آن را بر سلامت وزن برتری می‌دهد و واژه ناسالم را آفت شعر می‌شمارد. شایان گفتن است که دلبستگی معری بر عروض و قواعد آن، چندان است که گاه خصال خویش، بدیها و گناهانش را با شکلهای گوناگون شعر و وزنهای آن منطبق می‌کند. مثلاً گناهانش را مانند پیاپی آمدن حرکات در «فاصله کبری» می‌شمارد و دین خود را سست‌تر و زشت‌تر از سستی و زشتی اشعار شاعران نوآمده و نوپرداز، می‌یابد (نک: الفصول، ۱۳۱؛ برای بررسی تفصیلی و مستند همه این ویژگیها، نک: حمصی، ۱۲۷ - ۲۸۱، ۲۹۱ - ۳۶۴).

بر همه این ویژگیها باید خصلت تعلیمی شعر و اثر معری را نیز افزود. وی همواره می‌کوشد که در شعر و نثرش، به خواننده آموزش دهد و اندیشه و احساس خود را در ذهن و دل وی بگنجاند.

رسالة الغفران؛ شاید در ادبیات ۱۰۰۰ ساله اخیر جهان، رسالة الغفران نخستین نمایشنامه‌ای باشد که صحنه‌های آن، «جهان دیگر» و پس از روز رستاخیز است. دانه شاعر بزرگ ایتالیایی (۱۲۶۵-۱۳۲۱م)، کمدی الهی<sup>۱</sup> را دوپست و اندی سال پس از رسالة الغفران پدید آورد و احتمالاً از آن تأثیر پذیرفت، اما باینکه همانندپهایی میان اثر دانه و رسالة الغفران دیده می‌شود، با مقایسه دقیق این دو اثر،

نخست باید یادآور شد که زبان و شعر معری برای همگان نیست، بلکه برای برگزیدگانی است که کم و بیش مانند خود وی، از گنجینه واژه‌ها و ظرایف عروضی و ادبی برخوردار باشند. شعر بنا بر تعریف معری «سخن موزونی است که غریزه، آن را با شرایطی می‌پذیرد و اگر افزون یا کم شود، حس از آن دوری می‌جوید» (رسالة، ۲۵۱). معری بارها بر واژه «غریزه» چونان بنیاد شاعری، تأکید می‌کند و هر چند دربارهٔ آن توضیح نمی‌دهد، اما به احتمال قوی منظورش از «غریزه» همان «طبع یا موهبت» شاعرانه است. وی در یک جا می‌گوید: نظم، در غریزه آدمیان سرشته شده است...، چنانکه حتی ممکن است گفتار موزون بر زبان کسی رانده شود که هرگز شعری را نشنیده است (الصاهل، ۱۹۳ - ۱۹۴). از دیدگاه معری، خوش‌ترین شعر آن است که دو فضیلت در آن گرد آمده باشد: غریزه پاکیزه و پیراسته و فضل و ادب کسب شده (رسائل، ج ۱، ۱۹۷۶م، ۶۷۷/۳). نکته شایان اشاره این است که معری زنان را دارای حس و غریزه شعری بهتری می‌داند، تا مردان و در این باره نمونه‌هایی می‌آورد (نک: رسالة، ۵۸۰ - ۵۸۱).

ابوالعلاء در آثار خود از کنایه بهره فراوان می‌گیرد و در این باره شوق و اصرار بسیار می‌ورزد. او چیزها را به نامهای اصلیشان نمی‌خواند، چنانکه خواننده می‌پندارد که وی آنها را فراموش کرده است، مثلاً نان را «ابيض حر» (= سفید آزاد)، باران تند را «جار الضبع» (= بیرون کشنده گفتار)، مگس را «هزج النهار» (= ترم روز) و شب را «ذوالطرتین» (= دارای دو طره) می‌نامد (نک: الفصول، ۱۶۹، ۲۷۷، ۲۸۲ - ۲۸۴).

ویژگی دیگر آثار ابوالعلاء به کار بردن واژه‌های غریب، شاذ و نادر است که ناشی از ثروت عظیم واژگانی او و اشتیاق شدیدش به صنایع لفظی است. وی همچنین در تعبیرات خود، اعتماد زیاد به اصطلاحات علمی و به ویژه اصطلاحات زبان‌شناسی و لغت دارد.

از ویژگیهای دیگر معری، نوآوری فراوان در کنایات و نیز به کار بردن «فعلیل» به معنای «مفعول» قیاساً و گسترش دادن واژه‌ها بر پایه قیاس و ضرورت تعبیر است. وی از به کار بردن واژه‌های مبتذل سخت بیزار است، نیز رغبت شدیدی به بهره‌گیری از واژه‌های غریب و نآشنا دارد. معانی متعدد یک واژه را بررسی می‌کند؛ به ریشه و اشتقاق و کشف معنای نخست آن می‌پردازد؛ در این راه اجتهاد، و گاه از نظریات زبان‌شناسان پیشین انتقاد می‌کند و معناهای تازه‌ای به برخی واژه‌ها می‌دهد.

در صرف و نحو نیز ابوالعلاء به داوری غریزه اهمیت بسیار می‌دهد و از تکلف در قیاس و تحلیل و دور شدن از اصول ادبی و تقلید از تعبیرهای نادر بیزار است و به آنچه حس را گواراتر است و بر زبان آسان‌تر می‌آید، گرایش دارد. وی در قضایای صرفی و نحوی نیز اجتهاد می‌کند. در زمینه نحو، ابوالعلاء از مکتب کوفی و بصری هر دو بهره می‌گیرد، هرچند غالباً گفته می‌شود که گرایش او به مکتب کوفی بیشتر است، اما در این زمینه نیز دارای استقلال رأی و اندیشه آزاد

1. La divina commedia.

می‌توان به این نتیجه رسید که میان روح، جوهر و هدف آنها تفاوت‌های آشکار و بسیار است.

ابوالعلاء رساله الغفران را در ۶۱ سالگی، در پاسخ به نامه‌ای از شاعر و ادیب حلبی به نام ابن قارح (ه م) املا کرده است (نک: بخش آثار در همین مقاله). ابن قارح که شهرت ابوالعلاء را شنیده و از گستردگی دانش و حافظه او آگاه بوده است، چنانکه خود می‌گوید، در سنی بیش از ۷۰ سالگی، پس از گذراندن سالهایی از عمر خود در آموختن و به یاد سپردن و سپس خوشگذرانی و تن دادن به لذتهای بهیمی، سرانجام به حلب بازگشته و قصد آن داشته است که برای دیدار با ابوالعلاء، به معرة النعمان برود. وی نامه‌ای هم برای ابوالعلاء از ابوالفرج زهرجی، دبیر نصرالدوله احمد بن مروان، فرمانروای میافارقین و دیار بکر (د ۴۵۳ ق/ ۱۰۶۱ م) به همراه داشته است، اما خرجین وی که نامه در آن بوده است، در راه دزدیده می‌شود. از سوی دیگر، وی به علت پیری و ناتوانی از سفر منصرف می‌شود و نامه‌ای به ابوالعلاء می‌نویسد و در آن از حال و روزگار خود شکایت می‌کند. او در این نامه ابوالعلاء را بسیار می‌ستاید و در ضمن آن به شخصیت‌های ادبی، شاعران، صوفیان و زندیقان و اشعار ایشان اشاره می‌کند و از ابوالعلاء می‌خواهد که به وی پاسخ دهد. وی انگیزه اصلی سفر خود به حلب را رساندن نامه زهرجی به ابوالعلاء می‌شمارد (نک: ابن قارح، ۶۸-۲۱). در اینجا باید به این نکته اشاره شود که املاى رساله الغفران، ظاهراً باید در ۴۲۴ ق انجام یافته باشد (نک: ابوالعلاء، رساله، ۴۵۰).

ابوالعلاء نامه ابن قارح را انگیزه‌ای می‌شمارد. تا یکی از برجسته‌ترین شاهکارهای ادب عربی را پدید آورد. وی در کنج حجره خود در معرة النعمان نشسته و در فضای خیال خلاق خود، همراه شیخ ابن قارح، عروجی درونی و سفری خیالی را به جهانی دیگر که بهشت و دوزخ در آنند، آغاز می‌کند و سپس رویدادها، دیده‌ها و شنیده‌های خود را، در شکل نمایشنامه‌ای، تصویر می‌کند. اشخاص این نمایشنامه که صحنه‌های آن در بهشت و دوزخ است، انسانهای معمولی نیستند، بلکه بیشتر، شاعران، ادیبان، راویان و واژه‌شناسان نامدار عربند. جنها و عفريت‌های شاعر نیز در شمار این بازیگرانند. گروهی از اینان در بهشت و گروهی در دوزخند.

می‌توان گفت که هدف اصلی ابوالعلاء در این اثر، از یک سو عرضه کردن هنرها و تواناییهای خود در زمینه لغت، شکلهای گوناگون شعر و ظرایف ادبی، و از سوی دیگر، ارضای خواهشها، آرزوها و شهوتهای سرکوب شده خود اوست. مردی که همواره از زندگی و لذتها، شادیا و شهوتها روی گردان است و از شعر و نثرش عطر زهد و پارسایی و پرهیزگاری می‌تراود، در رساله الغفران چنان صحنه‌هایی را در بهشت، از باغها، جویبارها، می‌گسارها، حور و غلمان تصویر می‌کند که از خیال کمتر شاعر و نویسنده‌ای می‌گذرد که عمری همه زیباییها، شهوتها و لذتهای گوناگون زندگی را آزموده و با آنها زیسته

است. رساله الغفران از این جنبه نیز شایسته بررسی روان‌شناسانه است، زیرا آینه درون ناآرام، حرمان‌زده و پر آرزوی شاعری نابیناست که از همه خوشیها و لذتهای زندگی آگاه بوده، اما از آنها چشم پوشیده و خود را به محرومیت و خوراک بدطعم و جامه خشن عادت داده است (نک: الفصول، ۳۶۲)، همانگونه که خود می‌گوید تا ۳۰ سالگی همچنان در امید و انتظار خیری از زندگی بوده است، اما زمان پر از شر است، و چون از ۳۰ سالگی می‌گذرد، خود را مانند کسی می‌یابد که دیگ خود را بر آتش کرم شبتاب نهاده است و آنگاه پی می‌برد که خیر زندگانی از او دور است (همان، ۲۷۹-۲۸۰).

ابوالعلاء پس از گذشت سالیان، همچنان اعتراف می‌کند که «زندگی را دوست می‌دارم، اما ابزار آن را ندارم و از رسیدن به آن نومید شده‌ام و نومیدی آسودگی‌آور است» (همان، ۳۵۸) و سرانجام از درون دل پر آرزویش فریاد می‌زند که «من مانند مردی تشنه‌ام که نه بهره‌ای از آب دارد، نه راه به آبشخوری و جاودانه تشنه است» (همان، ۳۱۶). معری درمندان خود را چونان مرغی شکسته بال می‌شمارد که هرگاه برخاسته است، اورا بر خیزانده‌اند، زنده‌ای است مانند مرده و مرده‌ای است مانند زنده. هنگامی عزت گزیده که جد و هزل هر دو را آزموده و پی برده است که توانایی انجام دادن هیچ یک را ندارد (همان، ۲۹۷)، با این زمینه فکری، ابوالعلاء در رساله الغفران، چهره دیگری به خود می‌گیرد.

در اینجا فشرده‌ای از رساله الغفران، در عروج یا سفر خیالی ابوالعلاء به روز رستخیز و در بهشت و دوزخ تصویر می‌شود، اما پیش از آن تأکید بر این نکته لازم است که آنچه در این اثر آمده - گذشته از صحنه‌سازها - گام به گام کوششی برای پاسخ دادن به پرسشهای ابن قارح است. بدین سان بر خواننده رساله الغفران است که پیش از آغاز به خواندن آن، نامه ابن قارح را بخواند، زیرا ناآگاهی از محتوای نامه ابن قارح، تاکنون سبب بسیاری از بدفهمیها و گمراهیها در درک درست محتوای رساله الغفران، به ویژه از سوی مترجمان و پژوهشگران اروپایی، شده است. نثر رساله الغفران همچون دیگر آثار ابوالعلاء مسجع و غالباً آکنده از واژه‌های نادر و تعبیرهای ویژه خود اوست. بدین سان، خواندن آن، جز برای کسانی که بر همه گنجینه واژه‌های عربی احاطه داشته باشند، دشوار می‌نماید و همواره نیازمند توضیح است.

ابوالعلاء در آغاز مضمون نامه ابن قارح و هنرهای ادبی را که در آن به کار رفته است، می‌ستاید و سپس آرزو می‌کند که برای نویسنده آن، درختی در بهشت نشاند، تا «ولدان مخلصون» در سایه آن بنشینند و برخیزند و بگویند که ما و این درخت پیوندی هستیم میان خدا و ابن قارح، و آن را تا دمیدن در «صور» نگهداری می‌کنیم. در زیر این درخت، جویبارهایی از آب حیوان روان است و آب کوثر نیز هر لحظه آنها را پر می‌کند و هر که جرعه‌ای از آن بنوشد، بیعی از مرگ و فنا ندارد (ص ۱۳۹-۱۴۱). ابوالعلاء که در جریان وصف بهشت خود به



شعری برای رضوان (= دربان بهشت) بسراید و می‌کوشد که آن را به گوش او برساند، اما رضوان واژه شعر را هرگز نشنیده است. در اینجا ابوالعلاء، از زبان ابن قارح، شعر را بدانگونه که در پیش نقل شد، تعریف می‌کند، اما رضوان به وی توجه نمی‌کند و ابن قارح نزد دربان دیگری می‌رود و از او نیز نومید می‌شود، تا سرانجام با کسانی مانند حمزه، فاطمه زهرا (ع) و فرزندان او روبه‌رو می‌شود و از ایشان شفاعت می‌طلبد. آنان او را نزد پیامبر (ص) می‌برند و آن حضرت پس از آگاهی از اینکه پایان کارهای ابن قارح، در لوح اعمالش در دنیا «توبه» بوده است، از وی شفاعت می‌کند و به ابن قارح اجازه داده می‌شود که به بهشت راه یابد. آنگاه دخت پیامبر وی را به یک تن می‌سپارد که از او پرستاری کند (ص ۲۱۲، ۲۴۸ - ۲۶۲).

ابن قارح مدتی در بهشت می‌ماند. آنگاه به یاد می‌آورد که باید سری هم به دوزخ بزند؛ وی بر سر راه خود با عفریتها و جنیانی روبه‌رو می‌شود که به اسلام و رسالت پیامبر (ص) ایمان آورده بوده‌اند. شهرهایی را می‌بیند که مانند شهرهای بهشت نیستند، بلکه آب‌انبارها و درختزارها دارند. در آنجا وی با یکی از شاعران جن روبه‌رو می‌شود و شعرهایی از او می‌شنود (ص ۲۸۹ - ۳۰۴). ابن قارح سپس به دوزخ می‌رسد و در آنجا ابلیس را می‌بیند که به غل و زنجیر کشیده شده است و مأموران عذاب چماقها بر سر او می‌کوبند. ابلیس از نام و کار ابن قارح می‌پرسد و او در پاسخ می‌گوید که در دنیا، ادیب بوده و از ادب چونان وسیله‌ای برای تقرب به شاهان و فرمانروایان بهره می‌گرفته است. ابلیس هنر او را نکوهش می‌کند و سپس نیاز خود را با او در میان می‌نهد، اما ابن قارح می‌گوید که نمی‌تواند به او یاری کند. ابلیس می‌گوید: منظور من یاری خواستن نیست، بلکه می‌خواهد پرسد که چرا باده بر آدمیان، در دنیا حرام بوده و در آخرت حلال شده است؟ سپس به شعرهایی از بشّار بن برد شاعر مشهور در ستایش از وی استناد می‌کند، شعرهایی که شاعر در آنها ابلیس را بر آدمیان فضیلت داده است. آنگاه ابن قارح، بشّار را گرفتار عذاب می‌بیند و با وی درباره برخی از شعرهایش سخن می‌گوید (ص ۳۰۹ - ۳۱۳).

ابن قارح طی این سفر گروهی دیگر از شاعران دوران جاهلیت و پس از آن را می‌بیند و با آنان درباره سرگذشتان و اشعارشان گفت‌وگو می‌کند. سپس به بهشت باز می‌گردد، بر سر راه خود با آدم ابوالبشر روبه‌رو می‌شود و از وی درباره ابیاتی عربی منسوب به او می‌پرسد و وی منکر می‌شود و آنها را گفته بعضی از حکیمان می‌شمارد، اما ابن قارح می‌گوید: شاید وی آنها را گفته و سپس فراموش کرده است. آدم به وی می‌گوید که ابتدا در بهشت به زبان عربی سخن می‌گفته و پس از هبوط به زمین، زبانش سریانی شده و تا هنگام مرگ به آن زبان سخن می‌گفته است و چون خدا، بار دیگر او را به بهشت راه داده، زبانش دوباره عربی شده است. پس ممکن نیست که آن اشعار عربی سروده او باشد (ص ۳۶۰ - ۳۶۲).

سرانجام ابن قارح را در بهشت می‌یابیم که بر مفرشی از ابرشم

دهها شعر و نکته ادبی استشهاد می‌کند، می‌گوید: بر آن جویبارها ظرفهایی به شکل مرغان دریایی و طاووس نهاده شده که از دهان آنها شراب نابی بیرون می‌ریزد که بهتر از همه شرابهایی است که در جهان خاکی شهرت دارند (ص ۱۴۹). در آن جویبارهای باده، ماهیانی مانند ماهیهای دریا و نهرها، بازی می‌کنند که همه از زر و سیم و گوهرهای گوناگون ساخته شده‌اند (ص ۱۶۸). وی گروهی از ادیبان و شاعران جاهلی و مخضرم را ندیمان ابن قارح می‌سازد و از آنان نام می‌برد و دو تن از ایشان ابو عبیده، مؤلف کتاب ایام العرب و اصمعی برای ابن قارح داستانهای گذشته اعراب و سواران جنگاور آنان و نیز نمونه‌هایی از بهترین شعرهای شاعران عرب را روایت می‌کنند (ص ۱۷۲).

در اینجا ابن قارح گردشهای خود در جهان خاکی را به یاد می‌آورد و میل آن می‌کند که در بهشت نیز به گردش پردازد. در روزی نه گرم و نه سرد، بر یکی از اسبان اصیل بهشت که از در و یا قوت ساخته شده است، سوار می‌شود و در حالی که اندکی خوراک جاوید بهشتی با خود دارد، در بهشت گردش می‌کند. در حین گردش به اعشی<sup>۱</sup> برمی‌خورد و می‌بیند که وی دارای چهره زیبایی شده و چشمانی درشت یافته و ضعف بینایی و گوشت پشش نیز از میان رفته است. از او می‌پرسد که چگونه از آتش دوزخ نجات یافتی؟ اعشی<sup>۱</sup> پاسخ می‌دهد که وقتی مأموران عذاب او را به سوی دوزخ می‌کشاندند، مردی را با چهره درخشان - پیامبر (ص) را - می‌بیند که گروهی بر او گرد آمده، از او شفاعت می‌جویند. اعشی<sup>۱</sup> نیز فریاد می‌زند که پیامبر به داد او هم برسد. پیامبر (ص) درخواست او را شنیده، وی را به علی بن ابی طالب (ع) می‌سپارد. آن حضرت نیز پس از شنیدن شعرهایی از اعشی<sup>۱</sup> در ستایش پیامبر و شنیدن اعتراف او که در زمان زندگی دنیایی، در دوران جاهلیت، به خدا و روز رستاخیز باور نداشته است، نزد پیامبر می‌رود و می‌گوید که اعشی<sup>۱</sup> به نبوت او ایمان داشته و می‌خواسته است که نزد او برود، اما مردان قریش از یک سو و دلبستگی او به شراب، از سوی دیگر، وی را از آن کار باز داشته‌اند. آنگاه پیامبر (ص) از اعشی<sup>۱</sup> شفاعت می‌کند و وی را به شرط آنکه دیگر در بهشت شراب ننوشد، داخل بهشت می‌کند (ص ۱۷۵-۱۸۱).

ابن قارح طی گردش در بهشت با چند تن دیگر از شاعران و ادیبان عرب روبه‌رو می‌شود و در این میان گروهی از پرندگان بهشتی را می‌بیند که سخن می‌گویند. آنگاه ابوالعلاء، پس از وصف گذران ابن قارح در بهشت، ناگهان به سرگذشت وی پس از برخاستن از گور در آغاز رستاخیز باز می‌گردد و ماجرا را از زبان خود او اینگونه بازگو می‌کند که چون از گور برمی‌خیزد و خاکها را از خود می‌تکاند، در حالی که احساس تشنگی شدید دارد، با فرشته نویسنده اعمال روبه‌رو می‌شود و به یاد می‌آورد که کارهای نیک او در جهان خاکی مانند گیاهان کوچک پراکنده‌ای در سالی کم‌باران بوده است. او دو ماه در آن عرصات، همواره عرق‌ریزان، می‌ماند و سپس وسوسه می‌شود که

زربفت نشسته است و به حوران فرمان می‌دهد که آن مفرش را بردارند و بر یکی از تختهای بهشت — که از زبرجد یا زر ساخته شده است — بنهند. خداوند بر گرداگرد این تخت حلقه‌هایی زرین نهاده است تا غلمان و دوشیزگان بهشت — که همانند مرواریدند — آن حلقه‌ها را بگیرند و تخت را به جایگاه استوار خود، در سرای جاویدان بکشانند. ابن قارح که بر چنین تختی نشسته است، از هر درختی که می‌گذرد، شاخه‌های آن بر او گلاب آمیخته به کافور می‌باشند و او در حالی که به پشت خوابیده، می‌بیند که میوه‌ها از هر سو وی را به خود می‌خوانند و اگر او خوشه‌انگوری را بخواهد، آن خوشه خود به اراده و قدرت خدا، از شاخه جدا می‌شود و به سوی دهان وی می‌رود. اهل بهشت با دروهایشان با او روبه‌رو می‌شوند، وی همواره و جاودانه، به زندگی آسوده و آرام ادامه می‌دهد (ص ۳۷۸ - ۳۷۹).

در اینجا اشاره به این نکته لازم است که بهشت و دوزخی که ابوالعلاء در *رسالة الغفران* تصویر می‌کند، از یک سو الهام گرفته از قرآن، اشعار و اسطوره‌های باستانی عرب، و از سوی دیگر آفریده خیال خلاق و ذوق و طبع هنرمند اوست.

در بخش دوم *رسالة الغفران*، قصد ابوالعلاء پاسخ دادن به یکایک پرسشهایی است که ابن قارح در نامه خود مطرح کرده است. این بخش شیوه داستان‌سرایی و خیال‌آفرینی و عرضه داشت نکات و ظرایف لغوی و ادبی ندارد، بلکه رنگ مراسلات دوران ابوالعلاء — رسائل اخوانیات سده‌های ۴ و ۵ ق — را به خود می‌گیرد و برجسته‌ترین ویژگی آن منعکس کردن اندیشه‌ها، نظریات، عقاید و داوریهای خود ابوالعلاء درباره گرایشها، فرقه‌ها و شخصیت‌های گوناگون است. ابوالعلاء نخست با اشاره به ستایشهای ابن قارح از او در نامه‌اش، می‌گوید: همانگونه که عربها درباره غول دروغها گفته‌اند، درباره او نیز دروغ گفته می‌شود؛ او را اهل دانش می‌پندارند، در حالی که چنین نیست؛ نیز گفته می‌شود که او اهل دین است، اما اگر آنچه در پس پرده است، آشکار شود، ستایشگران او نه تنها دشنامش می‌دهند، بلکه زهر و شرننگ به او می‌نوشانند؛ خدا گواه است آنکه عیب او را می‌گوید و سرزنشش می‌کند، وی را بیشتر شادمان می‌سازد، زیرا او در شک خود صادق است؛ وی از ستایش دروغین غمگین می‌شود و مانند صید گریزانی می‌گردد که از شدت تشنگی میل به خوراک ندارد؛ اگر از حضور در میان مردمان بیزار نمی‌بود و ترجیح نمی‌داد که مانند بز کوهی در پناهگاه خود بمیرد و نیز اگر کسانی که به او گمان نیک می‌برند، با او گرد می‌آمدند، آشکار می‌شد که ایشان راه درست را گم کرده‌اند (ص ۳۸۹ - ۳۹۳).

چنانکه ملاحظه می‌شود، طنز تلخ ویژه ابوالعلاء درباره خودش و دیگران، در این تعابیر می‌درخشد. وی در جای دیگر با همان لحن طنزآمیز می‌گوید که تقریباً بر آن بوده است که بی‌افسوس و پشیمانی به عدم پیوند، اما بیم آن دارد که نزد خداوند جبار برود، در حالی که نخلی [زندگانی] خود را با گردافشانی اصلاح نکرده است (ص ۳۹۵).

چنانکه گفته شد، ابوالعلاء از دلبستانان و ستایندهان متنبی بوده و اشعار وی را شرح کرده است (برای اطلاع از دیدار او با سید مرتضی و گفت‌وگویشان درباره متنبی، نک: یاقوت، ۱۲۳/۳ - ۱۲۴). از سوی دیگر، می‌دانیم که دیگران، در زندگانی و نیز پس از مرگ متنبی، درباره درستی اعتقادات او شک داشته‌اند. ابوالعلاء درباره او داور می‌کند و می‌گوید: در دیوان متنبی نشانه‌هایی حاکی از آن یافت می‌شود که وی خداپاور بوده، هر چند مانند دیگر مردمان حیرت زده بوده است. آنگاه می‌افزاید که اگر به حقایق بازگردیم، می‌بایم که سخن از اعتقاد انسان خبر نمی‌دهد، زیرا همه جهانیان به دروغ و نفاق سرشته شده‌اند و احتمال دارد که انسان در گفتار خود اظهار تدین کند، اما آن را تنها زینتی برای خود قرار دهد و بخواهد که بدان وسیله ستوده شود، یا به یکی از اغراض فریبده دنیای فانی دست یابد. چه بسا گروه‌هایی که در ظاهر متعبد و در باطن ملحد بوده‌اند (ص ۴۱۹ - ۴۲۰). در میان انسانها کسانی هستند که تظاهر به مذهب می‌کنند، اما به آن اعتقاد ندارند و می‌خواهند که به وسیله آن به سودهای دنیایی برسند (ص ۴۶۱). داور ابوالعلاء در باره دعیل شاعر دوران عباسی که گفته می‌شود به تشیع گرایش داشته، این است که وی دین نداشته، اما برای سودجویی، به تشیع تظاهر می‌کرده است و هم عقیده ابونواس و همگنان او بوده که زندقه در میان ایشان انتشار داشته است (ص ۴۲۰). ابوالعلاء درباره ابونواس شاعر دیگر دوران عباسی و متهم به بداعتقادی می‌گوید که عقاید در باره او گوناگون است. ادعا می‌شود که وی خداپاور بوده، ولی نمازهای روزش را در شب می‌گزارده است، اما درست این است که او نیز بر مذهب دیگر مردمان دوران خود بوده است (همانجا). ابوالعلاء می‌گوید که چون پیامبر اسلام آمد، گروهی از او پیروی کردند، اما تنها خدا از درویشان آگاه بود و هنگامی که پایه‌های حکومت اسلام استوار شد، عربها با طوایف دیگر درآمیختند و سخنان پزشکان، اخترشناسان و اهل منطق را شنیدند و بسیاری از آنان منحرف شدند (همانجا). در اینجا ابوالعلاء انگیزه گرایش به الحاد را بیان می‌کند و می‌گوید: الحاد همچنان در میان فرزندان آدم با گذشت روزگاران، وجود دارد (ص ۴۲۱)، زیرا زندقه دردی است کهن و زندیقان همان دهریاند که به بیوت و کتاب آسمانی باور ندارند (ص ۴۲۹).

معری در باره بشار بن برد، شاعر نابینای عرب که به بداعتقادی و شهوترانی شهرت داشته و سرانجام به فرمان مهدی خلیفه عباسی کشته شده است، می‌گوید که وی زندقه خود را از دیگران گرفته بوده، اما چنانکه گفته‌اند، در میان کتابهای او ورقه‌ای یافت شده که بر آن نوشته شده بوده که می‌خواسته است مردی هاشمی را هجو کند، اما به سبب خوشاوندی او با خاندان پیامبر، از آن چشم پوشیده است. سپس ابوالعلاء می‌گوید: حکم نمی‌کنم که بشار از دوزخیان باشد (ص ۴۲۹، ۴۳۲).

از سوی دیگر، ابوالعلاء طبقه زندیقان را لعنت می‌کند و می‌گوید: اینان ارادل عامه را به شکل‌های گوناگون به زیر فرمان خود می‌آورند و

بنت الشاطی (قاهره، ۱۹۵۴م)؛ جدید فی رساله الغفران، از همو (بیروت، ۱۹۷۳م)؛ لغة ابی العلاء فی رساله الغفران، از فاطمه جامعی حبایی (بیروت، بی تاریخ)؛ النقد و اللغة فی رساله الغفران، از امجد طرابلسی (دمشق، ۱۹۵۱م).

اکنون شایسته است که به داوری بعضی از خاورشناسان نامدار اروپایی، در باره رساله الغفران اشاره شود: نیکلسون، در چند شماره از «مجله انجمن سلطنتی آسیایی»<sup>۱</sup> انگلستان، در سالهای ۱۹۰۰، ۱۹۰۲م، پاره‌هایی از رساله الغفران را، برپایه یک دست نوشته از آن — که به پندار او تنها دست نوشته موجود بوده است — ویراسته و با ترجمه انگلیسی آنها و توضیحات و حواشی منتشر کرده است. نکته نخست در باره کار وی این است که او شخصیت تاریخی ابن قارح را نمی‌شناخته و او را با ابومنصور دیلمی، یعنی ابوالحسن علی بن منصور، پسر یکی از سپاهیان سیف الدوله حمدانی اشتباه گرفته است (نیکلسون، «رساله الغفران»<sup>۲</sup>، 79-78). بنابراین از وجود رساله ابن قارح نیز آگاه نبوده است. نکته دوم اینکه، بر پایه تنها دست نوشته‌ای که او در اختیار داشته، در مواردی متن را درست نخوانده و بدین سان معنای آن را نیز درست دریافته است. از سوی دیگر هنگام داوری در باره مشخصات و ویژگیهای رساله الغفران، به ویژه در بخش نخست آن، می‌گوید: ابوالعلاء به ندرت از نثر تصنیی با استعارات متکلفانه و سجعهای تحمیلی می‌گریزد (همان، 75). نیکلسون درباره محتوای رساله الغفران نیز می‌گوید: نمی‌توان انکار کرد که ابوالعلاء بهشت مؤمنان را همچون تالار مجلی، آکنده از کولیان و لولیان مرگ‌ناپذیری که پای‌بند اخلاق نیستند، تصویر می‌کند (همان، 78). وی همین داوری را در نوشته دیگرش تکرار می‌کند و آن تالار مجلل را مسکن شاعران کافری که مشمول بخشایش شده و در شمار سعدا درآمده‌اند، می‌داند («تاریخی»<sup>۳</sup>، 319-318).

خاورشناس نامدار اسپانیایی آسین پالاسیوس نیز در ۱۹۱۹م کتاب جنجال‌انگیزی با عنوان «معدنشناسی اسلامی در کمندی الهی» منتشر کرد. ترجمه انگلیسی آن نیز در ۱۹۲۶م، با عنوان «اسلام و کمندی الهی»<sup>۴</sup> منتشر شد. این کتاب که از لحاظ گسترش پژوهش و کاوش برای یافتن معادلها و همانندیها میان رساله الغفران و کمندی الهی دانه، هنوز هم با ارزش است، از هنگام انتشار، توفانی در محافل ادبی اروپا و به ویژه دانه‌شناسان، برانگیخت. هدف اصلی مؤلف در این کتاب این است که تأثیر عقاید، نظریات و انگیزه‌های اسلامی را در اثر بزرگ شاعر ایتالیایی نشان دهد. وی در این میان به مسأله معراج در قرآن و روایات گوناگونی که بعدها درباره آن پدید آمده است، می‌پردازد و آنچه را در سوره اسراء و سپس احادیث مربوط به معراج آمده است، الگوی پیشین برداشت و درک دانه از بهشت و دوزخ، می‌شمارد (مقدمه، 14-13). وی همچنین در برخی از نوشته‌های ابن

از اینکه دعوی خدایی کنند، شرمگین نیستند (ص ۴۳۹). اعراب در دوران جاهلیت به رأی حکیمان و کتابهای پیشینیان گرایش داشتند، زیرا بیشتر فیلسوفان، به پیامبران باور ندارند و هر کس را که بر این باور باشد، نادان می‌انگارند (ص ۴۴۰). نکته توجه‌انگیز در میان گفته‌های ابوالعلاء، تعریفی است که وی در این بخش از کتاب، از «زمان» می‌دهد و آن را ویژه خود می‌شمارد: زمان چیزی است که کمترین جزء آن در برگیرنده همه مدرکات است و از این رو ضد مکان است، زیرا کمترین جزء مکان نمی‌تواند مشتمل بر چیزی باشد، آنگونه که ظرفها در برگیرنده‌اند (ص ۴۲۶). ابوالعلاء به قریطیان نیز تازیانه طنز و انتقاد می‌زند (چنانکه در لزوم مالا یلزم نیز مکرر چنین می‌کند) و ایشان را عوام‌فریب و همراه کنندگانی می‌شمارد که در پی کسب حکومتند (ص ۴۴۲ - ۴۴۳).

داوری ابوالعلاء در باره صوفیان نیز به صورت طنز و انتقادآمیز است، مثلاً در باره منصور حلاج می‌گوید: به او افتراها زده شده، زیرا دروغ را کشش زیاد است. آنچه به وی از کارهای غیر عادی نسبت داده می‌شود، دروغ محض است. در میان صوفیان کسانی هستند که شأن وی را بالا می‌برند و او را به آسمان می‌رسانند و قومی از آنان در محل به دارآویختن او در کنار دجله، در انتظار ظهور اویند و این چنین نادانی برای انسانها تازگی ندارد (ص ۴۵۳ - ۴۵۴). آشکارترین رتبه حلاج این است که شعیده باز بوده، اما فهم و هوش تیز نداشته است، هر چند گروهی از صوفیان وی را بزرگ می‌دارند (ص ۴۶۳).

در اینجا ابوالعلاء می‌افزاید که خدا باوری در انسانها امری غریزی است و پناهگاه ایشان به شمار می‌رود. هر کودکی در میان هر گروهی که پرورش یابد، باورهای آنان را می‌پذیرد، یا گبر می‌شود یا صابئی، اما کجاست کسی که به احکام عقل گردن نهد و فهم خود را صیقل دهد؟ در میان آدمیان، کسی که به فضیلت عقل مخصوص باشد، به ندرت یافت می‌شود (ص ۴۶۴).

ابوالعلاء همچنین «معتزلیان» را نکوهش می‌کند. چه بسیار کسانی که متظاهر به اعتزالند، اما با مخالف خود در نبردند؛ گناه می‌کنند و باده می‌نوشند (ص ۴۶۵ - ۴۶۶). معری، اشعری را نیز از نکوهش در امان نمی‌دارد و می‌گوید: او مانند شبانی است که گله بزرگی را، گم کرده راه، در شبی تاریک می‌چراند و پروای آن ندارد که گله را برای یافتن گیاه به کجا می‌راند و شایسته است که گرگان به گله‌اش هجوم آورند (ص ۴۶۶). ابوالعلاء سپس به انتقاد از مذهب «حلولیان» می‌پردازد (ص ۴۶۸ - ۴۶۹) و آنگاه پس از انتقاد شدید از ابن راوندی و نکوهش و ابطال نوشته‌های او با تعبیر بسیار زیبایی قرآن را ستایش می‌کند (ص ۴۶۹ - ۴۷۲).

درباره ویژگیهای ادبی و هنری رساله الغفران، تحقیقات گسترده‌ای صورت گرفته است، از جمله الغفران، تحقیق و درس، از

1. JRAS.

2. "The Risālatu'l ..."

3. A Literary ...

4. La escatologia musulmana en la Divina Comedia, Madrid.

5. Islam and the Divine Comedy, London.

عربی، مانند رساله الإسراء الى مقام الأسراء (که هنوز به چاپ نرسیده است) و الفتوحات المکیة او، همانندیهای با کمندی الهی و آثار دیگر دانه جست وجو می کند (ص 53-45).

آسین پالاسیوس سپس فصلی را به تأثیر رساله الغفران بر کمندی الهی و یافتن همانندیها و معادلهای در این دو اثر، اختصاص می دهد. وی در باره هدف ابوالعلاء در رساله الغفران، می گوید که وی ظاهراً دو هدف را در نظر داشته است. از یک سو می خواسته است با طنزی چنان ظریف که تقریباً احساس نشدنی است، سخت گیری معلمان اخلاق را در تعارض با رحمت بی پایان الهی، نکوهش کند و از سوی دیگر به محکومیت و عذاب ابدی بسیاری از ادیبان، به ویژه شاعرانی اعتراض کند که — گرچه ملحد و گنهکار — در ادبیات عرب پرآوازه بوده اند (ص 55). وی می افزاید: ابوالعلاء همچنین، بدون اشاره مستقیم به مسأله وسعت رحمت الهی، می کوشد که با مهارتی ادبی، نشان دهد که بسیاری از شاعران کافر و فاسق، پس از اینکه سرانجام توبه کرده اند، بخشوده شده و به بهشت راه یافته اند (ص 56-55).

آسین پالاسیوس سپس فشرده ای از صحنه های بخش نخست رساله الغفران را بازگو و آنها را با صحنه هایی از کمندی الهی، مقایسه می کند (ص 67-56) و سرانجام به این نتیجه می رسد که هدف ابوالعلاء در اقتباس ادبی از داستان معراج، عمدتاً هنری بوده و این همان مشخصه ای است که در شعر دانه نیز یافت می شود، زیرا با اینکه کمندی الهی دایره المعارفی از تعلیم لاهوتی، یا تمثیل اخلاقی به شمار می آید، اما بالاتر از آن یک اثر والای ادبی است. اثر ابوالعلاء نیز چنین است و با اینکه رساله الغفران منظوم نیست، آکنده از همه شکوه سبک شاعرانه ای است که در ادبیات عرب، نثر مسجع نامیده می شود (ص 67).

**جهان بینی:** معری بی گمان یکی از برجسته ترین شاعران اندیشمند یا اندیشمندان شاعر در تاریخ ادبیات جهان است. اما پیش از هر چیز باید به یاد داشت که وی نخست یک شاعر است، نه یک فیلسوف. او اندیشمند است، ولی اندیشه اش از نظم و پیگیری منطقی اندیشه های فیلسوفان به دور است، حتی می توان گفت که وی از چنین نظمی بیزار است. راهنمای اندیشه او احساس اوست؛ احساس او از خودش، از این جهان، از آن جهان، از آدمیان و از تاریخ، رفتار و کردار، پندارها و باورها، ایمان و عشق آدمیان و از همه آنچه آدمیان خود را بدان آدمی می دانند، ابوالعلاء هنرمند است. هنر او شعر است. شعر او همه وجود اوست. واژه های شعری، قالبهایی است که او همه وجود عاطفی و عقلی خود را در آنها ریخته و در این قالبها تندیسهایی بی مانند، تقلیدناپذیر و ماندگار آفریده است. وی نتیجه این آفرینش هنری خود را لزوم مالایزم نامیده است. لزوم مالایزم یعنی اینکه در قافیه، در همه ابیات، حرفی تکرار شود که نبود آن، نقصان و خللی در شعر پدید نمی آورد. معری این شکل شعر را برای آزمون توانها و امکانهای خلاقیت شاعرانه اش برگزیده است. این تفنن شعری ویژه ابوالعلاء

نبوده است و نزد شعرای جاهلی نیز یافت می شود و نمونه های آن کم نیست (نک: یطی، ۳۸۸ - ۳۹۰). لزوم مالایزم کوششی دشوار و شاعرانه است. ابوالعلاء عمداً این دشواری را پذیرفته است. این دشواری در بازی، یا نبرد با واژه هاست. گویی ابوالعلاء با خود در نبرد بوده و واژه های شعریش را سلاحهایی برای این نبرد با خویش، ساخته بوده است. انصاف این است که بگویم وی در این نبرد پیروز شده است. شعر ابوالعلاء — در زمانی نزدیک به ۶۰ سال — آینه تمام نمای جهان پیرامونی او و جهان درونی اوست؛ شعرهای او واکنشهای اوست، همچون واکنشهای هر شاعر خلاق در برابر جهان بیرونی و درونیش.

— برجسته ترین نشانه شخصیت معنوی معری را، باید در تسلط عقل او بر همه وجودش جست وجو کرد، حتی احساس او نیز که بدان اشاره شد، گویی از صافی عقل او می گذرد و به بیان می آید. واژه عقل نزد ابوالعلاء مرادف با اندیشه است. از سوی دیگر، ویژگی عقل او در شکاکیت آن است، چنانکه خودش می گوید: یقینی وجود ندارد. بیشینه کوشش من این است که گمان بیرم و حدس بزنم (لزوم، ۸۹۴/۲). گویی شعار معری، همان است که رنه دکارت، فیلسوف بزرگ فرانسوی (۱۵۹۶ - ۱۶۵۰ م) نزدیک به ۶ سده پس از وی، به میان آورد و آن را نخستین گام در مسیر تفکر فلسفی اعلام کرد: «هیچ چیز یقینی نیست» و «در همه چیز باید شک کرد». همین شکاکیت عقلی معری، انگیزه موضع گیریهای مخالف، یا موافق، در برابر شخصیت، اشعار و اندیشه های او در دورانهای بعدی شده است. معری نزد شاگردش خطیب تبریزی، آشکارا اعتراف می کند که شکاک است (ابن جوزی، یوسف، ۱۴۴).

درگیری میان اعتقاد و شک، انسان را دچار تناقض اندیشی، و در نتیجه، تناقض گویی می کند و بدین سان دآوری درباره او را دشوار، و غالباً داوران را گمراه می کند. معری نیز چنین انسانی است. اما باید به این نکته توجه داشت که شکاکیت وی، پیش از هر چیز زائیده بدینی اوست. معری به همه چیز بدبین است، حتی به خودش؛ سرانجام باید به این نکته نیز اشاره شود که شیوه ویژه زندگانی معری، نیز در شکل بخشیدن به جهان بینی وی مؤثر بوده است؛ پرهیزگاری، پارسایی، گیاهخواری، حتی خودداری از خوردن شیر، عسل، تخم مرغ و آنچه از حیوان حاصل می شود. در اینجا فشرده ای از آراء و اندیشه های معری با توجه به کل جهان بینی او، در چند موضوع عرضه می شود: ۱. زندگانی و احوال شخصی؛ ۲. خدا؛ ۳. دنیا؛ ۴. انسان، سرنوشت، مرگ، روح و معاد؛ ۵. عقل؛ ۶. دینها و مذاهب؛ ۷. زناشویی و نسل.

۱. زندگانی و احوال شخصی: چنانکه اشاره شد، یکی از برجسته ترین ویژگیهای اندیشه معری، بدبینی به همه چیز است. وی انسانها را به سگانی تشبیه می کند که بر لاشه ای گرد آمده اند و به هم پارس می کنند و

این صفت خود اشاره می‌کند (مثلاً نک: همان، ۱۲۳۹/۳). او چنان در این شیوه زندگی زاهدانه خود مشهور شده بود که مورد انتقاد و سرزنش مردان برجسته زمانش نیز قرار گرفت. از آن میان می‌توان به مکاتبات مؤید فی‌الدین با وی اشاره کرد. او در چند نامه از معری درباره پرهیز وی از گوشت‌خواری و دیگر فرآورده‌های حیوانی، پرسش می‌کند و توضیح می‌خواهد و زیرکانه می‌پرسد که اگر رأفت به حیوانات انگیزه اوست، آیا او از خدا که آنها را آفریده و برای مصالح انسانها آماده کرده است، رثوف‌تر است؟ پاسخ معری نیز زیرکانه و محتاطانه است و سرانجام فقر و تنگدستی خود را بهانه می‌آورد. از سوی دیگر، هنگامی که مؤید به وی پیشنهاد می‌کند که مال کافی در اختیار او نهد تا بتواند از مواهب زندگی بیشتر برخوردار شود، در پاسخش بار دیگر تأکید می‌کند که به گشایش در زندگی و خوردن خوراکیهای گوناگون رغبتی ندارد، زیرا ترک آنها طبیعت دوم وی شده و ۴۵ سال است که فرآورده‌های حیوانی را نخورده است. سپس می‌گوید: اگر خداوند در روز رستاخیز، تنها گناه وی را نخوردن گوشت به شمار آورد، وی خود را سعادتمند خواهد یافت (نک: رسائل، ج ۱۹۸۰، ۱۰۱/۱، ۱۰۲/۱، ۱۱۷، ۱۳۱-۱۳۲).

معری همچنین به انگیزه عقل‌گرایی و پابندی به چیرگی عقل بر همه رفتار و کردار انسان، می‌خوارگی و مستی را سخت نکوهش می‌کند. (لزوم، ۱۴۹۱/۳). وی چنان از باده‌گساری بیزار است که می‌گوید: اگر پیامبری بیاید و نوشیدن می را آزاد و مباح سازد و باده نیز از بارنگرانیها و اندوههای وی بکاهد...، او آن را نمی‌نوشد، تا کفه ترازوی عقلش را سبک‌تر نسازد (همان، ۱۵۸۵/۳).

معری خود و زندگی خویش را تحقیر می‌کند و خود را مردی ناقص می‌نامد که ادعای فضلی ندارد و خدا را گواه می‌گیرد که دچار کمبود دانش و دین و مال است (همان، ۱۳۴۹/۳، ۱۳۵۸)، و نیز با لحنی شکایت‌آمیز می‌گوید که کسانی از سرزمین یمن یا دیار طبس به دیدار وی می‌آیند و به او می‌گویند که از او چیزهایی شنیده‌اند. وی می‌داند که ایشان درباره او دچار وهم و پندارند. آنان از وی می‌خواهند که دروغ بگوید، ولی او چنین نمی‌کند. اگر راست بگوید، چهره‌هایشان درهم می‌شود. آنان از او چه می‌خواهند؟ نه مالی دارد که آن را ببخشد، نه دانشی دارد که آن را اقتباس کنند. از نادان چه می‌پرسند که برایشان سودمند باشد؛ شتر ماده‌ای را که پستانش خشک شده است، چرا می‌دوشند؟ (همان، ۸۷۷/۲). از سوی دیگر، معری خود را دارای پیامی می‌داند که می‌تواند دیگران را به راه درست در زندگی رهنمون شود. در یک جا، در شعرهای جوانیش، می‌گوید: هر چند که او در زمانی پسین آمده، اما چیزهایی آورده است که پیشینیان نمی‌توانستند بیآورند («سقط»، ۵۲۵/۲) و در جای دیگری می‌گوید: هر کس در گفته‌های من تأمل کند، جمله‌هایی می‌یابد که راز انسانها در آنها شرح داده شده است (لزوم، ۳۷۳/۱).

داوری پیشینیان درباره معری گوناگون بوده است. یاقوت

سپس خود را پست‌ترین آن سگان می‌نامد (لزوم، ۱۲۳/۱). مردمان را سرزنش می‌کند که می‌پندارند می‌توانند نزد وی آسایش، دیانت و دانش بیابند... (همان، ۱۱۸/۱). او خود با خویشتن در کشاکش است و به خود دروغ می‌گوید، زیرا می‌داند که خویشتن او از دروغ خشنود می‌شود (همان، ۲۲۲/۱). از سوی دیگر، زندگی را دوست می‌دارد، زیرا زندگی با فریب و دروغ خود، وی را فریفته است (همان، ۱۹۶/۱).

ابوالعلاء پروردگار را گواه می‌گیرد که وی پیرو هواهای نفسانی خویش است. وای بر او هنگامی که در گور جای می‌گیرد و باید پاسخگو باشد (همان، ۲۶۹/۱)؛ معری، این بار، خود را در ۳ زندان می‌یابد: نابینایی، خانه‌نشینی و گرفتاری در پیکر پلید (همان، ۳۰۸/۱). وی به اندک مایه خرسند است و پروای قوت و خوراک خود را ندارد. خدا را گواه می‌گیرد که نماز گزاردن برای او را از گنجینه در و یاقوت ارجمندتر می‌دارد (همان، ۲۷۸/۱). او نمی‌داند که آیا در کارش مجبور است، یا مختار (همان، ۴۰۲/۱). معری در تعبیر زیبایی می‌گوید که شراب اندوه را که دل او جام آن است، نوشیده و موهای سپید سرش، کفهایی بر آن جام است (همان، ۴۱۸/۱). او زندگی خود را پس از ۴۰ سالگی با مرگ یکی می‌داند و زیستن پس از آن را زبان می‌شمارد (همان، ۴۰۸/۱). از ۵۰ سالگی هم که می‌گذرد، از سختیهای زندگی شکایت می‌کند و یک دهم یا یک پنجم آنها را برای خود کافی می‌شمارد (همان، ۸۵۳/۲) و خیری در زندگی پس از ۵۰ سالگی و بیماریها و لرزش اندامها نمی‌بیند (همان، ۹۴۵/۲). معری در اشعار خود بارها آرزوی مرگ می‌کند (همان، ۱۲۴۷/۳) و بیزاری از زندگی را تا بدانجا می‌کشد که آرزو می‌کند در روز رستاخیز نیز در گور خود بماند و برنخیزد. از زنده بودنش شادمان نیست و آسایش جسم خود را هنگامی می‌داند که در گور جای گیرد و به عنصر خود، یعنی خاک پیوندد و چون پیکرش پوسیده شد، دیگر پروای آن ندارد که چه کسی بر گور او گام می‌نهد یا آن را می‌شکافد (همان، ۸۲۱/۲، ۸۲۳). معری حتی درباره معاد خویش چنان سخن می‌گوید که از دیدگاه معارضان او، نشانه بی‌اعتقادی او به روز رستاخیز است؛ گمان می‌کنند که من دوباره، به صورت یک جوان به زندگی باز می‌گردم. چگونه آن را پذیرم، هر چند دلخواه من این است؛ می‌پندارند که من پس از دیر ماندن در خاک گور، به دیدار بهشت خواهم رسید و در آن شادی خواهم کرد؛ کوری من نیز، پس از غوطه خوردن در چشمه زندگی از میان خواهد رفت و دوباره بینا خواهم شد... (همان، ۹۳۶/۲-۹۳۷)؛ ای بیچاره به عقلت چه آسیب رسانده، که چنین دچار پریشان فکری شده‌ای (نک: ابوالفداء، ۱۷۷/۱). شکاکیت همیشگی معری را درباره معاد در جایی می‌یابیم که می‌گوید: حقیقت این است که من از این جهان می‌روم، خدا می‌داند که با چه روبه‌رو خواهم شد (لزوم، ۱۱۴۶/۲).

معری به قناعت پیشگی مشهور بوده است و بارها در شعرهایش به

معری به پیوند خود با دنیا چنین اشاره می‌کند: امّ دفر زنی است بیزار از شویش و من نیز با او مانند شوهری هستم بیزار از زنش... (همان، ۱۰۶۴/۲). وی در یک جا دنیا و دنیا دوستان را چنین نکوهش می‌کند: یاران! دنیا مانند لاشه‌ای است که مادر پیرامون آن چون سگان عوعو می‌کنیم؛ هر کس از آن لاشه بخورد، زیان می‌بیند، اما هر کس از آن گرسنه روی گرداند، سود برده است (همان، ۳۵۸/۱). با وجود این، معری به پیوند خود با دنیا اعتراف می‌کند و خطاب به آن می‌گوید: اگر تو همسر من می‌بودی، طلاق می‌دادم، ولی تو مادری! آیا مرا از تو گزیری هست؟ (همان، ۱۰۶۱/۲). او سرانجام به دل بستگی خود به دنیا اشاره می‌کند: من نیز مانند تو، دنیا را خالصانه دوست دارم؛ او کمند عشق خود را بر گردن من و تو نهاده است (همان، ۱۱۲۲/۲).

۴. انسان، سرنوشت، مرگ، روح و معاد: معری به انسان سخت بدبین است. مردم گریزی و گرایش به تنهایی، یکی از بارزترین ویژگیهای اندیشه و احساس اوست. وی دوری خود از انسانها را ایمنی از بیماریهای ایشان و نزدیکی به آنان را دردهایی برای عقل و دین خود می‌شمارد (همان، ۴۷۱/۱). معری تنهایی را دوست دارد: در تنهایی لذتهای گوناگون هست، همانگونه که بیابان قفر، جانوران وحشی گوناگون را در خود گرد می‌آورد (همان، ۵۵۳/۲)؛ بهترین سرزمینهای خدا، جایی است که از انسانها تهی باشد. او سپس آرزو می‌کند که ای کاش به وجود نمی‌آمد، یا جانوری وحشی در یکی از بیابانهای بی‌آب و گیاه می‌بود (همان، ۹۰۲/۲، ۹۰۳). معری علت مردم گریزی خود را این می‌داند که ایشان را آزموده است و آنگاه آرزو می‌کند که ای کاش تندبادهایی آنان را از او یا او را از ایشان، دور می‌کرد (همان، ۱۰۶۶/۲). وی همچنین دیگران را به تنهایی و مردم گریزی فرا می‌خواند (همان، ۵۸/۱). وی از همه رفتارها و کردارهای انسانها انتقاد می‌کند و ایشان را در سراسر زندگیشان گمراه می‌شمارد و معتقد است که همه در بدسرشتی یکسانند (همان، ۴۷۱/۱). دهر را نباید به گنهکاری سرزنش کرد، زیرا ستم و گناه از فرزندان حواست (همان، ۸۶/۱).

معری نه تنها از فرزندان آدم که از خود او نیز انتقاد، و گاه با تندی و تلخی وی را نکوهش می‌کند و می‌گوید: آدم، جد انسانها، هنگام زناشویی با حوا به نسل خود که مانند ذراتی در پشتش بودند، آزار رسانید. آدمیان نیز در زشتکاری راه پدر پیمودند و در زندگانی فریب خوردند، همانگونه که آدم نیز [از شیطان] فریب خورد (همان، ۶۵۷/۲). آیا این مردم از نسل ابلیسند یا حوا؟ وی بر ایشان که کارهایشان همه حيله و نیرنگ است! (همان، ۸۷۱/۲).

در اشعار معری، نشانه‌هایی چند از جبر و سرنوشت‌گرایی یافت می‌شود. وی قضای الهی را، از یک سو علت وجوب هستی و از سوی دیگر کردوکار آن را موجب نفی و سلب وجود می‌شمارد (همان، ۱۲۳/۱). او بر تضاد میان کار عقل و سرنوشت نیز تأکید می‌کند و می‌گوید که عقل نیکوست، ولی برتر از آن سرنوشتی هست (همان،

می‌نویسد: بعضی می‌گویند که او زندیق بوده است و چیزهایی به او نسبت می‌دهند [و نمونه‌ای از آنها را نیز می‌آورد] و برخی می‌گویند که او پارسایی عابد بوده و نفس خود را ریاضت و سختی می‌داده و به اندک قناعت می‌کرده و از خواسته‌های دنیایی روی گردان بوده است (۱۴۲/۳)؛ نیز نک: ابن جوزی، عبدالرحمن، ۱۸۵/۸. از سوی دیگر، چنانکه اشاره شد، ابن عدیم، کتاب الانصاف و التحریر را در دفاع از او نوشته بوده است گویی خود ابوالعلاء نیز از آنچه درباره خویش از دیگران شنیده، به خشم آمده و گفته است: نفرین خدا باد بر گروهی که چون من با ایشان سخن راست به میان می‌آورم، می‌گویند کافر شده است (لزوم، ۸۲۳/۲).

۲. خدا؛ پیش از هر چیز باید گفت که معری بی‌شک به خدا باور داشته است، اما خدای باور داشته او، از یک سو همان خدای همگان است و از سوی دیگر، خدای ویژه خود اوست و آنچه گاهی در اشعار وی از پرسش و تردید، یا حیرت درباره خدا یافت می‌شود، مربوط است به خدای باور داشته همگان و نیز آنچه دیگران به ویژه یهودیان و مسیحیان درباره خدا می‌گویند و باور دارند. وی می‌گوید: شکی نیست که خدا حق است و باید کسانی را که در این باره شک می‌کنند، سرزنش کرد (همان، ۲۰۰/۱). سپس آشکارا می‌گوید: من خود به آفریننده‌ای حکیم معتقدم و از نفی کنندگان نیستم (همان، ۲۹۵/۱) و در جای دیگری می‌گوید که ما آفریننده‌ای داریم که عقل در قدیم بودن او شکی ندارد (همان، ۳۹۹/۱)؛ خدا در فرمانروایی خود یگانه است و همتایی ندارد (همان، ۶۷/۱). اینها چند نمونه از دهها سخن معری درباره خدای باور داشته خویش است، اما از سوی دیگر، او درباره خدای باور داشته دیگران نیز سخنانی دارد: گفتید ما را آفریننده‌ای حکیم است، گفتیم راست می‌گویید، ما هم چنین می‌گوییم؛ از سوی دیگر، او را بی‌مکان و زمان پنداشتید؛ پس بگویید این سخنی است که معنای پوشیده‌ای دارد و ما را عقل [ادراک آن] نیست (همان، ۱۲۲۷/۳)؛ معری منکر خدا نیست، ولی نمی‌داند که خداوند وی را برای چه آفریده است (همان، ۵۲۰/۱). وی ناخرسندی خود را از آفرینش، اینگونه بر زبان می‌آورد: اگر بدایی که دلالت بر آفریننده آگاه‌تر و داناتر دارند، در جهان نبود، می‌گفتیم: آفریدن ما گونه‌ای گناه است (همان، ۱۳۹۴/۳).

۳. دنیا؛ در اشعار معری دنیا — که در زبان عربی مؤنث است — همچون موجودی مؤنث مجسم و مجسد می‌شود و وی با آن خطاب و عتاب می‌کند. وی به دنیا سخت بدبین است، همچنانکه به زنان نیز سخت بدبین و گاه از آنان بیزار است. پس شگفتی ندارد که غالباً دنیا را با کنیه «امّ دفر» (دفر = بویناکی) می‌خواند. او در یک جامی گوید: امّ دفر ما را از شیر فراوان خود دور می‌کند. پس همان به که او را همچون پیرزنی بدخو و ماده شتری وصف کنیم که به کودکش لگد می‌زند تا شیر او را ننوشد، یا دوشنده خود را لگد می‌زند که شیر او را ننوشد (همان، ۱۶۳۱/۳).

خواند، با کوشش پیروی می‌کنم و از این جهان، در حالی می‌روم که پیشوای من جز عقل من نیست (همان، ۱۲۸۸/۳).

۶. دینها و مذهبها: شکاکیت و ناباوری معری درباره دینها و مذهبها، پیش از هر جنبه دیگر اندیشه او آشکار است. باید به یاد داشت که وی در روزگاری می‌زیست که در آن کشمکشها و اختلافهای دینی، مذهبی و فرقه‌ای به اوج خود رسیده بود؛ اختلافها و کشمکشهای ژرف میان عباسیان و فاطمیان، اشعریان و معتزلیان، سنیان و شیعیان، ظاهریان و باطنیان، فقیهان و محدثان، فیلسوفان و صوفیان. معری از همه این کشمکشها بی‌زاری می‌جوید. اما انتقاد وی از دینها و مذهبها، چندان متوجه محتوای واقعی آنها نیست، بلکه بیشتر معطوف به شکلهای پدیداری آنها در پندار، رفتار و کردار گروههای پیرو آنهاست. هرچند چنین می‌نماید که وی به تقابل و تضاد میان عقل و دین باور داشته و این باور را بارها در اشعارش بیان کرده است: مردم روی زمین دو گروهند: عاقلانی که دین ندارند و دین باورانی که عقل ندارند (همان، ۱۲۶۹/۳). معری پیش از هر چیز پدیده دین را، امری تقلیدی می‌شمارد (همان، ۴۲۲/۱، ۸۸۷/۲) و درباره دین خود می‌گوید: با من مهربانی و مدارا کن، زیرا دین من از درخت راش نیست [که چوب آن بسیار محکم است]، بلکه از چوب بید است [که سست و شکننده است] (همان، ۱۰۸۶/۲). او در همه باورهای دینی انسانها تردید می‌کند و می‌گوید: آیا هرگز هیچ نسلی به تنهایی به راه درست رفته است؟ (همان، ۱۲۲۵/۳) و از اختلافهای گوناگون میان دینها و مذهبها، در شگفت می‌شود و به خشم می‌آید: انسانها چگونه می‌توانند درباره اعتقادی توافق کنند در حالی که حتی درباره خدا توافق ندارند؟ (همان، ۱۷۰۱/۳).

معری درباره پیامبران نیز، دچار شک است (همان، ۹۲۰/۲). با وجود این، در یکی از شعرهایش پیامبر اسلام را با زیبایی می‌ستاید: محمد (ص) شما را به بهترین کارها فراخواند. شما را به بزرگداشت آفریننده روز و ستارگان، رهنمون شد. فرائض و نوافلی برایتان نهاد که حتی ناتوان‌ترین کس می‌تواند از عهده آنها برآید. شما را به پاکیزگی تن و جامه تشویق کرد... خدا به وی درود و صلوات می‌فرستد و ذکرش مانند بوی مشک در محافل پراکنده می‌شود (همان، ۱۲۹۵/۳). اگر در بیت شعری را که در دیوان او نیامده، اما در بیشتر منابع نقل شده است، از او بدانیم، می‌توان گفت که وی به پیامبران و پیامبری باور نداشته است: گفتار پیامبران را حقیقت شمار، بلکه سخن دروغینی است که در کتابها نوشته‌اند. انسانها زندگانی آسوده‌ای داشتند، ایشان... آن زندگانی را تیره ساختند (ابن جوزی، عبدالرحمن، ۱۸۶/۸: یا قوت، ۱۷۳/۳). معری به ویژه با یهودیان سرستیز دارد و از دین و کتاب ایشان بی‌زاری می‌جوید و با طنزی تند بر ایشان می‌تازد (لزوم، ۵۰۱/۱، ۷۹۰/۲، ۱۲۵۹/۳، ۱۶۹۰).

معری هرچند به اسلام و شریعت آن چندان خرده نمی‌گیرد، اما از رفتار و کردار مسلمانان و برخی اعتقادات گروهها و فرقه‌های مسلمان،

۵۸۷/۲). چون آنچه به انسان می‌رسد، از قضای الهی است، پس اندوه بسیار خوردن، از کج‌اندیشی است (همان، ۵۳۳/۱). ما به اختیار خود به جهان نیامده‌ایم، بلکه این امر به اضطرار بوده است (همان، ۷۵۸/۲). به دنیا آمدن، پیر شدن و زیستن من در اختیار من نبوده است؛ پس آیا من باز هم اختیار گزینش دارم؟ (همان، ۵۸۸/۲، نیز نک: ۴۰۲/۱). اما از سوی دیگر، معری درباره جبرگرایی نیز دچار شک می‌شود و می‌گوید: اگر کسی که مرتکب گناهان بزرگ می‌شود، در کار خود مجبور باشد، کیفر دادن او برای آنچه می‌کند، ظلم است (همان، ۱۲۳۱/۳). وی سرانجام سفارش می‌کند که در زندگانی نه جبری باش نه قدری، بلکه بکوش تا راه میانه را در پیش‌گیری (همان، ۱۵۷۹/۳).

اشاره شد که معری همواره به مرگ می‌اندیشد و از زندگی گریزان است، اما گویی همزمان از مردن نیز ترسان و غمگین است، زیرا از خود می‌پرسد: چگونه ساعتی را به شادمانی سپری کنم، در حالی که می‌دانم مرگ طلبکار من است؟ (همان، ۶۰/۱).

روی کرد معری به روح — که آن را شیئی لطیف و عقل را از ادراک‌کنه آن ناتوان می‌داند (همان، ۳۳۱/۱) — همراه با همان شکاکیت همیشگی اوست. در جایی می‌گوید: جسم و روح مانند کودک و مادرند که دست پروردگار آنها را به هم پیوند داده است، اما هر دو، مانند دو چشم، همزمان می‌میرند. نه آن گم شده است، نه این گم کرده (همان، ۴۰۳/۱). آیا روح پس از دور شدن از تن چیزی را حس می‌کند؟ (همان، ۴۹۲/۱). معری تناسخ را نیز نفی می‌کند: می‌گویند که روح از جسمی به جسم دیگر منتقل می‌شود، تا این انتقال او را پالوده کند. آنچه از گمراهی به تو خبر می‌دهند، و حکم عقل آن را تأیید نمی‌کند، پذیر (همان، ۱۲۱۳/۳). وی با معاد و رستاخیز نیز شکاکانه روبه‌رو می‌شود. در یک جا می‌گوید: ما مردگان را به یقین به خاک سپردیم، ولی آگاهی ما به روحها، گمانهایی بیش نیست. زندگی، مرگ و انتظار قیامت، ۳ چیزند که هزارها معنا دارند (همان، ۱۵۹۳/۳، ۱۵۹۵)؛ اما در جای دیگری به روز حشر و رستاخیز صریحاً اقرار می‌کند: ستاره‌شناس و پزشک، هر دو می‌گفتند که بدنهای حشر و رستاخیز ندارد. گفتیم: از من دور شوید. اگر سخن شما درست باشد، من زیان نبرده‌ام، اما اگر سخن من درست باشد، شما زیانکارید (همان، ۱۴۴۷/۳).

۵. عقل: چنانکه در آغاز اشاره شد، معری شاعری عقل‌گراست و پیروی از عقل را به دیگران نیز سفارش می‌کند. به تعبیر وی عقل محور است و کارها چون سنگ آسیا که همه بدان سامان می‌گیرند و گرد آن می‌چرخند (همان، ۶۱۰/۲). اگر عقل را به کارگیری، سرای تو شبانگاه پر آفتاب است (همان، ۹۰۱/۲). با عقل مشورت کن و جز آن را باطل بدان و رها کن. عقل بهترین مشاور در انجمن است (همان، ۵۰۰/۱). از سوی دیگر، معری به تضاد میان عقل و سرشت و طبیعت حیوانی انسان، اشاره می‌کند: طبیعت تو بر عقل تو فرمانروا و چیره است و هوسهای آن در کار دزدیدن و شکار عقلند (همان، ۹۶۱/۲). معری در جای دیگر می‌گوید: من از هر کسی که مرا به سوی نیکی فرا

انتقاد می‌کند و خطاب به ایشان می‌گوید: پیامبر به حق آمد، تا اخلاق شما را پاکیزه سازد، اما آیا سرشت شما را برای تهذیب آماده یافت؟ (همان، ۱۸۷/۱). وی تأکید می‌کند که باید به اسلام، همچون دینی الهی باور داشت. کسی نباید دین را منکر شود، زیرا حکم و قضای پروردگار آن را ساخته و آورده است (همان، ۲۰۰/۱)، اما تنها در یک جا، به یکی از احکام شریعت اسلام خرده می‌گیرد و می‌گوید: دستی که دیه آن ۵۰۰ دینار زر است، چرا باید برای دزدیدن یک چهارم دینار، بریده شود؟ (همان، ۷۳۷/۲).

معری دربارهٔ فرقه‌های گوناگون اسلامی می‌گوید: گروهی ظاهر اسلام را دگرگون کردند و خواستند به آن آسیب رسانند و پاره پاره‌اش کردند (همان، ۱۶۶۵/۳)؛ شافعی انجام دادن کارهایی را مجاز دانست که ابوحنیفه می‌گفت جایز نیست (همان، ۸۳۶/۲)؛ این می‌گوید عمر، آن می‌گوید علی [ع] (همان، ۱۷۱۴/۳)؛ مردم یا متشیع و غالیند، یا ناصبی و خارجی (همان، ۷۸۴/۲)؛ گروههایی روز «غدیرخم» را بزرگ می‌دارند و گروههایی دیگر روز «غار» را در برابر آن می‌نهند (همان، ۷۹۴/۲).

معری همچنین از فقیهان و فرقه‌های کلامی و علم کلام انتقاد می‌کند و آن را باطل می‌شمارد (همان، ۱۸۰/۱، ۳۴۲، ۱۳۹۲/۳). نکتهٔ دیگری که معری بارها بدان اشاره می‌کند، این است که دین و مذهب در میان انسانها وسیله‌ای برای بهره‌برداری مادی و رسیدن به هدفها و خواسته‌های دنیایی است (همان، ۶۰/۱، ۶۱). دین چنان خوار شده است که ارجمندترین اصول آن، به صورت باز یا سگی شکاری در دست صیادان درآمده است (همان، ۱۸۰/۱). از قومی فرمان میر که دیانشان چیزی جز حيله برای جمع مالیات و خراج نیست (همان، ۲۸۲/۱)، شما قرآن را نمی‌خوانید برای اینکه هدایت شوید و راه درست را بیابید، بلکه قصدتان فزونجویی و تکبر است (همان، ۵۴۷/۲).

معری گویی از میان آیینها، آیین هندوان در سوزاندن مردگان را می‌پسندیده است؛ مرده سوزاندن هندوان مایهٔ شگفتی است و راحت‌تر از دشواریهای دور و دراز است، زیرا چون مرده را سوزانند، دیگر بیمی از گفتار و نبش قبر و بر خاک ماندن ندارند؛ آتش از کافور مردگان ما بهتر است و بوی گند را بهتر از میان می‌برد (همان، ۳۸۱/۱). معری به صوفیان خانقاهی و روشها و کارهایشان خرده می‌گیرد و می‌گوید: ایشان فریبکارانه جامهٔ تصوف بر تن دارند. رقص آنان برای ترس از خدا نیست... در حال وجد بر می‌خیزند و جریخ می‌زنند، چنانکه گویی شراب سرخ نوشیده و مست شده‌اند (همان، ۲۹۲/۱). ایشان گمان دارند که برای پروردگار صافی شده‌اند، اما دروغ می‌گویند و بر خطا رفته‌اند (همان، ۱۰۷۴/۲). صوفیان تنها به این خرسند نیستند که نسبتشان به پشمینه پوشی برسد، بلکه ادعا می‌کنند که در پی طاعت و عبادت، درویشان صافی شده است (همان، ۱۰۶۸/۲).

۷. زنانویی و نسل: رنج معری بی‌کران است، گویی هرگز طعم عشق را نچشیده بوده و همواره با عقل خود می‌زیسته است، هر چند،

گاهی نشانی از عشق‌گرایی نیز در شعرهای دوران جوانیش می‌یابیم. در منابع، غزل‌گونهٔ زیبایی از وی نقل شده که او در آن، معشوق را به آهویی تشبیه می‌کند که دامهای خود را برای شکار دل شاعر گسترانیده است و دلی را که در آن فرود آید، به آتش عشق می‌سوزاند و نمی‌داند که دل شاعر، خود سوختهٔ اوست (یاقوت، ۱۳۶/۳). در دیوان سقط الزند نیز که اشعار دوران جوانی معری است، چند بیت غزل‌گونهٔ عاشقانه یافت می‌شود. شاید معری می‌خواسته است که به کار عشق نیز بپردازد، ولی نایبانی او این امکان را از وی دریغ داشته است.

معری، بی‌شک دلی زیبا پسند و بسیار پر احساس و عاطفه دارد. احساس می‌کند که به زیبایی زن نیاز دارد، ولی نمی‌تواند او را ببیند. گویی به همین سبب از زن بیزاری می‌جوید. از سوی دیگر، باید به یاد داشت که او به نسل آدمی نیز سخت بدبین بوده است و بدین سان دیگران را نیز به پرهیز از زنان و اجتناب از داشتن فرزند ترغیب می‌کند. وصیت او معروف است که خواسته بود تا بر گورش بنویسند: این جنسایت پدرم بر من بود و من این جنسایت را دربارهٔ هیچ کس نکردم (ابن جوزی، یوسف، ۱۵۶).

معری می‌گوید: زنان دامهای گمراهیند که شرف موروثی به وسیلهٔ آنان از دست می‌رود و تباه می‌شود (لزوم، ۴۴۲/۱). حجلهٔ عروس، هر چند دلپسند باشد، از گنای شیر خطرناک‌تر و مرگ‌بارتر است (همان، ۴۹۴/۱). زنان چون آتشدن که از دور خوش می‌نمایند، اما چون آنان را لمس کنی، دستها را می‌سوزانند (همان، ۱۵۶۶/۳). دوشیز گانشان نوبر بلایند و بیوه‌هایشان مار زهرآگین (همان، ۱۴۲۲/۳). معری مردان را حتی از آموختن خواندن و نوشتن به زنان باز می‌دارد و می‌گوید که باید به زنان رشتن و بافتن آموخت (همان، ۵۷/۱). معری مردان را از ایجاد نسل نهی می‌کند: اگر روزی می‌خواهی همشینی داشته باشی، بهترین زنان جهان، نازای ایشان است (همان، ۱۳۸۹/۳)؛ ایجاد نسل برای مرد، گناهی است نابخشودنی. پس جز با زن نازا زناشویی مکن (همان، ۱۴۶۲/۳).

مأخذ: ابن‌نباری، عبدالرحمن، نزهة اللیاء، به کوشش ابراهیم سامرائی، بغداد، ۱۹۵۹م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ ق؛ ابن جوزی، یوسف، «مرآة الزمان» تعریف القدمات بآبى العلاء، به کوشش طه حسین و دیگران، قاهره، ۱۳۶۳ ق/۱۹۴۲م؛ ابن خلکان، رقیات، ابن عدیم، عمر، «الانصاف و التحریر»، تعریف القدمات بآبى العلاء، به کوشش طه حسین و دیگران، قاهره، ۱۳۶۳ ق/۱۹۴۲م؛ همو، زیادة الحلب من تاریخ حلب، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۰ ق/۱۹۵۱م؛ ابن قاری، علی، «رسالة»، رسالة الفقراء (نک: همو، ابوالعلاء)، ابوالعلاء معری، احمد، رسالة الفقراء، به کوشش عائشه بنت الشاطی، قاهره، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۹م؛ همو، رسائل، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ همو، رسائل، به کوشش عبدالکریم خلیفه، عمان، ۱۹۷۶م؛ همو، رسائل مع شرحها، بیروت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴م؛ همو، «سقط الزند»، ضمن شروح سقط الزند، به کوشش طه حسین و دیگران، قاهره، ۱۳۶۵ ق/۱۹۴۶م؛ همو، الصاقل و الشاحج، به کوشش عائشه بنت الشاطی، قاهره، ۱۹۷۵م؛ همو، النصول و الفایات، به کوشش محمود حسن زناتی، قاهره، ۱۳۵۶ ق/۱۹۳۸م؛ همو، لزوم مالا یلزم، به کوشش ندیم عدی، دمشق، ۱۹۸۸م؛ همو، مقدمه بر دیوان ابن ابی حصینه، به کوشش محمد اسعد طلس، دمشق، ۱۳۷۶ ق/۱۹۵۶م؛ ابوالفداء، المختصر فی اخبار البشر، بیروت، دارالمعرفه؛ ازهریه، فهرست؛ باخرزی، علی، دیمه القصر، به کوشش محمد



ابوالعلاء در فواصل سفرهایش بارها به بغداد باز آمد و در آنجا به تعلم و تعلیم حدیث و قرائت پرداخت (جواد، ذهبی، همانجاها). ذهبی تاریخ یکی از این سفرها را چندی پس از ۵۳۰ ق تعیین کرده است (همانجا). به گفته ابن دبیثی (جواد، همانجا) آخرین ورود وی به بغداد در ۵۴۶ ق بوده که پس از چندی تدریس، حداکثر تا اواسط ۵۴۸ ق (نک: ابن ابی الرضا، ۱۶۹)، آنجا را ترک گفته و به زادگاهش همدان بازگشته است.

ابو العلاء باقی زندگانی خود را در همدان وقف آموختن حدیث و قرائت کرد (ابن نقطه، همان، ۲۹۱/۱؛ ذهبی، همان، ۱۳۲۶/۴). او در آنجا کتابخانه‌ای تأسیس کرد که ظاهراً کتابخانه‌ای مهم و غنی بوده است (نک: ابن جوزی، المنظم، ۲۴۸/۱۰؛ ابن فوطی، همانجا؛ ابن رجب، ۳۲۴/۱، ۳۲۸). وی سرانجام در همدان وفات یافت و در مسجدی که بدو منسوب بود، به خاک سپرده شد (ابن نقطه، همان، ۲۹۲/۱؛ ذهبی، المختصر، ۱۵۷؛ قس: جواد، همانجا).

ابن جزری (همان، ۲۰۴/۱)، ابوالعلاء را با عنوان مقلد سرزمینهای شرق اسلامی، با ابو عمرو دانی مقلد نامدار مغرب قیاس کرده، حتی وسعت روایت او را بیش از ابو عمرو دانسته است. از مشایخ وی بجز آنانکه ذکرشان گذشت، از شریف نور الهدی زینبی، اسماعیل بن احمد ابن عمر اشعثی و احمد بن محمد بن اسماعیل فارسی در حدیث (خوارزمی، ۳۱، ۶۱؛ جم: گنجی، ۴۰۵) و ابو غالب احمد بن عبیدالله بغدادی، ابوالفتح اسماعیل بن فضل سراج و ابوالوفا علی بن زید اصفهانی در قرائت (ابن جزری، همان، ۲۰۵/۱) نیز می‌توان یاد کرد (برای دیگر مشایخ وی، نک: خوارزمی، جم: گنجی، ۲۵۲؛ ابن جزری، همانجا).

ابوالعلاء را شاگردان و راویان بسیاری بوده که رجال شام تا خراسان را در بر می‌گرفته است. بزرگانی از شیعه و اهل سنت در میان همین شاگردان دیده می‌شوند که از آن جمله ابن کسانند؛ ابن عساکر (ابن عساکر، گ ۴۹ الف)، ابوالموهب ابن صصری (ذهبی، تذکره، ۱۳۲۴/۴)، ابن کال حلی (جواد، همانجا)، ابراهیم بن یوسف بن برکه موصلی (گنجی، ۲۵۲، ۴۰۵)، منتجب‌الدین رازی (منتجب‌الدین، همانجا)، ابن شهر آشوب سروی (ابن شهر آشوب، مناقب، ۱۱/۱)، انس بن ابی منصور طوسی (ابن فوطی، ۱۲۴/۴)، ابوسعید سمعانی (ابن ابیک، همانجا)، ابوبکر حازمی (حازمی، «شروط»، ۶۵، لا اعتبار، ۳، جم)، خطیب خوارزمی (خوارزمی، جم) و مطرزی (ابن طاووس، الطرائف، ۱۳۸ - ۱۳۹؛ برای دیگر راویان وی، نک: هاشم بن محمد، ۶۳، جم: جواد، همانجا؛ ابن مستوفی، ۲۷۶/۱؛ ابن طاووس، الیقین، ۲۷؛ ابن صابونی، ۱۱۸؛ ابن ابی الرضا، ذهبی، ابن جزری، همانجاها). ابوالعلاء در قرائت و حدیث از مشاهیر روزگار خود بود (ابن جوزی، همانجا، تلقیح، ۷۱۷) و گاه به عنوان مجدد سده خویش تلقی می‌شد (نک: یاقوت، ۹/۸). او را همچنین ادیبی متبحر شناخته‌اند (نک: ابن عساکر، همانجا؛ ذهبی، همان، ۱۳۲۵/۴؛ ابن ابیک، همانجا). گفتار

تونجی، دمشق، ۱۳۹۱ ق؛ تذکره النوادر، حیدر آباد دکن، ۱۳۵۰ ق/۱۹۳۱؛ تعلیق، عبدالملک، تمة التیمة، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۳ ق؛ چندی، محمد سلیم، الجامع فی اخبار ابی العلاء المعری و آثاره، دمشق، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۲؛ حسین، طه، المهرجان الالفی لابی العلاء المعری، دمشق، ۱۹۴۵؛ حمصی، محمد طاهر، مذاهب ابی العلاء فی اللغة و علومها، دمشق، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۶؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ ذهبی، محمد، تاریخ الاسلام، نسخة عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ سامرائی، ابراهیم، مع المعری اللغوی، بیروت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴؛ سید، فؤاد، «نوادير المخطوطات فی مکتبة طلعت»، مجلة معهد المخطوطات العربیة، قاهره، ۱۳۷۷ ق/۱۹۵۷، ۳، ۲؛ صدقی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۹ ق/۱۹۶۹؛ قطی، علی، انباء الرواة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ ق/۱۹۵۰؛ ناصر خسرو، سفرنامه، به کوشش محمود دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۶؛ ش: یاقوت، ادبا؛ یطی، صالح حسن، الفكر و الفن فی شعر ابی العلاء المعری، قاهره، ۱۹۸۱؛ نیز:

Asin Palacios, M., *Islam and the Divine Comedy*, tr. H. Sunderland, Lahore, 1926; GAL, S; Goldziher, I., *A Short History of Classical Arabic Literature*, tr. Desomogyi, Hildesheim, 1966; Nicholson, R. A., *A Literary History of the Arabs*, London, 1932; id., "The Risālatu'l-Ghufrān", JRAS, 1902.

شرف‌الدین خراسانی (شرف)

**أَبُو الْعَلَاءِ هَمْدَانِي**، حسن بن احمد بن حسن بن احمد بن محمد بن سهل عطار (۴۸۸ - ۵۶۹ ق/۱۰۹۵ - ۱۱۷۳ م)، محدث و مقلد بزرگ شرق اسلامی. از او با القاب قطب‌الدین، صدرالحفاظ، شیخ الاسلام و مذهب الاثمه یاد شده است (خوارزمی، ۴۲، ۸۵؛ منتجب‌الدین، ۶۵؛ ابن طاووس، الطرائف، ۱۳۹، الیقین، ۱۸۷؛ ابن فوطی، ۶۲۶/۴).

ابوالعلاء در همدان به دنیا آمد (یاقوت، ۶/۸). نخستین استماع او در ۷ سالگی از عبدالرحمن بن محمد دونی صورت گرفت (ابن نقطه، التقييد، ۲۸۹/۱). به نقل از رهاوی، وی پس از بهره گرفتن از جمعی از مشایخ همدان (همانجا؛ جواد، ۱۱۸)، اندکی پس از ۵۰۰ ق/۱۱۰۷ م، برای ادامه تحصیل روانه بغداد شد (ابن ابیک، ۹۷) و در آنجا از شیوخ بزرگ قرائت چون ابو عبدالله حسین بن محمد بارع و ابوبکر محمد بن حسین مزرعی دانش آموخت و از محدثانی چون ابوالقاسم ابن بیان و ابوعلی ابن نبهان استماع کرد (جواد، همانجا؛ ذهبی، تذکره، ۱۳۲۴/۴؛ قس: ابن نقطه، ابن ابیک، همانجاها؛ ابن جزری، غایه، ۲۰۵/۱). همچنین در واسط (عراق) از مقلد بزرگ آن دیار ابوالعز قلانسی (د ۵۲۱ ق) قرائت آموخت (ابن فوطی، ۶۲۷/۴). نیز در سفری به اصفهان که پیش از ۵۱۵ ق بوده، از ابوعلی حسن بن احمد حداد (د ۵۱۵ ق) حدیث شنید و قرائت آموخت (ابن نقطه، ابن ابیک، همانجاها).

او در سفر به خراسان، در نیشابور مورد احترام و ستایش عبدالغافر فارسی (د ۵۲۹ ق) قرار گرفت (ابن نقطه، همان، ۲۹۰/۱). ولی گویا موفق نشد از او استماع کند و صحیح مسلم و دیگر روایات را از شاگرد فارسی، محمد بن فضل فراوی (د ۵۳۰ ق) آموخت (همان، ۲۸۹/۱) و ظاهراً در همین فرصت از زاهر بن طاهر شحامی (د ۵۳۳ ق) اخذ حدیث کرد (نک: خوارزمی، ۲۶، ۸۵). وی حج نیز گزارده است (نک: یاقوت، ۷/۸).

کسانی که درباره منزلت او لب به سخن گشوده‌اند، همراه با تجلیل بوده است و همگی مقامات اخلاقی و علمی وی را ستوده‌اند. از این گروه باید نام عبدالغافر فارسی از جمع مشایخ ابوالعلاء و نیز سمعانی، خوارزمی و منتجب‌الدین از شاگردانش را یاد کرد (خوارزمی، ۱۲؛ منتجب‌الدین، همانجا؛ ابن نقطه، همان، ۲۹۰/۱؛ ابن ابیک، همانجا). خاقانی شروانی شاعر معاصر او نیز یک مثنوی در ستایش جایگاه علمی او سروده است (حمدالله مستوفی، ۶۶۵ - ۶۶۶).

شاگرد دیگرش، عبدالقادر رهاوی، نیز به تفصیل در شرح احوال شخصی و منزلت اجتماعی او سخن گفته است. به گفته وی، ابوالعلاء با وجود نفوذی که در صاحبان قدرت داشت، هرگز بدیشان نزدیک نمی‌شد و کمک مالی آنان را قبول نمی‌کرد، حتی برای تدریس مدرسه‌ای از آنان نمی‌پذیرفت و در خانه خود تعلیم می‌داد (ابن نقطه، همان، ۲۸۹/۱ - ۲۹۲؛ ذهبی، همان، ۱۳۲۴/۴ - ۱۳۲۷). یاقوت به نامه‌ای احترام آمیز که خلیفه مقتفی (حک ۵۳۰ - ۵۵۵) بدو نوشته، اشاره کرده است (نک: ۱۰/۸ - ۱۱). ابوالعلاء در میان عامه مردم نیز نفوذ فراوان داشت و نه تنها مورد احترام گروه‌های مختلف مردم همدان بود، بلکه دامنه محبوبیت او چنانکه نقل شده، تا دوردست‌ها نیز می‌رسید (ابن نقطه، ذهبی، همانجاها). شهرت و سجایای ابوالعلاء موجب گردید تا به زودی دوستان دربار او راه اغراق پیموده، کرامتها و خوابهایی بدو نسبت دهند (مثلاً نک: ابن جوزی، المنتظم، همانجا؛ یاقوت، ۶/۸ و بعد).

رهاوی شاگرد حنبلی ابوالعلاء، او را یک حنبلی متعصب معرفی کرده (ذهبی، همان، ۱۳۲۶/۴) و طبقات نویسان حنبلی او را در شمار پیروان مذهب خود آورده‌اند (مثلاً ابن جوزی، مناقب، ۵۳۲؛ ابن رجب، ۳۲۴/۱). از طرف دیگر منتجب‌الدین شاگرد امامی ابوالعلاء او را از امامیه شمرده است (ص ۶۵؛ «کان من اصحابنا»)، در حالی که همتای وی ابن شهر آشوب او را در کتاب مناقب (همانجا) در شمار مصنفان اهل سنت آورده و در معالم العلماء که درباره مؤلفان شیعی تدوین شده، نامی از او نبرده است. قول به تشیع او در منابع متأخر امامی به طور جدی به میان آمده است. به هر صورت ابوالعلاء دارای شخصیتی بود که طالبان علم را از پیروان مذاهب گوناگون، از حنبلی و معتزلی و از شیعی و سنی مجذوب خود می‌ساخت (نک: ذهبی، همانجا؛ نیز فهرست شاگردان در سطور پیشین).

آثار: ابوالعلاء دارای تألیفات بسیاری به ویژه در حدیث و قرائت بود که همواره مورد توجه قرار داشت و حتی در عصر مؤلف، در شرق تا خوارزم و در غرب تا شام، رواج یافته بود (ابن نقطه، همان، ۲۹۰/۱).

الف - خطی: ۱. الادب فی حسان الحدیث، که نسخه‌ای از آن در موصل وجود دارد (GAL, S, I/724)؛ ۲. الاکتفاء، در قرائت ابوعمر و ابن علاء که نسخه‌ای از آن در کتابخانه شرف الملک در مدرس نگهداری می‌شود (الفهرس الشامل، ۱۱۵/۱)؛ ۳. التمهید فی معرفة

التجويد، که نسخه‌ای از آن را احمد آتش در کتابخانه کاستامونو معرفی کرده است (آتش، ۳۶)؛ ۴. درة التاج فی فوائد الحاج، که نسخه‌ای از آن در پترزبورگ موجود است (GAL, S, همانجا)؛ ۵. زاد المسافر. ابن شهر آشوب این اثر را در زمرة منابع خود در مقدمه مناقب (همانجا) ذکر کرده و ابن نقطه (همانجا) آن را در حدود ۵۰ مجلد دانسته است (قس: ذهبی، همان، ۱۳۲۵/۴). نسخه‌ای از یک مجلد آن یعنی جلد سوم در تبریز موجود است (ملی تبریز، ۷۹۵/۲). در سده ۷ ق/ ۱۳ م گزیده‌ای از زاد المسافر در دست بوده که گویا گردآوری آن به عهد مؤلف باز می‌گشته است (ابن طائوس، «رسالة...»، ۳۴۴)؛ ۶. شرح ما اختلف فيه اصحاب ابی محمد یعقوب بن اسحاق، درباره قرائت یعقوب حضرمی از قاریان دهگانه که نسخه‌ای از آن در کتابخانه یوسف آغا در قونیه محفوظ است (GAS, I/12)؛ ۷. غایة الاختصار، در قرائات دهگانه که نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های نور عثمانیه، وحید پاشا و دانشگاه ریاض باقی است (پرتسل، 38؛ الفهرس الشامل، ۱۱۶/۱). این کتاب به طور گسترده‌ای مورد استفاده و اقتباس ابن جزری در تألیف النشر (نک: ۸۷/۱، جم) و غایة النهایة (نک: ۳/۱، جم) قرار گرفته است؛ ۸. فتوی حول التتقیط والتشکیل فی القرآن، که نسخه‌ای از آن در کتابخانه گارت پرنستون موجود است (بخیت، ۲۶/۳)؛ ۹. فتیا و جوابها، درباره آیات صفات و تأویل آنها که نسخه‌ای از آن در کتابخانه ظاهریه وجود دارد (فهرس مجامیع، ۱۳۰)؛ ۱۰. مبهج الاسرار فی معرفة اختلاف العدد فی الاعداد والاعشار...، که نسخه‌ای از آن در واتیکان نگهداری می‌شود (نک: GAL, S, همانجا)؛ ۱۱. مولد امیر المؤمنین علی (ع)، روایتی است مفصل درباره ولادت حضرت علی (ع) از زبان پیامبر (ص). این متن قرابت بسیاری به مولد علی (ع) ابن بابویه دارد و طریق هر دو در «شاذان بن علا» به هم می‌رسد. هر دو روایت توسط مؤلف این مقاله بازسازی شده و آماده انتشار است؛ ۱۲. الهادی فی معرفة المقاطع والمبای فی رسم المصحف (منتجب‌الدین، ۶۵)، که نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های چستربیتی (آربری، شم 3595)، توپکاپی (TS، شم 1642) و لاله‌لی (GAL, S, همانجا) نگهداری می‌شود؛ ۱۳. رساله‌ای در قرائت ابوحنیفه، که نسخه‌ای از آن در کتابخانه المالیه در آنتالیا موجود است (نک: «فهرست مشترک»، II/112).

ب - آثار یافت نشده: ۱. الاربعین فی ذکر المهدی من آل محمد (ص)، که ابن ابی الرضا (ص ۱۶۹) آن را روایت کرده و عزالدین محمد بن احمد دیلمی در قواعد عقائد آل محمد (ص) از آن اقتباس کرده است (طباطبایی، ۱۹/۱)؛ ۲. الانتصار فی معرفة قراء المدن والامصار، که به گفته ابن نقطه (همانجا) بالغ بر ۲۰ مجلد بوده و ابن جزری با وجود کوشش فراوان نشانی از آن نیافته و متقاعد شده که این اثر در فتنه مغول از بین رفته است (ابن جزری، همان،

Arberry; Ateş, A., "Kastamonu genel kitaplığında...", *Oriens*, Leiden, 1952, vol. V; GAL, S; GAS; Pretzl, O., "Die Wissenschaft der Koranlesung", *Islamica*, 1934, vol. VI; TS; *Türkiye yazmaları Toplu kataloğu*, Antalya (07), Istanbul, 1982.

احمد پاکتچی

أبو علقمة، احتمالاً از رجال سده‌های ۲ و ۳ ق. بر حسب منابع موجود، ابوعلقمه به شکل مردی افسانه‌ای به نظر می‌رسد. زیرا این منابع شماری روایت درباره او نقل کرده‌اند که دست مایه همه یکی است، بدین سان که وی به جای سخن مفهوم عادی، الفاظی ادا می‌کرد پس شگفت و نامفهوم که از گوشه و کنار وازگان گسترده عرب یافته بود، چنانکه شنوندگان هرگز از کلامش چیزی نمی‌فهمیدند. داستانها گاه به دنباله‌ای نکته‌آمیز می‌رسد، به گونه‌ای که مخاطب او نیز به تقلید یا در مقابل، کلماتی نامفهوم ادا می‌کند تا وی منظور او را نفهمد. این همه آن چیزی است که از او می‌دانیم.

مجموعه داستانهای ابوعلقمه در کتاب یاقوت (۲۰۵/۱۲ - ۲۱۵) که غنی‌ترین منبع در این باره است، به ۸ داستان بالغ می‌شود. از جمله این داستانها گفت و گوی شگفت‌انگیز وی با طیب، کفاش، قاضی، حجام و... است (جاحظ، البیان، ۲۹۱/۱، ۲۹۱/۲؛ سیوطی، ۱۳۹/۲؛ یاقوت، ۲۰۵/۱۲ - ۲۰۶؛ نیز نک: ابن قتیبه، ۱۷۷/۲ - ۱۷۹؛ ابوهلال، ۳۷، ۳۹؛ بیهقی، ۴۴۰ - ۴۴۱).

شخصیهایی که ابوعلقمه با آنان برخورد کرده، هیچ کدام مشخص نیستند، اما یک روایت نشان می‌دهد که وی در بصره بوده (جاحظ، همان، ۲۹۱/۱؛ ابن قتیبه، ۱۷۹/۲؛ یاقوت، ۲۰۸/۱۲) و از سوی دیگر تنها روایت جالب توجه، روایت کهن ابن عبدربه (ص ۴۹۰ - ۴۹۱) است که حاکی از دیدار وی با ابوالاسود دؤلی است و بنابراین روایت، ابوعلقمه کلماتی شگفت گفته که ابوالاسود آنها را نفهمیده است. اگر روایت ابن عبدربه قابل اعتماد باشد، با توجه به زمان زندگی ابوالاسود باید پذیرفت که ابوعلقمه تا اواخر سده اول ق می‌زیسته است.

یکی دیگر از داستانهای وی که معروف است، روایت صفراوی شدن اوست که بنا به گفته‌ای از خرافاتده (صفدی، ۱۶۸) و در حالتی همانند صرع بوده است (جاحظ، همانجا، المحاسن، ۱۴؛ بیهقی، ۴۴۱؛ زمخشری، ۵۸۰/۳). اگر این روایات واقعاً مربوط به او باشد، ابوعلقمه در هیأت مردی اعرابی، گول، ژنده پوش با گفتاری وحشی و بیابانی دیده می‌شود، اما این داستان در منابع دیگر به عیسی بن عمر نقفی (د ۱۴۹ ق)، از نخستین نحدادان عرب پیش از سیبویه هم نسبت داده شده است (سیوطی، ۱۳۹/۲ - ۱۴۰، ۲۳۸) و این انتساب مشترک، یک بار به ابن و یک بار به آن، موجب شده تا بعضی از متأخران، دو شخصیت را یکی پندارند (مدرس، ۲۰۸/۷).

ابوعلقمه را به سبب تتبع در لغات «نحوی» دانسته و اغلب به همین عنوان خوانده‌اند (جاحظ، همان، ۱۳، البیان، همانجا؛ بیهقی، ۴۴۰؛ قفطی، ۱۴۶/۴؛ سیوطی، ۱۳۹/۲).

مجموعه روایات نکته‌آمیزی که به او نسبت داده‌اند، ظاهراً همه

۲۰۴/۱؛ ۳. فضائل قزوین، که در اختیار رافعی بوده و بخشهایی از آن را در التدوین نقل کرده است (۴/۱، ۸، ۱۴، جم)؛ ۴. مناقب (علی بن ابی طالب (ع))، که گنجی (ص ۲۵۲) از آن نام برده و استفاده کرده است (نیز نک: ابن طاووس، الیقین، ۲۶ - ۲۷). ظاهراً همین اثر است که در سراسر مناقب خوارزمی به عنوان یکی از منابع اساسی مورد اقتباس قرار گرفته و ابوالعلاء در این روایات، بهره بسیاری از نقلیات ابن شاذان قمی و ابونعیم اصفهانی برده است (نک: خوارزمی، ۲، ۳، ۷، ۳۱، جم).

جز آنچه ذکر شد، در منابع آثار دیگری چون اصول المآب (حاجی خلیفه، ۱۱۴/۱)، الجمل والغایات (فهرس مجامیع، همانجا)، شرح اختلاف اصحاب عاصم (رافعی، ۱۶۰/۲)، ظاهراً الفتن (نک: ابن طاووس، الطرائف، ۱۸۶)، مجموع (ابن شهر آشوب، مناقب، ۱۲۱/۲)، پاره‌ای یادداشت‌های رجالی (ابن نقطه، الاستدراک، ۵/۱، ۶، جم) و آثار متعدد در زمینه قرائت (همو، التقیید، همانجا) یاد شده و در برخی موارد از آنها مطالبی نقل شده است.

مأخذ: ابن ابی الرضا، محمد بن حسن، «الاجازة الكبيرة»، همراه بحار الانوار مجلسی، بیروت، ۱۴۰۳ ق. ج ۱۰۴؛ ابن ابی‌ک، احمد، المستفاد من ذیل تاریخ بغداد، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق؛ ابن جزری، محمد بن محمد، غایة النهایة، به کوشش گ. برگستر سر، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ همو، النشر فی القراءات العشر، به کوشش علی محمد ضیاع، قاهره، کتابخانه مصطفی محمد؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، تلخیص فہرم اهل الاثر، قاهره، ۱۳۹۴ ق؛ همو، مناقب احمد بن حنبل، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ همو، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ ق؛ ابن رجب، عبدالرحمن بن احمد، الذیل علی طبقات الحنابلة، به کوشش محمد حامد الفقی، قاهره، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۲ م؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی، معالم العلماء، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ همو، مناقب آل ابی طالب، قم، چاپخانه علمی: ابن صابونی، محمد بن علی، تکملة اکمال الکمال، به کوشش مصطفی جواد، بغداد، ۱۳۷۷ ق/ ۱۹۵۷ م؛ ابن طاووس، علی بن موسی، «رسالة عدم مضایقة الفوائد»، به کوشش محمد علی طباطبایی، تراتنا، قم، ۱۴۰۷ ق، ش ۷-۸؛ همو، الطرائف، قم، ۱۴۰۰ ق؛ همو، الیقین، نجف، ۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰ م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، معجم الشیوخ، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ ابن فوطی، عبدالرزاق بن احمد، تلخیص مجمع الآداب، دمشق، وزارة الثقافة؛ ابن مسروق، مبارک بن احمد، تاریخ اربل، به کوشش سامی صقار، بغداد، ۱۹۸۰ م؛ ابن نقطه، محمد بن عبدالغنی، الاستدراک، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ همو، التقیید، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ بخت، محمد عدنان و دیگران، فهرس المخطوطات العربية المصورة، عمان، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ جواد، مصطفی، مقدمه و حاشیه بر تکملة اکمال (نک: هم، ابن صابونی)، حاجی خلیفه، کشف حازمی، محمد بن موسی، الاعتبار، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ همو، «شروط الائمة الخمسة»، همراه شروط الائمة الستة ابن قیسرانی، به کوشش طارق سعود، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوائی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ خوارزمی، موفق بن احمد، المناقب، نجف، ۱۹۶۵ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، تذکره الحفاظ، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰ م؛ همو، المختصر المحتاج الیه من تاریخ ابن الدبشی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ رافعی، عبدالکریم بن محمد، التدوین، حیدرآباد دکن، ۱۹۸۵ م؛ طباطبایی، عبدالعزیز، «اهل البيت (ع) فی المكتبة العربية»، تراتنا، قم، ۱۴۰۵ ق؛ الفهرس الشامل (علوم قرآنی، قرائات، عثمان، ۱۹۸۷ م؛ فهرس مجامیع المدرسة العربية، به کوشش یاسین محمد سواس، کویت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۷ م؛ گنجی، محمد بن یوسف، کفایة الطالب، به کوشش محمد هادی امینی، نجف، ۱۳۹۰ ق؛ ملی تبریز، خطی؛ منتجب الدین، علی بن عبیدالله، فهرست، به کوشش عبدالعزیز طباطبایی، قم، ۱۴۰۴ ق؛ هاشم بن محمد، مصباح الانوار، نسخه خطی کتابخانه مرعشی؛ یاقوت، ادباً؛ نیز:

افسانه‌گون و جعلی است. احتمالاً مسیر این انتسابها آن بوده است که یک داستان به وی نسبت داده شده (اگر فرض کنیم که این شخصیت یکسر خدایی و افسانه‌ای نیست)، آنگاه طی قرون، چنانکه رسم بسیاری از کتب ادب است، افسانه‌های دیگری از همان دست ساخته و به او نسبت داده‌اند. در تأیید این گفتار می‌توان به سیر تاریخی و روایات اشاره کرد. کهن‌ترین منبع بیش از ۳ روایت ذکر نکرده است (نک: جاحظ، المحاسن، ۱۳، ۱۴، البیان، ۲۹۱/۱، ۲۹۱/۲)، اما حدود ۱۰۰ سال بعد چون به ابن عبدربه می‌رسیم، حکایت ابوالاسود دؤلی (ابن عبدربه، ۴۹۰/۲) پدید می‌آید و همچنان به داستانها افزوده می‌شود، تا سرانجام ۴ سده پس از او، مجموعه روایات، چنانکه گفته شد، در معجم الادبایاقوت به ۷ یا ۸ روایت متشابه بالغ می‌گردد.

مأخذ: ابن عبدربه، احمد بن محمد، عقد الفريد، به كوشش احمد ابن و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، عيون الاخبار، به كوشش يوسف علی طویل، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله، كتاب الصنائعین، به كوشش مفید قمیه، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ بیهقی، ابراهیم بن محمد، المحاسن والسوای، بیروت، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰ م؛ جاحظ، عمرو بن بحر، البیان والتبیین، به كوشش حسن سندویی، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ هجو، المحاسن والاضداد، بیروت، دار مكتبة العرفان، زمخشری، محمد بن عمر، الكشاف، بیروت، ۱۳۶۶ ق/ ۱۹۴۷ م؛ سیوطی، بقیة الرواة، به كوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۵ م؛ صفدی، خلیل بن ابیک، نصره الثائر علی الملک السائر، به كوشش محمدعلی سلطانی، دمشق، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م؛ قفطی، علی بن یوسف، انباء الرواة، به كوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۳ م؛ مدرسو، محمدعلی، ریحانة الادب، تبریز، ۱۳۴۶ ق؛ یاقوت، ادبایاقوت.

**أبوعلی ابن سکره**، حسین بن محمد بن فیره بن حیون صدفی (۴۵۴ - ۵۱۴ ق/ ۱۰۶۲ - ۱۱۲۰ م)، محدث و فقیه مالکی اندلسی. وی در سرقسطه متولد شد و در همانجا به تحصیل علم پرداخت. در زادگاهش از ابوالولید باجی، ابومحمد ابن فورتش، ابن صراف و ابن سماعة علم آموخت و قرائت را از حسین بن محمد بن مبشر، از اصحاب ابوعمرودانی، فرا گرفت (قاضی عیاض، ۱۲۹؛ ابن بشکوال، ۱۴۴/۱؛ ابن جزری، ۲۵۲/۱) و در بلنسیه و المریه از ابوالعباس ابن دلهاث عذری، ابن سعدون قروی و ابوعبدالله ابن مرابط حدیث شنید (قاضی عیاض، ابن بشکوال، همانجاها).

در ۴۸۱ ق برای فراگیری حدیث به مشرق رفت و در مسیر خود در مهدیه، مصر، اسکندریه و تنیس از کسانی چون احمد بن یحیی بن جارود و ابن مشرف انماطی اسکندرانی استماع حدیث کرد (قاضی عیاض، همانجا؛ ذهبی، تذکرة، ۱۲۵۳/۴؛ صفدی، ۴۳/۱۳؛ ابن فرحون، ۳۳۱/۱). در همان سال حج گزارد و از ابوبکر طرطوشی و ابوعبدالحسین طبری در مکه علم آموخت. سپس به بصره رفت و از ابوالقاسم ابن شعبه، ابویعلی مالکی و ابوالعباس جرجانی بهره برد.

در ادامه سفر به واسط درآمد و در جمادی الآخر ۴۸۲ وارد بغداد شد و اقامتش در آن شهر ۵ سال به طول انجامید. ابوعلی در آنجا از مشایخ معروف آن دیار حدیث شنید. قرائت را نزد ابومحمد رزق الله تمیمی و احمد بن حسین ابن خیزون آموخت و فقه را از ابوبکر شاشی

(جاجی) فرا گرفت (ابن بشکوال، ۱۴۴/۱ - ۱۴۵؛ ابن جزری، ۲۸۴/۱؛ ذهبی، سیر، ۶۱۳/۱۸، ۳۷۷/۱۹؛ قاضی عیاض، ۱۲۹ - ۱۳۰). ابوعلی در ۴۸۷ ق به دمشق رفت و از نصر مقدسی و ابوالفرج اسفراینی حدیث شنید (ابن بشکوال، ۱۴۵/۱). وی در طول این سفرها از مشایخ فراوانی بهره جست، به طوری که قاضی عیاض اسامی شیوخ وی را که حدود ۲۰۰ تن بوده‌اند، در کتابی جمع‌آوری کرده بوده است (ص ۱۳۰ - ۱۳۱).

ابوعلی در ۴۹۰ ق پس از یک دهه سفر با اندوخته علمی پر بار به اندلس بازگشت و در جامع مرسیه به گفتن حدیث و تدریس پرداخت و طولی نکشید که جمع بسیاری از عالمان و محدثان از شهرهای مختلف برای استماع به سوی او شتافتند و شهرت وی عالمگیر شد (ابن بشکوال، همانجا؛ ذهبی، همان، ۳۷۸/۱۹).

از جمله شاگردان و روایت کنندگان او می‌توان قاضی عیاض، ابن بشکوال، عبدالملک بن هشام قیسی، عبدالله بن احمد عبدی، ابن صائغ، ابن ابی الخصال، ابن مسره و ابن خاتمه را نام برد (ابن ابی، ۲۵۱؛ ابن خیر، ۱۷۸، ۲۳۵، ۴۳۰؛ ابن رشید، ۱۵۰/۲؛ قاضی عیاض، ۱۳۱ - ۱۳۸، ۱۴۰؛ مقرئ، ۹/۳؛ یاقوت، ۸۰۰/۴). حسین بن محمد بن عریب نیز از وی قرائت آموخت (ابن جزری، ۲۵۱/۱). شایان ذکر است که ابن ابی ابر ۳۱۵ تن از شاگردان و راویان ابوعلی را همراه با زندگی‌نامه‌ای از آنان در کتاب المعجم خود گردآورده است.

ابوعلی در ۵۰۵ ق به درخواست مردم مرسیه و شرق اندلس از جانب ابن تاشفین به منصب قضا که در آغاز از پذیرش آن اکراه داشت، گمارده شد. او سیرت نیکوی خود را همچنان حفظ کرد، اما چندی بعد از قضا استعفا کرد و چون درخواست وی پذیرفته نشد، به المریه رفت و تلمذاتی پنهان گشت. در ۵۰۸ ق سرپیچی او بخشوده شد و به تدریس حدیث و فقه پرداخت؛ اما بار دیگر قضای اشبیلیه بر او تحمیل شد و این بار نیز از قضا کناره جست و پنهان شد. سرانجام نامه‌ای از جانب قاضی ابومحمد ابن منصور مبنی بر بخشودگی ابوعلی با میانجیگری او به وی رسید و ابوعلی مجدداً به حدیث گویی و تدریس مشغول گردید (ذهبی، صفدی، همانجاها؛ قاضی عیاض، ۱۳۱؛ مقرئ، ۸/۳ - ۹). ابوعلی در ۵۱۴ ق همراه فرزند یوسف بن تاشفین برای نبرد با فرنگیان عزیمت کرد و سرانجام در قننده در مرز سرقسطه کشته شد (قاضی عیاض، همانجا؛ یاقوت، ۳۷/۴).

وی در علم حدیث و رجال، دستی قوی داشت و نظریاتش در این باره مورد توجه و استفاده مؤلفان متأخر قرار گرفته است (ابن بشکوال، ۱۴۵/۱؛ ابن خلکان، ۳۱۷/۳؛ ابن قاضی شهبه، ۲۶۹/۱، ۲۷۲؛ ذهبی، تذکرة، همانجا).

ابوعلی کتابی با عنوان الفهرست تألیف کرده بوده که قاضی عیاض آن را نزد وی خوانده بوده است (ابن خیر، ۴۳۰، ۴۵۵؛ قاضی عیاض، ۲۲۹). همچنین ابن خیر از «جزئی» در حدیث که ابوعلی احادیث آن را از مشایخ بغدادی خود شنیده بوده، نام می‌برد (ص ۱۷۸).

اردستانی ذکرى به میان نیامده و تنها در بیان احوال حسن به هنگام مرگ، باز از او یاد شده است. به تصریح این منابع حسن در ربیع الآخر ۵۱۸ بیمار شد، اما تا چندی ضعف خود را آشکار نکرد و چون ناتوانی بر او چیره شد، به ناگزیر پیکى به لُمسَر (قس: حافظ ابرو، ۲۱۷، که آن را لمسر ضبط کرده است) فرستاد و کیا بزرگ امید را از آنجا به الموت فرا خواند. سپس وی را به جانشینی خود منصوب کرد و ابوعلى اردستانی را در دست راست وی نشانند و کار دعوت را به او سپرد و مقرر کرد که با مشاوره و صلاح دید یکدیگر به تدبیر امور پردازند (جوینی، ۲۱۵/۳؛ ابوالقاسم کاشانی، ۱۵۳؛ خواندمیر، ۲۲۹). در دوران حکومت کیا بزرگ امید، ابوعلى از کارگزاران و مشاوران عالی رتبه او بود و نشانه‌هایی در دست است که او فرماندهی حملاتی بر ضد مخالفان اسماعیلی را بر عهده داشته است (ابوالقاسم کاشانی، ۱۵۷). از نوشته جوینی (۲۳۵/۳ - ۲۳۶) برمی‌آید که ابوعلى پس از مرگ به چنان شهرتی نزد مخالفان اسماعیلیه دست یافت که او را هم‌طراز حسن صباح و کیا بزرگ امید می‌شمردند.

مأخذ: ابوالقاسم کاشانی، عبدالله بن علی، «تاریخ اسماعیلیه»، زبدة التواریخ، به کوشش محمدتقی دانش پزوه، تبریز، ۱۳۴۳ ش؛ جوینی، عظامک، تاریخ جهانگشا، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۵۵ ق / ۱۹۳۷ م؛ حافظ ابرو، عبدالله بن لطف الله، مجمع التواریخ السلطانیه، به کوشش محمد مدرسی زنجانى، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ خواندمیر، غیاث الدین، دستورالوزراء، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ رشیدالدین فضل الله، جامع التواریخ (قسمت اسماعیلیان و...)، به کوشش محمدتقی دانش پزوه و محمد مدرسی زنجانى، تهران، ۱۳۵۶ ش.

سیدعلی آل داود

### ابوعلى اهوآزی، نک: اهوآزی.

ابوعلى بصیر، فضل بن جعفر بن فضل (د پس از ۲۵۸ ق / ۸۷۲ م)، شاعر و نویسنده عصر دوم عباسی، نیاکان وی ایرانی و از مردم انبار بودند، سپس به کوفه آمدند و در میان قبیله یمنی نَخَع ساکن شدند و نسبت «ولاء» با آنان برقرار ساختند (مرزبانى، معجم، ۱۸۵؛ صفدی، نکت، ۲۲۵). از این رو ابوعلى را انباری (مرزبانى، همانجا؛ زمخشری، ۱۰۰/۴)، کوفی (نویری، ۹۳/۳) و نخعی (صفدی، همانجا؛ ابن حجر، ۴۳۸/۴) خوانده‌اند. در مآخذ از وی بیشتر به لقب بصیر یاد شده و در موارد اندکی به لقب «ضریر» خوانده شده است (نک: جاحظ، ۴۵/۲، ۵۱، ۵۳؛ میرد، ۱۴/۱؛ ابن معتز، ۳۹۸؛ ابن شجری، ۱۱۷، ۷۵، ۱۳۴، ۲۶۳، ۲۸۴؛ ابن ابی عون، ۲۳۷، ۲۷۳). لقب بصیر را از آن جهت که هوشی سرشار داشت، یا تنها به آن سبب که نابینا (ضریر) بود، به وی داده بودند (مرزبانى، همانجا؛ صفدی، همانجا، الوافی، ۲۶/۲۴). بخش اول زندگی ابوعلى، یعنی از آغاز تا ۲۲۱ ق کاملاً مبهم و ناشناخته است و نیمه دوم که از زمان ورود وی به سامرا تا پایان عمر ادامه می‌یابد، اندکی روشن‌تر است. اگر مدح او در حضور فضل بن یحیی [برمکی] درست باشد (نک: حصری، زهر، ۳۴۰/۲؛ قس: ضیف، ۴۱۶) و ابوعلى این شعر را در سالهای جوانی خود و دوران اقتدار

و کتانی نیز (ص ۱۶۵) از عوالی ابوعلى ابن سکره یاد می‌کند. ذهبی هم تصریح کرده که ابوعلى کتابهای نفیسی بر جای گذاشته (سیر، همانجا)، ولی از هیچ کدام نام نبرده است. باید افزود که ابوعلى چند بیت شعر نیز روایت کرده است (نک: قاضی عیاض، ۱۳۷ - ۱۳۸).

مأخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، المعجم فی اصحاب الفاضی الامام ابی علی الصدفی، به کوشش فرانسیسکو گودرا، مادرید، ۱۸۸۵ م؛ ابن بشکوال، خلف بن عبدالملک، کتاب الصلة، قاهره، ۱۹۶۶ م؛ ابن جزری، محمد بن محمد، غایة النهایة، به کوشش گ. برگشترس، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م؛ ابن خلکان، وفيات؛ ابن خیر، محمد، فهرسة، به کوشش فرانسیسکو گودرا، بغداد، ۱۹۶۳ م؛ ابن رشید، محمد بن عمر، ملء العیة، به کوشش محمد حبیب بن خوجه، تونس، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، الدیاج المذهب، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴ م؛ ابن قاضی شهبه، احمد بن محمد، طبقات الشافعیة، به کوشش حافظ عبدالعلیم خان، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، تذکرة الحفاظ، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷ ق / ۱۹۵۸ م؛ همو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۴ م؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، به کوشش محمد حجیری، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ قاضی عیاض، الفنیة، به کوشش ماهر زهیر جرار، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ کتانی، محمد بن جعفر، الرسالة المستطرفة، استانبول، ۱۹۸۶ م؛ مقرئ، احمد بن محمد، ازهار الریاض، به کوشش ابراهیم ایاری و دیگران، قاهره، ۱۳۵۸ ق / ۱۹۳۹ م؛ یاقوت، بلدان.

### ابوعلى أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ جَعْفَانِی، نک: آل محتاج.

ابوعلى آرْدِسْتَانِی، مشهور به دهمدار. او از داعیان مشهور اسماعیلی در سده ۵ ق و از جمله نخستین یاران نزدیک حسن صباح بود.

ابوعلى در زواره از توابع اردستان زاده شد و در همانجا پرورش یافت و بعدها دعوت حسن صباح را پذیرفت. او در ۴۸۵ ق / ۱۰۹۶ م که حسن صباح قلعه الموت را جایگاه اصلی خود کرده بود، از جانب وی به عنوان داعی و رئیس مبلغان ناحیه قزوین و طالقان معین شد. در همین سال ملکشاه سلجوقی بيمناک از قدرت روز افزون اسماعیلیان و استقرار حسن صباح در الموت، یکی از سرکردگان سپاه خود به نام امیر ارسلان تاش را که ولایت رودبار در اقطاع او بود، به دفع حسن صباح و سرکوب پیروان او گسیل داشت. در این هنگام یاران حسن و فدائیان او بیش از ۷۰ تن نبودند و او با این عده از عهده مقابله با امیر ارسلان تاش برنیامد، پس کس نزد ابوعلى فرستاد و از او یاری خواست. ابوعلى ۳۰۰ تن از پیروان خود را که همگی از مردم قزوین، طالقان و کوه برّه (احتمالاً منجیل امروزی) بودند، با اسلحه و ادوات جنگی به کمک حسن فرستاد (جوینی، ۲۰۱/۳ - ۲۰۲؛ رشیدالدین، ۱۰۹) و به این ترتیب حسن صباح موفق شد در آخر شعبان ۴۸۵ لشکر ارسلان تاش را به هزیمت و گریز وا دارد (جوینی، ۲۰۲/۳؛ حافظ ابرو، ۲۰۲). یاران حسن در پایان این ماجرا غنایم بسیار از سلاح و لباس و غذا به چنگ آوردند و آسایشی برایشان پدید آمد (ابوالقاسم کاشانی، ۱۳۱؛ رشیدالدین، همانجا).

در منابعی که از اسماعیلیه یاد شده، بیش از این از کارهای ابوعلى

فضل در ۱۷۶ - ۱۷۸ ق سروده باشد، باید ولادت او را قبل از ۱۶۰ ق بدانیم. با اینهمه سامرائی تاریخ ولادت او را در دهه ۸ سده ۲ ق حدس زده است (شعراء، ۱۴۲/۲ - ۱۴۴). وی احتمالاً در کوفه زاده شد و همانجا بالید. در خردسالی پدر را ازدست داد و از همان نوجویی به شعر روی آورد (نک: یاقوت، ادبا، ۱۸۰/۱۳ - ۱۸۱) و در همان احوال در محفل ادیبان، نحویان و زبان‌شناسان و مجالس درس آنان که البته در کوفه آن روزگار فراوان بود، دانش آموخت.

سبب و زمان ناپینا شدن او روشن نیست و اشعاری که ابشیهی (۲۹۲/۲ - ۲۹۳) در این باره از خود وی نقل کرده است، بر فرض صحت انتساب آنها به وی مشکلی را نمی‌گشاید (نک: سامرائی، همان، ۱۴۴/۲ - ۱۴۵)، اما جالب توجه آنکه به رغم ناپینایی، با وصفهای زیبا از طبیعت و محیط اطراف خود، ذوق لطیف و شاعرانه خویش را نشان داده است (مثلاً نک: راغب، ۶۷۵/۴). ناپینایی، سیمای او را زشت نساخته بود و چنان بود که او حتی همنشینان خود را به زشتی صورت هجو می‌کرد (ابوالفرج، ۲۱۱/۱۰؛ تعالی، التمثیل، ۴۵۸).

نیمه دوم زندگی ابوعلی بصیر، چنانکه اشاره شد، با بنای شهر سامرا در ۲۲۱ ق توسط معتصم عباسی و انتقال مرکز خلافت از بغداد به آنجا همزمان بود. آثاری که از وی در نظم و نثر باقی است، بیشتر مربوط به همین دوره است. به کمک همین آثار و شناخت همنشینان و رقیبانش و با توجه به محیطی که او در آن می‌زیست، می‌توان تصویری هرچند نارسا از زندگی او ترسیم کرد. ابوعلی در روزگاری می‌زیست که بیشتر ادیبان و شاعران، زندگی را در دربار و مجالس عیش و نوش می‌گذراندند و با پیوستن به ممدوحی، از بخششهای او بهره‌مند می‌شدند. به گزارش مرزبانی (همانجا) ابوعلی بصیر نیز معتصم و خلفای پس از او و نیز صاحب منصبان و امیران لشکری را مدح گفت، اما تنها مدایحی که از او برجای مانده، یک قصیده در ستایش متوکل (یاقوت، بلدان، ۱۴۳/۲ - ۱۴۴) و دو قطعه در مدح مستعین و معتز است (مسعودی، ۷۰/۴ - ۸۴). سبب اندکی اشعار او در مدح خلفا یا آن است که بیشتر این آثار از میان رفته‌اند، یا آنکه وی اصولاً شاعر وزیران و صاحبان قدرت بوده است، نه خلیفگان (ضیف، همانجا؛ نیز نک: دنباله مقاله).

ابوعلی با خاندان ابن خاقان ارتباط نزدیک داشت و بزرگان ایشان چون فتح بن خاقان (م ۲۴۷ ق) وزیر و ندیم متوکل عباسی و به ویژه عبیدالله بن یحیی (د ۲۶۳ ق) وزیر متوکل و معتد را سخت ستوده است (مبرد، ۱۴/۱ - ۱۴۴). حصری، جمع، ۲۴۷، ۲۴۸؛ ابن رشیق، ۱۲۰/۱ - ۱۲۱؛ ابن شجری، ۱۱۷ - ۱۱۸). گویا به اشاره یکی از این دو تن به کتابت در دیوان «ازمه» یا «زمام» (تقریباً معادل با بازرسی امور مالی و اداری) منصوب شد (ابن رشیق، ۲۲/۱؛ قس: سامرائی، همان، ۱۵۹/۲). وی در اشعار و رسائلی که در ستایش عبیدالله بن یحیی بن خاقان پرداخته، همواره سیاست‌گذار حمایت‌های مادی و معنوی او بوده است (نک: حصری، زهر، ۴۰۲/۲ - ۴۰۳؛ ابن شجری، همانجا). از

دیگر ممدوحان ابوعلی، علی بن یحیی منجم، ندیم معروف عصر عباسی است و شاعر در نامه‌ای که خطاب به وی نوشته، خود را رهین منت و احسان او می‌داند (قلقشندی، ۱۶۶/۹ - ۱۶۷؛ صفوت، ۱۴۸/۴ - ۱۴۹). با اینهمه گاه دربانان، شاعر را از دیدار ممدوحان باز می‌داشتند و او نیز زبان به گله می‌گشود (جاحظ، ۵۱/۲) و آن بزرگان را عتاب و هجا می‌کرد (همو، ۵۶/۲ - ۵۷). وی حتی از هجو امیری سخاوتمند چون ابودلف عجلی و نیز معلی بن ایوب نیز روی گردان نبود (ابن ایدمر، ۲۱۶/۱ - ۲۱۷؛ ابن قتیبه، ۳۶/۲؛ مسعودی، ۶۲/۴).

ابوعلی با شاعرانی بزرگ چون یحتری (د ۲۸۴ ق) نیز درمی‌افتاد و یک بار یحتری را به سبب تأخیر در ارسال جبه‌ای که به او وعده کرده بود، هجو گفت و شگفت آنکه یحتری در برابر او واکنشی نشان نداد (نک: صولی، ۱۳۲ - ۱۳۳). علی بن جهم، شاعر متوکل نیز از زخم زبان او درمان نماند (ابوحیان، ۲۲۱/۳)؛ راغب، ۴۸۶/۲؛ بصری، ۷۱/۱ - ۷۲؛ نویری، ۱۵۰/۷).

ابوعلی با نویسنده بزرگ جاحظ نیز ملاقات کرده است، زیرا جاحظ ۸ قطعه کوتاه و بلند از شعر او را نقل کرده و دو بار تصریح می‌کند که آنها را ابوعلی خود برای او خوانده است (نک: ۴۵۲/۲، ۵۱، ۵۳، ۵۷). سامرائی احتمال داده که این ملاقات در سامرا صورت گرفته است (نک: شعراء، ۱۵۷/۲ - ۱۵۸).

ابوعلی عضو گروهی بود که به هزل‌گویی و هرزه‌درایی (مجون) شهرت داشتند و مرزبانی آنان را «شیاطین عسکر در مجون و ظریفه گویی» خوانده است (معجم، ۳۹۸). این گروه شامل ۶ نفر بود: بقوه (محمد بن فضل)، ابوهفان، محمد بن مکرم، یعقوبی (علی بن یعقوب)، ابوالعیناء و ابوعلی بصیر. این جمع یادآور هرزه‌درایی‌های ابونواس و یارانش در بغداد بودند (سامرائی، همان، ۱۶۸/۲). به رغم شهرت این گروه، مداعبات و مطایبات ابوعلی با آنان ازدست رفته است و تنها گزارشهای اندکی از آنها در منابع یافت می‌شود (مثلاً درباره این مکرم، نک: ابوحیان، ۱۱۲/۳۵؛ تعالی، ثمار، ۶۷؛ درباره ابوهفان، نک: یغموری، ۲۱۹؛ تعالی، خاص، ۱۲۶). از میان آنان گویا ظریفه گویی ابوعلی با ابوالعیناء بیشتر و مشهورتر بوده است، چنانکه ابن ندیم (ص ۱۳۷، ۱۳۹) و ابن خلکان (۳۴۳/۴) به آن اشاره کرده‌اند. مهاجرات و مکاتبات این دو که زمانی از مزاح و بذله‌گویی فراتر نمی‌رفت (حصری، جمع، ۲۴۵ - ۲۴۶؛ تنوخی، ۴۹/۳؛ تعالی، ثمار، ۴۹۶؛ سید مرتضی، ۳۰۴/۱؛ راغب، ۴۲۵/۲؛ ابن ابی الحدید، ۳۵/۵)، اندک اندک به خشونت و درشتی گرایید (راغب، ۳۵۳/۱). در این میان ابوعلی می‌کوشید تا پیوند خود را با یار دمسازش نگسلد و در نامه‌ای مهرآمیز از او می‌خواهد که دست از دشنام و بدگویی بردارد (حصری، همان، ۲۴۶ - ۲۴۷). ولی تعلل ابوالعیناء در پاسخ، ابوعلی را برانگیخت تا وی را آماج زهرآگین‌ترین سخنان خود قرار دهد (نک: قلقشندی، ۲۱۸/۹ - ۲۱۹؛ صفوت، ۱۴۱/۴ - ۱۴۵). وی همچنین با برخی دیگر از معاصران چون سعید بن حمید، رئیس دیوان رسائل مستعین، معاتبات و

موضوع اشاره کرده‌اند (صفدی، همانجا؛ رسائل، ۳۱). ابن ابی

ابوعلی بصیر در نویسندگی نیز چیره‌دست بود (ابن معتر، ۳۹۸) و این ندیم اثری با عنوان رسائل از او یاد کرده است (ص ۱۳۷) که اینک تنها اندکی از آن باقی است. از اخبار و مکاتبات او با سعید بن حمید (مسعودی، ۶۲/۴) و محمد بن مکرم (مرزبانی، همانجا) اثری نمانده است و از مکاتباتش با ابوالعیناء (همانجا؛ ابن ندیم، ۱۳۹) تنها ۳ رساله باقی است. از مجموعه رسائل وی تنها ۵ رساله و نیز شماری از پاسخها و گفتارهای کوتاه موجود است (سامرائی، شعراء، ۱۷۹/۲). موضوعات رسائل وی، اعتذار، شکر، هجا، اخوانیات و ظرفه‌گویی است. وی سجع‌پردازی را نمی‌پسندید، با اینهمه آثاری از این صنعت در نوشته‌هایش دیده می‌شود (صفوت، ۱۴۴/۴ - ۱۴۵). ابن سنان خفاجی (ص ۲۰۶)، ابوعلی را در ردیف نویسندگان بزرگی چون عبدالحمید، ابن مقفع و جاحظ آورده است که سجع در آثارشان به ندرت یافت می‌شود. بسیاری از نویسندگان کهن، هنر ابوعلی را ستوده‌اند (ابن معتر، مرزبانی، همانجاها).

مسعودی (همانجا) او را پس از بحتری بزرگ‌ترین شاعر زمان خود دانسته است. او در زمره نوحاستگانی بود که به قطعه‌سرایی شهره بودند (ابن رشیق، ۱۸۸/۱). همچنین در نادره‌گویی و مثل‌پردازی نیز دستی توانا داشت (مسعودی، همانجا). وی با تکیه بر ذوق شاعری خود و نیز احاطه‌ای که بر شعر جاهلی و اسلامی داشت، نوآوری ابونواس و مسلم بن ولید و پیروان این دو را نمی‌پذیرفت و گستاخانه بر ابونواس می‌تاخت و عالی‌ترین نمونه‌های خمریات و نخجیرگانیهای او را برگرفته از سروده‌های اعشی، نابیة ذبیانی و ابوالنجم می‌دانست (مرزبانی، الموشح، ۲۵۵ - ۲۵۶).

ابوعلی بیشتر به مدح و هجا و شکوی پرداخته است. بخشی از مدایح او مانند مدح مستعین و معتر تکلف‌آمیز و بی‌شور و حرارت است. مدح مستعین به اشاره ابن‌فرخان‌شاه و برای تشویق وی در انتصاب فرزندش عباس به ولایت عهده است (مسعودی، ۷۰/۴) و مدح معتر پس از پیروزی او بر مستعین است (همو، ۸۴/۴) و گویا این بار از ترس جان خود زبان به ستایش گشوده است. دسته دیگر از مدایح او همچون ستایش خاندان ابن خاقان همانگونه که گذشت، جانانه و پرشور است.

از ابوعلی هجویه‌هایی نیز بر جای مانده که گزندگی آنها متفاوت است. آنجا که با هجاگوی هرزه درایی چون ابوالعیناء در افتاده، از به کار بردن زننده‌ترین تعبیر پروایی نداشته است (نک: راغب، ۳۵۳/۱). در هجای سیاسی اگر مهاجرات او درباره ابن جهم، معلی بن ایوب و ابودلف را نادیده انگاریم، بیشتر به کنایه، انتقاد و سخریه نزدیک است. هجای ابوجعفر (ظاهراً احمد بن اسرائیل، وزیر معتر) (همو، ۳۱۵/۱)، ابن‌سعدان عامل کوفه (علاق، ۱۶۶)، سعید بن حمید (سامرائی، همان، ۲۷۲/۲ - ۲۷۳، ۲۷۹ - ۲۸۰) و وهب بن سلیمان (ثعالی، ثمار، ۱۶۴) از این قبیل است. وی در هجو رجال طراز اول و صاحبان

مکاتباتی داشت (مسعودی، همانجا؛ سامرائی، رسائل، ۳۱). ابن ابی طاهر طیفور (ه م) از دوستان صمیمی ابوعلی بود و هدایایی که به یکدیگر می‌دادند، بر گرمی دوستی آن دو می‌افزود (ابوهلال، «دیوان»، ۲۲۳). با این حال ابن ابی طاهر در نامه‌ای ابوعلی را به جهت دوستی با ابن مکرم هرزه درآ نکویده است (صفوت، ۳۰۱/۴ - ۳۰۵).

ابوعلی در عیاشی و هرزگی، از هیچ کس و هیچ چیز پروا نداشت، مثلاً بی‌پاکانه شادمانی خود را از سپری شدن ماه رمضان و آغاز دوران هوسرانی و عربده‌جویی مستانه ابراز می‌کند (راغب، ۴۶۰/۴؛ ثعالی، همان، ۲۶۸ - ۲۶۹؛ قالی، ۹۵). وی احتمالاً به دیرهای کنار شهر نیز رفت و آمد داشته است (نک: مسعودی، ۶۳/۴؛ راغب، ۴۶۶/۴؛ شباشتی، ۲۴۸ - ۲۴۹؛ سامرائی، شعراء، ۳۰۴/۲ - ۳۰۷) و گاه در می‌گساری چنان زیاده‌روی می‌کرد که اختیار از کف می‌داد و سخنانی می‌گفت که مایه پشیمانی، شرمندگی و عذرخواهی او می‌شد (نک: صفوت، ۱۴۵/۴ - ۱۴۶). با اینهمه او از برخی صفات پسندیده بی‌بهره نبود؛ مثلاً به راستگویی شهرت داشت (یاقوت، ادبا، ۱۸۱/۱۳)، بزرگ‌منش بود و در تنگدستی، خود و خانواده را به پارسایی فرامی‌خواند و حاجت نزد لثیمان نمی‌برد (نک: ابو هلال، دیوان، ۱۲۱/۱؛ ابن حجر، ۴۳۸/۴). نتیجه این بلند همتی آن بود که در خانه محقری می‌زیست و از اینکه باران نعمت برای او ویرانی به ارمغان می‌آورد، می‌نالید (نک: ثعالی، خاص، همانجا، اللطائف، ۹۵ - ۹۶، الاعجاز، ۲۶۲).

ابوعلی با اینکه به عباسیان وابسته بود، گرایشهای شیعی نیز داشت (مرزبانی، معجم، ۱۸۵). در منابع متأخرتر از برخی عقاید غلوآمیز شیعی او خبر داده‌اند (صفدی، نکت، ۲۲۵؛ ابن حجر، همانجا)، ولی در آثار وی اندیشه‌هایی از این قبیل به چشم نمی‌خورد. البته او دست‌پرونده کوفیان بود و با دشمنان سرسخت اهل بیت (ع) مانند علی بن جهم و سعید بن حمید در می‌افتاد، به علویان مهر می‌ورزید و به شفاعت اهل بیت و اصل تبری و تولی ایمان داشت (نک: سامرائی، همان، ۲۸۲/۲) و یک جا تولد فرزندی از طالبیان (علویان) را حضوراً تهنیت گفته است و در سروده خود از نامگذاری نوزاد به نام پیامبر اسلام (ص) و آیه تطهیر (احزاب ۳۳/۳۳) سخن رانده است (ابن قتیبه، ۹۸/۳). از این رو می‌توان احتمال داد که این شعر به میمنت میلاد حضرت مهدی (ع) و خطاب به امام حسن عسکری (ع) سروده شده است. گویا ابن شهر آشوب (ص ۱۵۲) با تکیه بر همین آگاهیها، ابوعلی را در زمره شاعران متقی (تقیه‌کننده) آورده است (قس: ضیف، ۴۱۶ - ۴۱۷). با اینهمه معلوم نیست چرا یکی از طالبیان او را ناسزا گفته و ابوعلی به احترام نسب وی دم فرو بسته است (حصری، زهر، ۴۰۱/۲).

ظاهراً ابوعلی به سبب نایبانی رغبتی به سفر نداشت و اگر از سفر حج او (مسعودی، همانجا؛ قس: شباشتی، همانجا) و حضور تردیدآمیز وی در بصره (نک: ابوالفرج، ۳۴/۲۳) در گذریم، می‌توان گفت که وی سراسر زندگی خود را در کوفه و سامرا گذراند. منابع دست اول اشاره‌ای به اقامت وی در بغداد ندارند، اما برخی منابع متأخرتر به این

قدرت، شهامت و جسارت امثال ابن رومی و ابن بسام (ه م م) را نداشت و تنها به عتاب و گله از حاجبان آنان می پرداخت. ابوعلی در این باره استادانه شعر می سرود و جاحظ (۴۵/۲، ۵۱، ۵۳ - ۵۷) نمونه هایی از آن را در رسائل خود آورده است. دیوان شعر او ۵۰ ورق بوده (ابن ندیم، ۱۹۲) که اثری از آن در دست نیست. با توجه به اینکه ابوعلی از نوجوانی شعر می سرود و در دوران پرحادثه ای می زیست، طبیعی است که اشعار فراوانی سروده باشد. با اینهمه آنچه از او بر جای مانده، اندکی بیش از ۴۰۰ بیت است (سامرائی، همان، ۱۸۴/۲ - ۱۸۶). یونس احمد سامرائی طی مقالاتی در مجله المورد و سرانجام در کتاب شعراء عباسیون از مجموعه آثار و شرح حال ابوعلی بصیر پژوهشی عالمانه ارائه داده است.

ماخذ: ایشی، محمد بن احمد، المستطرف، قاهره، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمد بن هبة الله، شرح نهج البلاغة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۵۹ م؛ ابن ابی عون، ابراهیم بن محمد، التشییحات، به کوشش محمد عبدالمعید خان، لندن، ۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰ م؛ ابن ایسر، محمد، الدر الفرید و بیت التفسید، به کوشش فؤاد سزگین، چاپ تصویری، فرانکفورت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۰ ق؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن رشیق، حسن، العمدة، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمد، بیروت، دارالجلیل؛ ابن سنان خفاجی، عبدالله بن محمد، سر الفصاحة، به کوشش عبدالمعال صغیدی، قاهره، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۳ م؛ ابن شجری، هبة الله بن علی، الحماسة، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۵ ق؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی، معالم العلماء، به کوشش سید محمد صادق آل بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، عیرن الاخبار، بیروت، ۱۳۴۳ ق/ ۱۹۲۵ م؛ ابن معز، عبدالله، طبقات الشعراء، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۶ م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابو حیان توحیدی، علی بن محمد، البصائر و الذخائر، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۶ م؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، قاهره، وزارة الثقافة و الارشاد القومي؛ ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله، دیوان المعانی، به کوشش احمد سلیمان معروف، دمشق، ۱۹۸۴ م؛ همدان، دیوان المعانی، همراه التحف و الهدایا، به کوشش سامی دهان، قاهره، دارالمعارف؛ بصری، صدرالدین بن ابی الفرج، الحماسة البصریة، به کوشش مختارالدین احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۴ م؛ تنوخی، محسن بن علی، نشوار المعاصرة، به کوشش عبود شالچی، بیروت، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ نعالی، عبدالملک بن محمد، الاعجاز و الایجاز، بغداد، مکتبة دارالبیان؛ همدان، التمثیل و المعاصرة، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱ م؛ همدان، ثمار القلوب، قاهره، مطبعة الظاهر؛ همدان، خاص الخاص، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۹۶۶ م؛ همدان، اللطائف و الظرائف، قاهره، ۱۳۲۴ ق؛ جاحظ، عمرو بن بحر، رسائل، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۵ م؛ حصری، ابراهیم بن علی، جمع الجواهر، به کوشش علی محمد بجاری، قاهره، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۳ م؛ همدان، زهر الادب، به کوشش زکی مبارک و محمد محیی الدین عبدالحمد، قاهره، ۱۳۷۳ ق/ ۱۹۵۳ م؛ راغب اصفهانی، حسین بن محمد، محاضرات الادباء، بیروت، ۱۹۶۱ م؛ زرکلی، اعلام؛ زمخشری، محمود بن عمر، ربیع الارباب، به کوشش سلیم نعیمی، بغداد، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ سامرائی، یونس، رسائل سعید بن حمید، بغداد، ۱۹۷۱ م؛ همدان، شعراء عباسیون، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م؛ سید مرتضی، علی بن حسین، الامالی، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۳ ق/ ۱۹۵۲ م؛ شایستی، علی بن محمد، الدیارات، به کوشش کورکیس عواد، بغداد، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۶ م؛ صفدی، خلیل بن ابیک، نکت الهمیان، قاهره، ۱۳۲۹ ق/ ۱۹۱۱ م؛ همدان، الوافی، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ صفوت، احمد زکی، جوهرة رسائل العرب، قاهره، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م؛ صولی، محمد بن یحیی، اخبار البحر، به کوشش صالح الاشتر، دمشق، ۱۳۷۸ ق/ ۱۹۵۸ م؛ ضیف، شوقی، العصر العباسی الثانی، قاهره، ۱۹۷۳ م؛ علاء، حسین صبیح، الشعراء الکتاب فی العراق، بغداد، ۱۹۷۵ م؛ قالی بغدادی، اسماعیل بن قاسم، ذیل الامالی و النوادر، بیروت،

دارالکتب العلمیة؛ قلّشندی، احمد بن علی، صبح الاعشی، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳ م؛ میرد، محمد بن یزید، الکامل، به کوشش محمد احمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ مرزبانی، محمد بن عمران، معجم الشعراء، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۶۰ م؛ همدان، الموشح، به کوشش محب الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵ ق؛ مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب، بیروت، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۶ م؛ نویری، احمد بن عبدالوهاب، نهاية الارب، قاهره، وزارة الثقافة و الارشاد القومي؛ یاقوت، ادبها؛ همدان، بلدان؛ یقموری، یوسف بن احمد، نورالقبس، مختصر المقتبس محمد بن عمران مرزبانی، به کوشش رودلف زلهایم، بیروت، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م. احمد بادکوبه هزاره

**أبوعلی بلخی**، محمد بن احمد، از نخستین مؤلفان شاهنامه. از زندگانی او هیچ آگاهی در دست نیست. تنها ابوریحان بیرونی در آثار الباقیه او را شاعر خواند، و تألیف شاهنامه ای را نیز به وی نسبت داده است (ص ۹۹). تاریخ تألیف شاهنامه وی دقیقاً دانسته نیست، تنها می توان گفت که در کنار شاهنامه های مسعودی مروزی، ابوالمؤید بلخی و ابومنصوری، از کهن ترین شاهنامه هایی بوده که پیش از شاهنامه فردوسی تألیف یا سروده شده است (نک: قزوینی، بیست مقاله، ۱۰/۲ به بعد).

نبودن منابع تاریخی کافی درباره ابوعلی بلخی و شاهنامه او، گروهی از پژوهشگران را بر آن داشته است تا وی را با برخی دیگر از مؤلفان یا سرایندگان قدیم شاهنامه یکی بدانند. روزن، ابوعلی را مؤلف شاهنامه ای دانسته است که در ۳۴۶ ق/ ۹۵۷ م به فرمان ابومنصور محمد بن عبدالرزاق (ه م) نوشته شد (نک: صفا، ۹۹)، اما صفا (همانجا) دلایلی استوار در رد این نظر آورده است: نخست آنکه بیرونی (ص ۱۱۶) افزون بر ذکر شاهنامه ابوعلی بلخی، در جای دیگر صریحاً به شاهنامه ابومنصوری هم اشاره کرده است. دیگر آنکه در مقدمه شاهنامه ابو منصور (نک: قزوینی، همان، ۳۵/۲ به بعد)، از ابوعلی بلخی، نامی برده نشده است. گذشته از این، روایت ابوعلی درباره اسطوره گیومرث با گفته فردوسی (۲۸/۱ - ۳۲) که براساس شاهنامه منثور ابومنصوری به نظم کشیده شده است، یکی نیست (نیز نک: نولدکه، ۳۷ - ۳۸). بارتولد براساس قول بیرونی که ابوعلی بلخی را شاعر خوانده و نیز به سبب یکسانی نام و نام پدر او با دقیقی، این دو را یکی دانسته و افزوده است که احتمالاً مؤلف شاهنامه ابومنصوری همان دقیقی بوده است (ص ۱۵۳-۱۵۲). اما این حدس بارتولد نیز درست نمی نماید، زیرا کثیة دقیقی ابومنصور بوده، نه ابوعلی و همچنین نسبت «بلخی» را منبع متأخری چون مجمع الفصحا به وی داده است (نک: دانشنامه) و گذشته از اینها، به هیچ روی نمی توان گفت که وی جز همان ۱۰۰۰۰ بیتی که در شاهنامه فردوسی وارد شده، منظومه دیگری در تاریخ شاهان ایران داشته است و آن مقدار هم تنها به دوران گشتاسب محدود و منحصر است و نام شاهنامه بر آن اطلاق نمی توان کرد.



می‌شود (مثلاً نک: بلعمی، ۴ - ۶؛ حمزه اصفهانی، ۱۰)، افزون بر آنچه ایشان آورده‌اند، اشارات تازه‌ای وجود ندارد. البته ممکن است بهرام بن مهران اصفهانی مذکور در روایت ابوعلی بلخی (همو، ۵)، همان محمد بن بهرام بن مطیار اصفهانی در منابع دیگر (ابن ندیم، ۳۰۵؛ حمزه اصفهانی، همانجا)، یا بهرام اصفهانی مذکور در مقدمه شاهنامه ابومنصوری (نک: قزوینی، بیست مقاله، ۵۴/۲) باشد. از این رو می‌توان نتیجه گرفت که ابوعلی بلخی احتمالاً از کتاب بهرام هروی مجوسی بیش از آثار دیگران بهره برده است. معلوم نیست که چرا عثمان اف (ص ۳۰۱) وی را با بهرام بن مطیار اصفهانی یکی پنداشته است. از طرفی چون روایت ابوعلی با روایات دینی زردشتی در این باره بسیار نزدیک است (مثلاً: مینوی خرد، فصل ۲۶، بندهای ۱۴ - ۱۵؛ بندش، ۸۱ - ۸۳؛ دینکرد، کتاب ۸، فصل ۱۳؛ نیز نک: کریستن سن، ۶۸/۱ - ۶۹، ۱۰۶ - ۱۳۷)، چنین می‌نماید که کتاب بهرام هروی مجوسی خود بیشتر بر این روایات متکی بوده است. از همین رو در شاهنامه ابوعلی بلخی، گیومرث به عنوان نخستین انسان مطرح می‌شود، در حالی که در روایتهای شاهنامه مسعودی مروزی (نک: مقدسی، ۱۳۸) و شاهنامه فردوسی (۲۸/۱ - ۳۲) که مأخوذ از روایتهای تاریخی و ملی است، از گیومرث در مقام نخستین شاه یاد شده است.

برخی محققان ظاهراً به استناد قول بیرونی که ابوعلی بلخی را شاعر دانسته است (ص ۹۹)، شاهنامه او را منظوم پنداشته‌اند (کریستن سن، ۸۵/۱)، اما گروهی دیگر، از گفته‌های بیرونی چنین دریافته‌اند که شاهنامه ابوعلی نیز مانند شاهنامه ابوالمؤید بلخی منثور بوده است (نک: دانشنامه)، ولی هیچ قرینه استواری برای ترجیح یکی از این دو قول در دست نیست.

مأخذ: ابن ندیم، الفهرست؛ بلعمی، محمد بن محمد، تاریخ، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۲۱؛ ش: بندش، ترجمه مهرداد بهار، تهران، ۱۳۶۹؛ بهار، محمدتقی، سبک‌شناسی، تهران، ۱۳۳۷؛ ش: بیرونی، ابوریحان، الآثار الباقیه، به کوشش ادوارد زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳؛ م: تقی‌زاده، حسن، «شاهیر شعرا ایران»، کاوه، برلین، ۱۹۲۰، س ۵، ش ۲؛ حمزه اصفهانی، تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیا، بیروت، منشورات دارالمکتبه الحیاة؛ دانشنامه: صفا، ذبیح‌الله، حماسه‌سرایی در ایران، تهران، ۱۳۶۳؛ ش: عثمان اف، محمد توری، «خدای‌نامه‌ها و شاهنامه‌های مأخذ فردوسی»، جشن نامه محمد پروین گنابادی، به کوشش محسن ابوالقاسمی، تهران، ۱۹۷۵؛ م: فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه، به کوشش ی. ا. برتلس، مسکو، ۱۹۶۶؛ م: قزوینی، محمد بن عبد الوهاب، بیست مقاله، تهران، ۱۳۲۸؛ ش: همو، مسائل پاریس، تصویر نسخه دست‌نویس مؤلف موجود در کتابخانه مرکز؛ کریستن سن، آرتور، نخستین انسان و نخستین شهریار، ترجمه احمد تفضلی و ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۶۳؛ ش: مقدسی، مطهر بن طاهر، البده و التاريخ، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۰۳؛ مینوی خرد، ترجمه احمد تفضلی، تهران، ۱۳۵۴؛ ش: تولدک، تئودور، تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان، ترجمه عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸؛ ش: نیز:

Barthold, W., "Zur Geschichte des persischen Epos", ZDMG, 1944, vol. XCVIII; "Dinkard VIII", Sacred Books of the East, tr. W.E. West, Delhi, 1969, vol. XXXVII.  
ابوالفضل خلیلی

ابوعلی بلعمی، نک: بلعمی.

گروهی دیگر ابوعلی بلخی را همان ابوالمؤید بلخی (م) شاعر که شاهنامه‌ای به نثر داشته است، دانسته‌اند (تقی‌زاده، ۷؛ بهار، ۳/۲؛ قزوینی، مسائل، ۳۲، ۲۴؛ عثمان اف، ۳۱۹). با اینکه این نظر طرفداران بیشتری یافته است، اما چندان اساس استواری ندارد، چه، مهمترین دلیلی که برای اثبات آن ذکر شده، این است که گفته‌اند: با وجود شاهنامه مشهور ابوالمؤید بلخی، چرا باید بیرونی در آثار الباقیه از شاهنامه همشهری او ابوعلی بهره برده باشد؟ آنگاه چنین نتیجه گرفته‌اند که ابوعلی بلخی احتمالاً همان ابوالمؤید بوده است (نک: دانشنامه). هر چند چنین پرسشی منطقی می‌نماید؛ اما برای اثبات یکی بودن این دو کافی به نظر نمی‌رسد. علاوه بر این، آگاهیهای موجود درباره ابوعلی بلخی و معاصرانش، تا حدی مؤید جدا بودن این دو از یکدیگر است.

ابوریحان بیرونی روایتی درباره مبدأ آفرینش انسان از نظر ایرانیان از قول ابوعلی بلخی نقل کرده است (ص ۹۹ - ۱۰۰) که در مقایسه با روایات منقول دیگر در آثار الباقیه (ص ۲۳ - ۲۴، ۹۹) قابل تأمل است. ابوعلی چنانکه خود گفته است، در تألیف شاهنامه، اخبار خود را بر اساس آثار عبدالله ابن مقفع (م)، محمد بن جهم برمکی، هشام بن قاسم، بهرام بن مردانشاه و بهرام بن مهران اصفهانی که همگی ترجمه‌هایی عربی - غالباً با نام سیرالملوک - از خدای‌نامه یا خدای‌نامه‌هایی به زبان پهلوی بوده‌اند، تصحیح کرده، سپس آنها را با اخبار بهرام هروی مجوسی مقابله نموده است (همو، ۹۹).

به روایت ابوعلی بلخی: «گیومرث ۳۰۰۰ سال در بهشت و ۳۰۰۰ سال دیگر در زمین سپری کرد. او را گرشاه می‌نامند، زیرا اگر به زبان پهلوی به معنی کوه است و او در کوه می‌زیست و بسیار زیبا بود. گیومرث پسر اهرمن به نام خزوره را بکشت. پس اهرمن از گیومرث به خدا شکایت برد و خداوند برای حفظ پیمانی که با اهرمن داشت، گیومرث را بعد از آنکه عوالم و احوال پس از مرگ را به او نشان داد و به مردن مشتاق کرد، بی‌جان نمود. دو قطره از پشت گیومرث بر کوه دامداز در اصطخر چکید و از آنها دو بوته ریواس برآمد که به صورت دو انسان، مشی و مشیانه، در آمدند...» (همو، ۹۹ - ۱۰۰).

آثاری که ابوعلی بلخی در تدوین شاهنامه خود از آنها بهره برده، چنانکه گفته شد، بجز کتاب بهرام هروی مجوسی - که نام آن دانسته نیست - همگی ترجمه خدای‌نامه‌ها بوده است. به گفته حمزه اصفهانی (ص ۵۰) روایتهای درباره مبدأ آفرینش انسان در خدای‌نامه وجود داشته که ابن مقفع و محمد بن جهم در ترجمه، آن روایات را نیاورده‌اند. با اینهمه، حمزه خود روایت مربوط به آفرینش را از اوستا نقل کرده (همو، ۵۰ - ۵۱) که جدا از تفاوت‌هایی اندک، با روایات ابوعلی بلخی همسان است. از سوی دیگر در متونلات حمزه اصفهانی از کتاب بهرام بن مردانشاه، تنها به خطوط کلی اسطوره آفرینش اشاره شده است و چنانکه از منابع موجود بر می‌آید، در آثار هشام بن قاسم و بهرام بن مهران اصفهانی نیز که غالباً از آنان همراه با این گروه یاد

أَبُو عَلِيٍّ بْنِ أَسْتَاذِ هُرْمُزٍ، عميدالجیوش حسن بن ابی جعفر استاد هرمز دیلمی، ملقب به «الصاحب» (ح ۳۵۰-۴۱۰ ق/۹۶۱-۱۰۱۱ م)، از امرا و سرداران برجسته آل بویه، برخی نام او را «حسین» آورده‌اند (ذهبی، ۲۳۰/۱۷). به گفته ابن اثیر (۲۲۴/۹)، وی ۴۹ سال زیسته است، از این رو با توجه به سال درگذشت او، تاریخ تولدش را می‌توان ۳۵۲ ق دانست.

پدرش ابو جعفر استاد هرمز (ه) از کارگزاران و سرداران مشهور و حاجب پرنفوذ عضدالدوله بود و همین عضدالدوله ابوعلی را به خدمت صمصام‌الدوله فرزند خود برگماشت (ابن جوزی، ۲۵۲/۷؛ ابن اثیر، همانجا). پس از مرگ عضدالدوله (۳۷۲ ق/۹۸۲ م)، ابوعلی نزد صمصام‌الدوله تقرب بیشتری یافت و از وی خواست تا پدرش را به حکومت کرمان برگمارد و او چنین کرد (رودراوری، ۱۹۲).

پس از مرگ شرف‌الدوله، فرزند دیگر عضدالدوله که قلمرو پدر را در اختیار داشت، عموزادگانش - فرزندان عزالدوله بختیار - که در قلعه‌ای در شیراز زندانی بودند، به همدستانی با برخی از دیلمیان و دیگر کسان، در ۳۸۳ ق/۹۹۳ م آن قلعه را تسخیر کردند و جنگجویانی گرد خویش فراهم آوردند. صمصام‌الدوله نیز ابوعلی را برای مقابله با آنان به فارس فرستاد. وی قلعه را محاصره کرد و با فریفتن یکی از بزرگان دیلمی طرفدار فرزندان بختیار، قلعه را گشود و فرزندان بختیار را به اسارت درآورد. به فرمان صمصام‌الدوله دو تن از آنان به قتل رسیدند و بقیه نیز زندانی شدند (همو، ۲۴۸-۲۴۹؛ ابن اثیر، ۹۶/۹).

در ۳۸۷ ق که ابوالقاسم علاء بن حسن، نایب صمصام‌الدوله در خوزستان درگذشت، صمصام‌الدوله ابوعلی را با مال بدانجا فرستاد و ابوعلی آن مال را میان دیلمیان پراکند و به جندی شاپور رفت و ترکان طرفدار بهاء‌الدوله فرزند دیگر عضدالدوله را که مدعی جانشینی شرف‌الدوله در بغداد بود، به واسطه گریزانده، ابوعلی بر خوزستان مسلط شد و کارها را سامان داد و به دلجویی از برخی از ترکان پرداخت. اینان نزد ابوعلی آمدند و مهریانی دیدند، اما ابومحمد بن مکرم به همراه عده‌ای از ترکان از واسطه به خوزستان حمله کرد و کاری از پیش نبرد (همو، ۱۳۳/۹).

در آن میان که ابوعلی به وفاداری نسبت به صمصام‌الدوله، در جنگ با بهاء‌الدوله به پیروزیهای پی‌درپی دست می‌یافت، ناگاه خبر قتل صمصام‌الدوله (۳۸۸ ق) انتشار یافت و آتش جنگ فروکش کرد. پسران عزالدوله بختیار پس از گریز از زندان و به قتل رساندن صمصام‌الدوله، از ابوعلی خواستند که به آنان بپیوندند و به جنگ با بهاء‌الدوله ادامه دهد؛ اما ابوعلی از فرزندان بختیار بیم داشت، چه آنان قتل دو تن از برادرانشان را به او نسبت می‌دادند، از این رو ابوعلی ترجیح می‌داد که با دشمن دیرین خود بهاء‌الدوله بیعت کند و در این باره با دیلمیان همراه خود به مشورت پرداخت، اما آنان با اشاره به اختلافات دیرینه میان دیلمیان و ترکان هوادار بهاء‌الدوله، با نظر وی مخالفت کردند و از او خواستند که به فرزندان بختیار بپیوندند.

بهاء‌الدوله در جلب نظر ابوعلی بای فشرده و ابوعلی نیز دیلمیان را با خود همدستان کرد و خواست که ابو احمد طیب به وساطت در میانه بپردازد. سرانجام مقرر شد که بهاء‌الدوله به دیلمیان گزندی نرساند و دو سپاه در شوش به یکدیگر ملحق شوند.

در شوش، دیلمیان به جای پذیرایی از سپاه بهاء‌الدوله، به جنگ با آنان پرداختند. بهاء‌الدوله سخت هراسناک شد؛ اما دیلمیان او را آرام کردند و گفتند بنا بر سنت ایشان به هنگام صلح شدیدتر از همیشه می‌جنگند تا طرف مقابل گمان نبرد که ایشان از روی عجز و ناتوانی به صلح تن می‌دهند. از این روی اندکی بعد دیلمیان دست از جنگ کشیدند و دو سپاه به یکدیگر پیوستند (۳۸۹ ق/۹۹۹ م) و سپس رامهرمز و ارجان و سایر بلاد خوزستان را تصرف کردند (رودراوری، ۳۱۹-۳۲۱؛ ابن اثیر، ۱۵۰/۹-۱۵۱). آنگاه ابوعلی با بهاء‌الدوله روانه فارس شد.

حدود یک سال بعد ابوعلی از بهاء‌الدوله خواست که او را به خراسان فرستد، اما او نپذیرفت. پس از آنکه بهاء‌الدوله، امیر اهواز الموفق ابوعلی بن اسماعیل را دستگیر کرد، منصب او را به ابوعلی بن استاد هرمز سپرد، اما پس از مدت کوتاهی وی از این مقام کناره گرفت و خانه‌نشین شد (صابی، ۴۰۰). برخی از مورخان متأخرتر، ابوعلی را در این دوره کوتاه، وزیر بهاء‌الدوله شمرده‌اند (ذهبی، همانجا؛ ابن کثیر، ۳۶۷/۱۱). بهاء‌الدوله در ۳۹۱ ق ابو جعفر حجاج را به سبب ستمگری بر مردم از حکومت خوزستان برکنار کرد و ابوعلی را به جای وی گماشت و به او لقب «عمیدالجیوش» داد. وی در ربیع‌الاول همان سال به اهواز رفت و اوضاع آن ناحیه را به سامان آورد و در مدت کوتاهی اموالی گرد آورد و نزد بهاء‌الدوله فرستاد (صابی، ۴۰۰-۴۰۱؛ قس: ابن اثیر، ۱۶۲/۹). یک سال بعد از سوی بهاء‌الدوله مأمور بغداد شد تا شورشها و فتنه‌گریها را که در غیاب ابو جعفر حجاج گسترش یافته بود، فرونشاند. عمیدالجیوش پس از آنکه پدرش را به فرماندهی لشکر در اهواز برگمارد، به واسطه و از آنجا به بغداد رفت و مردم بزرگان شهر از او استقبال کردند. او در بغداد به سرکوب عیاران علوی و عباسی پرداخت و اوضاع را سامان داد (صابی، ۴۳۷-۴۳۹؛ جرفادقانی، ۳۰۷؛ ابن جوزی، ۲۵۲/۷-۲۵۳؛ ابن اثیر، ۱۷۱/۹).

عمیدالجیوش پس از سرکوب شورش عیاران، امور دیوانی بغداد را سامان داد و افراد مورد اعتماد خود را در رأس دیوانها به کار گماشت (صابی، ۴۳۹-۴۴۳). وی ظاهراً به منظور جلوگیری از تجدید فتنه و نزاع میان شیعیان و سنیان، آنان را از اظهار عقاید مذهبی خود بازداشت و به دنبال آن در ۳۹۳ ق/۱۰۰۳ م شیخ مفید (ابن معلم) فقیه و متکلم امامی را تبعید کرد (ابن اثیر، ۱۷۸/۹؛ یاقعی، ۴۴۴/۲). او همچنین مانع سوگواری شیعیان محله‌های کرخ و باب‌الطاق بغداد در روز عاشورا شد و اهالی محله‌های باب‌البصره و باب‌الشعیر را از زیارت مزار مصعب بن زبیر بازداشت (صابی، ۴۵۸؛ ابن جوزی، همانجا؛ ذهبی، ۲۳۱/۱۷) و نیز مانع جشن شیعیان در عید غدیر خم شد.

شمار، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ ذہبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعبه انروز و محمد نعیم عرقسوی، بیروت، ۱۴۰۲ ق؛ ۱۹۸۳م؛ روداوری، محمد بن حسین، ذیل کتاب تجارب الامم، به کوشش هفد، آندرز، قاهره، ۱۳۳۴ ق؛ ۱۹۱۶م؛ ج ۳؛ شالچی، عبود، تعلیقات بر نشوار المحاضرة نتوخی، بیروت، ۱۳۹۱ ق؛ ۱۹۷۱م؛ شریف رضی، محمد بن حسین، دیوان، به کوشش احمد عباس ازهری، بیروت، ۱۳۱۰ ق؛ صابی، هلال بن محسن، «الجزء الثامن من تاریخ»، به کوشش آندرز و مرگلیوت، همراه ذیل کتاب تجارب الامم (نک: هم، روداوری)؛ یاقعی، عبدالله بن اسعد، مرآة الجنان، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۸ ق.

ابوعلی جَبَّایی، نک: جَبَّایی.

ابوعلی جوزجانی، حسن بن علی، از عرفای خراسان در سده ۳ و اوایل سده ۴ / ۹ - ۱۰م.

تاریخ ولادت وی دانسته نیست، اما سلمی او را با محمد بن علی ترمذی (د ح ۳۲۰ ق) و محمد بن فضل بلخی (د ح ۳۱۸ ق) تقریباً هم سن دانسته است (ص ۲۴۲؛ نیز نک: انصاری، ۲۷۰؛ جامی، ۱۲۸؛ شعرانی، ۹۰/۱). ترمذی، به گفته ذہبی، ۸۰ سال (۶۴۵/۲)، و به گفته ابن حجر ۹۰ سال زیسته است (۳۱۰/۵). از این رو، می توان تاریخ ولادت ابوعلی جوزجانی را با فرض اینکه سنش نزدیک به سن ترمذی و بلخی بوده باشد، بین سالهای ۲۳۰ - ۲۴۰ / ۸۴۵ - ۸۵۴ م دانست. محل ولادت وی نیز شناخته نیست، اما از دیدار علی بن بندار صیرفی با وی در جوزجان (گوزگان) (سلمی، ۵۳۳؛ انصاری، ۲۴۸) و از شهرت وی به جوزجانی و همچنین مصاحبت با مشایخی که همه آنان از خراسان بوده اند (سلمی، همانجا، ۱۵۹، ۲۷۲)، چنین برمی آید که زندگانی وی عمدتاً در جوزجان و پایتخت آن (در خراسان) سپری شده است.

از نحوه سیر و سلوک و استادان او اطلاعی در دست نیست. برخی او را مرید ترمذی دانسته اند (هجویری، ۱۸۶؛ عطار، ۵۶۲)، اما با توجه به آنکه سلمی تنها به مصاحبت او با ترمذی اشاره دارد (ص ۲۴۲) و آن دو را تقریباً هم سن دانسته است، ظاهراً ارتباط مرید و مرادی بین آن دو بعید می نماید.

ابوعلی با کسانی چون محمد بن فضل بلخی، ابوعثمان سعید و عبدالله بن محمد رازی نیز مصاحبت داشته است (سلمی، همانجا؛ ابونعیم، ۳۵۰؛ انصاری، همانجا، ۴۳۸؛ شعرانی، همانجا). برخی از سخنان ابوعلی از طریق عبدالله بن محمد رازی به سلمی رسیده است (نک: سلمی، ۲۴۳). مریدان و شاگردان وی دقیقاً شناخته نشده اند، جز آنکه هجویری از ابراهیم سمرقندی به عنوان مرید وی یاد می کند (همانجا).

ابوعلی افزون بر سخنانی که درباره خوف، رجا، محبت، صبر، رضا و دیگر موضوعات عرفانی گفته (سلمی، ۲۴۲ - ۲۴۳؛ ابونعیم، همانجا؛ قشیری، ۲۰۰؛ عطار، ۵۶۲ - ۵۶۳)، آثاری نیز در باب ریاضات، مجاهدات، معاملات و آفات سیر و سلوک داشته است (کلاباذی، ۳۲ - ۳۳؛ هجویری، همانجا؛ انصاری، ۲۶۹؛ عطار، ۵۶۲).

در این میان ابو جعفر حجاج که پیش از امارت عمیدالجیوش به جنگ با مقلد بن قراوش از بغداد بیرون رفته بود، در نواحی کوفه ماند و به مخالفت با عمیدالجیوش برخاست و در ۳۹۳ ق / ۱۰۰۳ م برای جنگ با وی گروهی از ترکان و دیلمیان را گردآورد. عمیدالجیوش او را درهم شکست و به سوی خوزستان رفت. در شوش خبر یافت که ابو جعفر به کوفه بازگشته است. وی نیز به عراق رفت و بار دیگر دست به جنگ گشود. در این میان بهاءالدوله او را مأمور سرکوب ابوالعباس ابن واصل در بطائح کرد (ابن اثیر، ۱۷۴/۹) و در ۳۹۴ ق سپاهی تدارک دید و با عمیدالجیوش به بطائح فرستاد، اما او از ابن واصل شکست خورد و به واسطه گریخت. در آنجا سپاهی گرد آورد و باز به بطائح حمله برد و چون ابن واصل با گماشتن نایی شهر را ترک کرده بود، عمیدالجیوش کسی را از جانب خود بر آنجا گماشت (همو، ۱۸۱/۹ - ۱۸۳). بهاءالدوله که منتظر فرصتی بود تا بدرین حسنویه گردد، هم پیمان ابن واصل را سرکوب کند، در ۳۹۷ ق عمیدالجیوش را به جنگ او فرستاد. اما بدر پیمانک از عمیدالجیوش طریق صلح پیمود و عمیدالجیوش با گرفتن مخارج لشکر کشی بازگشت (همو، ۱۹۶/۹ - ۱۹۷).

در ۴۰۱ ق قراوش بن مقلد امیر بنی عقیل در موصل، انبار، مداین و چند شهر دیگر نام القادر بالله خلیفه عباسی را از خطبه بینداخت و به نام الحاکم قاطمی خطبه خواند. بهاءالدوله به درخواست خلیفه بغداد، عمیدالجیوش را به جنگ قراوش فرستاد، اما کار به صلح انجامید و بار دیگر خطبه به نام القادر خوانده شد (همو، ۲۲۳/۹؛ نیز نک: ه، آل بویه). ابن واپسین فعالیت مهم نظامی عمیدالجیوش بود، زیرا چندی بعد در ۱۹ جمادی الاول همین سال در ۴۹ سالگی، زمانی که پدرش هنوز در قید حیات بود، درگذشت. پیکر او را در بغداد در مقبره قریش به خاک سپردند و شریف رضی ادیب برجسته علوی او را دفن کرد و در مرگ او مرثیه ای سرود (۱۱۱/۱ - ۱۱۴؛ ابن اثیر، ۲۲۴/۹).

منابع از او به عنوان سرداری شجاع و باکفایت و حاکمی عادل یاد کرده اند که حتی در زمان خود پیش از پدرش شهرت یافت. وی در تحولات پس از مرگ عضدالدوله و اختلاف میان جانشینان او نقشی فعال داشت. خاصه در تثبیت حکومت بهاءالدوله در خوزستان و بغداد بسی کوشید. با اینکه منابع از کشتار مردم به دستور وی در بغداد سخن گفته اند، اما به نظم و عدالتی که در قلمرو خویش برقرار کرده بود، نیز اشاره کرده اند. در این باره برخی منابع حکایاتی نقل کرده اند که قابل تأمل است (نک: ابن اثیر، ۲۲۴/۹، ۲۲۵؛ ابن جوزی، ۲۵۳/۷؛ ابن کثیر، همانجا؛ ذہبی، همانجا). افزون بر شریف رضی، بیغاه نیز ابوعلی را در اشعار خود ستوده است (ابن جوزی، همانجا؛ شالچی، ۱۶۰/۳).

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸؛ ابن کثیر، البدایة والنہایة، به کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۷ ق؛ جرفادقانی، ناصح بن ظفر، ترجمة تاریخ بیهقی، به کوشش جعفر

مأخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، لسان المیزان، حیدر آباد دکن، ۱۳۲۹ - ۱۳۳۱ ق؛ ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، حلیۃ الاولیاء، قاهره، ۱۳۵۷ ق؛ ۱۱۳۸ م؛ انصاری هروی، خواجه عبدالله، طبقات الصوفیه، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ جامی، عبدالرحمن بن احمد، نفحات الانس، به کوشش مهدی توحیدی پور، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ ذهبی، محمد بن احمد، تذکرۃ الحفاظ، حیدر آباد دکن، ۱۳۳۳ - ۱۳۳۴ ق؛ سلسی، محمد بن حسین، طبقات الصوفیه، به کوشش پترسن، لیدن، ۱۹۶۰ م؛ شعرانی، احمد بن علی، الطبقات الکبری، قاهره، ۱۳۷۴ ق؛ ۱۹۵۴ م؛ عطار، محمد، تذکرۃ الاولیاء، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ قشیری، عبدالکریم بن هوازن، الرسالة القشیریة، به کوشش معروف ذریق و علی عبدالحمید بلطجی، بیروت، ۱۴۰۸ ق؛ ۱۹۸۸ م؛ کلاباذی، ابوبکر بن محمد، التعرف لمذهب اهل التصوف، بیروت، ۱۹۸۰ م؛ مجیری، علی بن عثمان، کشف المعجوب، به کوشش و ژوکوفسکی، لنینگراد، ۱۹۲۶ م. مینا حفیظی

**ابوعلی حائری، محمد بن اسماعیل بن عبدالجبار (۱۱۵۹ - ۱۲۱۵ یا ۱۲۱۶ ق / ۱۷۴۶ - ۱۸۰۰ یا ۱۸۰۱ م)،** رجال شناس، فقیه امامی و مؤلف منتهی المقال. پدر وی مازندرانی بود (نوری، ۴۰۲/۳؛ امین، ۱۲۴/۹)، اما او خود در کربلا زاده شد و کمتر از ۱۰ سال داشت که پدرش را از دست داد. پس از کسب مقدمات علوم نزد فقهای آن زمان به ویژه وحید بهبهانی به فراگیری دانش پرداخت (ابوعلی، ۳۴۸، ۴). همچنین گفته شده که نزد سید مهدی بحر العلوم و سید محسن اعرجی کاظمی نیز دانش آموخت (نوری، همانجا؛ مدرس، ۲۱۰/۷). ابوعلی به گفته خود سفرهای چندی نیز به نقاط مختلف چون حجاز و یمن داشته است (ص ۳۴۸). در میان شاگردان وی تنها از عبدالعلی رشتی نام برده شده است (نوری، همانجا).

بر پایه نوشته فرزندش در حاشیه منتهی المقال، وی در بازگشت از سفر حج در نجف (۱۲۱۶ ق) درگذشت و همانجا مدفون شد (نکه: کشمیری، ۳۲۹؛ آقابزرگ، مصطفی المقال، ۳۹۴)، اما خوانساری (۴۰۵/۴) و خراسانی (ص ۳۱۴) مرگ وی را در ۱۲۱۵ ق و در کربلا دانسته اند و مدرس (۲۱۰/۷) نیز تأکید کرده که او در کربلا به خاک سپرده شده است.

ابوعلی تألیفاتی داشته که معروفترین آنها منتهی المقال فی احوال الرجال در زمینه رجال شیعه است. وی در تألیف این کتاب بیش از هر چیز به منهج المقال استرادی و تعلیق و حید بهبهانی نظر داشته است. بر منتهی المقال تعلیقات و حواشی متعددی نوشته شده که برخی از آنها را آقابزرگ در الذریعة (۱۴/۲۳) نام برده است. مهم ترین آنها عبارتند از: تکملة رجال ابی علی از ملادرویش علی حائری و اكمال منتهی المقال از محمد علی آل کشکول حائری. منتهی المقال چندبار در تهران (۱۲۶۷، ۱۳۰۰ و ۱۳۰۲ ق) به چاپ سنگی رسیده است. آثار خطی وی عبارتند از: ۱. زهرالریاض، رساله ای است فارسی در طهارت، صلات و صوم که آن را از کتاب ریاض المسائل طباطبائی انتخاب کرده است. نسخه هایی از این کتاب در کتابخانه های دانشکده ادبیات تهران، ضمن مجموعه اهدایی امام جمعه کرمان (دانش پژوه، فهرست نسخه ها، ۹۰)، مجلس شورا (شورا، ۱۳۷/۷-۱۳۸)، سپهسالار

(دانش پژوه، فهرست کتابخانه، ۸۹/۵) و وزیری یزد (شیروانی، ۹۶۳/۳ - ۹۶۴، ۱۵۶۳/۵) نگهداری می شود؛ ۲. العذاب الواصب علی الجاحد الناصب، که رديه ای است بر نواقض الروافض میرزا مخدوم شریفی که از آن به النقض علی نواقض الروافض نیز تعبیر می شود و نسخه ای از آن در کتابخانه آستان قدس مضبوط است (آستان، ۲۰۵/۴ - ۲۰۶؛ نوری، همانجا).

ابوعلی در منتهی المقال برخی از تألیفات دیگر خود را نیز نام برده است که عبارتند از: ترجمه رساله مناسک حج وحید بهبهانی؛ ترجمه رساله دیگری در مناسک حج از آقا محمد علی فرزند وحید بهبهانی؛ رساله ای در بیان واجبات حج و محرمات و مکروهات و مستحبات آن که از ریاض المسائل طباطبائی انتخاب کرده است؛ عقد اللالی البهیة فی الرد علی الطائفة الغیبة (ابوعلی، ۳۴۸).

مأخذ: آستان قدس، فهرست؛ آقابزرگ، الذریعة؛ هو، مصفی المقال، به کوشش احمد منزوی، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ ابوعلی حائری، محمد بن اسماعیل، منتهی المقال، تهران، ۱۳۰۰ ق؛ امین، محسن، اعیان الشیعة، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ ۱۹۸۳ م؛ خراسانی، محمد هاشم، منتخب التواریخ، به کوشش ابوالحسن شعرانی، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ خوانساری، محمدباقر، روضات الجنات، تهران، ۱۳۸۲ ق؛ ۱۹۶۲ م؛ دانش پژوه، محمدتقی، فهرست نسخه های خطی کتابخانه سپهسالار، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ ۱۹۷۷ م؛ شورا، خطی؛ شیروانی، محمد، فهرست نسخه های خطی کتابخانه وزیری یزد، تهران، ۱۳۵۰ - ۱۳۵۸ ش؛ کشمیری، محمدعلی، نجوم السماء، قم، ۱۳۹۴ ق؛ مدرس، محمدعلی، ریحانة الادب، تبریز، ۱۳۴۶ ش؛ نوری، حسین، مستدرک الوسائل، تهران، ۱۳۱۸ - ۱۳۲۱ ق.

**ابوعلی حبیبی، حسن بن حارث حبیبی خوارزمی،** ریاضی دان، قاضی و فقیه ایرانی نیمه دوم سده ۱۰ ق/ ۱۰ م. از زندگی ابوعلی آگاهی چندانی در دست نیست، اما با توجه به مکاتبات وی با ابوالوفاء بوزجانی و اشارات ابونصر منصور بن عراق و بیرونی (م ه م) به مقام علمی او، می توان گفت که وی معاصر آنان بوده است (نکه: قربانی، زندگی نامه، ۹۰). گروهی او را به اشتباه خیوقی (آستان قدس، ۲۶/۸، ۳۷۶؛ آستان قدس ف، ۴۶) و حسین بن حارث جنوبی (زوتر، «ترجمه استخراج»، ۱۷، «ریاضی دانان»، ۱۹۷) خوانده اند. همچنین از آنجا که در مقدمه یکی از نسخه های کتاب ابوعلی (گ ۱ ب) از آتسز خوارزمشاه (حک ۵۲۱ - ۵۵۱ ق) یاد شده است، او را به خطا از دانشمندان سده ۶ ق دانسته اند (آستان قدس، ۲۶/۸، ۲۷؛ GAL, S, 1/857).

گویا ابوعلی از میان معاصران خود بیش از همه با ابوالوفاء بوزجانی مکاتبه داشته است. وی در یکی از این نامه ها از ابوالوفاء دستوری برای محاسبه مساحت یک مثلث بدون داشتن اندازه ارتفاع آن خواسته بود که بوزجانی در رساله ای کوتاه به وی پاسخ داد (کندی، ۱۹-۲۲؛ نیز نکه: قربانی، همانجا). این پاسخ با نمادهای ریاضی چنین نشان داده می شود:

1. "Das Buch der Auffindung..."

2. Die Mathematiker...

$$(2), (4) \Rightarrow \angle DEB = \angle ZHA = 90^\circ \quad (7), DE \parallel ZH \quad (8)$$

$$(5) \Rightarrow \angle DBA = \angle ZAH \quad (9)$$

$$(7), (9) \Rightarrow \triangle DEB \cong \triangle ZHA, DE = ZH \quad (10), BE = HA \quad (11)$$

$$(8), (10) \Rightarrow DZ = EH \quad (12)$$

$$(6) \Rightarrow CB = DZ \quad (13)$$

$$(12), (13) \Rightarrow CB = EH \quad (14)$$

$$(11), (14) \Rightarrow CB + BE = EH + HA = EA$$

آثار: الاستقصاء والتجسس فی علم الحساب، یا به اختصار الاستقصاء. این کتاب به عربی و درباره حل مسائل حساب وصایا نوشته شده و تاکنون به چاپ نرسیده است. ۳ نسخه خطی از آن در مشهد (آستان قدس ف، ۴۶) و یک نسخه در آکسفورد (زوتر، «ریاضی دانان»، GAS, V/336; 197) شناخته شده است. در اواخر نسخه شماره ۵۲۳۹ آستان قدس، آثاری از درهم ریختگی یا خطاهای کاتب دیده می شود (نک: گ ۳۵ - ب ۳۸ الف). کحاله نام این کتاب را به اشتباه الاحساب آورده است (۲۱۴/۳). الاستقصاء یکی از کهن ترین نوشته هایی است که اختصاصاً درباره جبر و مقابله است. از مهم ترین آثاری که پیش از این کتاب در این باب نوشته شده است، می توان المختصر فی حساب الجبر و المقابله اثر محمد بن موسی خوارزمی و سپس الجبر و المقابله اثر ابوکامل شجاع بن اسلم (ه) را نام برد که هر دو از الاستقصاء مهم ترند. الاستقصاء تقریباً به سبک کتاب محمد ابن موسی نوشته شده، با این تفاوت که در الاستقصاء شمار مثالها اندک است، اما هر مثال با روشهای گوناگون حل شده، در حالی که در کتاب محمد بن موسی مثالها بیشتر و روشهای حل کمتر و معمولاً هر مسأله تنها با یک روش حل شده است. افزون بر این ابوعلی در کتاب خود فقط به کاربرد جبر و مقابله در حساب وصایا پرداخته، اما محمد ابن موسی به مباحث دیگری چون محاسبه مساحت و حساب معاملات نیز توجه داشته است. کتاب محمد بن موسی از آثار مورد توجه ابوعلی بوده و این یک در کتاب خود گاه به نادرستی پاسخهای او برای برخی مسائل تقسیم ارث اشاره می کند (خوارزمی، ۷۰ - ۷۱، ۸۲؛ ابوعلی، گ ۲۴ الف).

ابوعلی در مقدمه الاستقصاء گوید: «برترین علوم شرعی پس از شناخت خداوند متعال... دانش احکام و شناخت شرایع اسلام و به ویژه علم مسائل مقدره است که شامل دو دانش است: نخست دانش احکام از حظر و اباحه، فساد و صحت و دیگر علم ریاضیات شامل جبر و مقابله و اعمال هندسی». سپس درباره ویژگیهای کتاب خویش چنین نوشته است: «من در این کتاب حل مسائل وصایا را با بهره گیری از روشهای حساب و جبر و مقابله، روشهای هندسی و به کارگیری روش

c, b, a اندازه اضلاع مثلث است؛

$$S = \sqrt{\left[\left(\frac{c+b}{2}\right)^2 - \left(\frac{a}{2}\right)^2\right] \left[\left(\frac{a}{2}\right)^2 - \left(\frac{c-b}{2}\right)^2\right]}$$

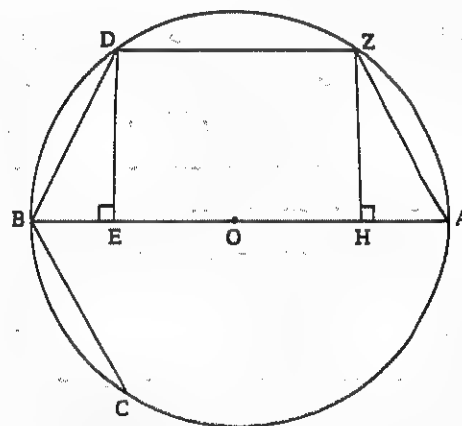
$$S = \sqrt{P(P-a)(P-b)(P-c)}$$

یا

$$P = \frac{a+b+c}{2}$$

که رابطه دوم مشهورتر بوده و به رابطه هرون<sup>۱</sup> موسوم است. ابوالوفاء در نامه ای دیگر به ابوعلی کشف قضیه سینوسها یا شکل (= قضیه) مغنی را - که در مثلثات کروی اهمیت فراوان دارد - به خود نسبت داده بود که مورد اعتراض ابونصر عراقی قرار گرفت (نک: ابونصر، ۲؛ قربانی، ریاضی دانان، ۲۲۸-۲۲۹، بیرونی نامه، ۴۱۵). بیرونی (ص «شش - هفت») در حل قضیه نخست کتاب استخراج الاوتار، دو راه حل از ابوعلی آورده است (نیز نک: زوتر، «ترجمه استخراج»، ۱۷-۱۸؛ قربانی، تحریر، ۸۴ - ۸۶). راه حل نخست وی و سومین برهان ابوسعید سجزی بر قضیه مزبور، از بهترین و ساده ترین برهانهای قضیه اول (بین ۲۲ برهان) است. صورت قضیه را می توان چنین بیان کرد:

اگر خط شکسته ABC با دو ضلع نابرابر AB و BC در کمان ABC از دایره ای محاط باشد (شکل ۱) و از نقطه D وسط کمان ABC عمود DE را بر ضلع بزرگ تر خط شکسته (AB) فرود آوریم، پای این عمود وسط خط شکسته ABC خواهد بود (بیرونی، «دو»؛ قربانی، همان، ۶۳).



شکل ۱

راه حل مسأله با نمادهای ریاضی امروز چنین بیان می شود:

$$AB > BC; \quad \widehat{AD} = \widehat{DBC} \quad (1); \quad DE \perp AB \quad (2) \quad \text{فرض؛}$$

$$CB + BE = EA \quad \text{حکم}$$

$$\widehat{ZA} = \widehat{BD} \quad (3), ZH \perp BA \quad (4) \quad \text{اختیار می کنیم}$$

$$(2), (3) \Rightarrow \widehat{DA} = \widehat{BZ} \quad (5), \widehat{DZ} = \widehat{BC} \quad (6)$$

سهم هر پسر متناسب با ۷ و سهم مرد که به اندازه یک سطح از سهم هر پسر کمتر است، متناسب با ۶ است. از این رو به هر پسر  $\frac{7}{17}$  و به مرد  $\frac{6}{17}$  از کل دارایی خواهد رسید (نک: ابوعلی، گ ۲۲ الف؛ غیاث الدین، ۲۵۶).

ب - روش خطوط: در این روش دارایی را خط AB فرض می‌کنیم (شکل ۳): سپس AB را به ۳ بخش برابر افزایش می‌کنیم (پاره خطهای



شکل ۳

AC، CD و DB). نقطه‌ای مانند E روی AC اختیار و AE را سهم هر پسر فرض می‌کنیم. به اندازه نصف CE (یعنی EF یا CF) روی AE جدا می‌کنیم (پاره خط EG) با انبثاتی مشابه مسأله پیشین، AG سهم مرد است. با توجه به اینکه در این مسأله پاره خطهای AE، EG، AG و AC به ترتیب نقش سطوح DF، KF، KJ و DB را بر عهده دارند (نک: ابوعلی، گ ۲۱ الف - ۲۱ ب). همین مسأله را می‌توان با نمادگذاری ریاضی و رساندن آن مسأله به حل یک دستگاه ۲ معادله و ۲ مجهول، به سادگی حل کرد. اگر سهم پسر را X، وصیت را Y و کل دارایی را T (که معلوم است) بنامیم، داریم:

$$\begin{cases} 3X + Y = T \\ Y = X - \frac{1}{3} \left( \frac{1}{3}T - Y \right) \end{cases} \Rightarrow Y = \frac{6}{27}T, X = \frac{7}{27}T$$

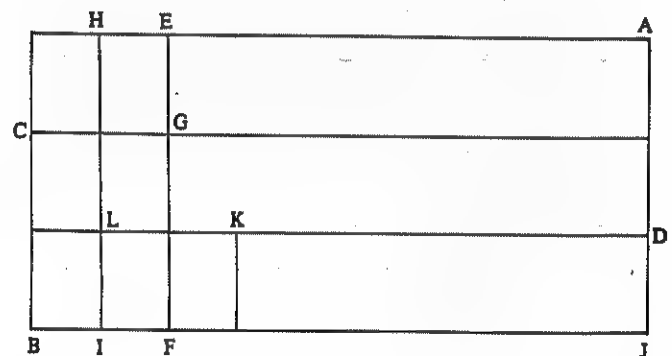
در دو روش گفته شده، نکته مهم این است که بتوان رابطه میان اندازه سطح هر مستطیل کوچک سمت چپ خط EF (مثل BL و CL) با سطوح سمت راست خط EF (مثل AG و GD) یا نسبتی میان طول پاره خطهای کوچک EG و FE و پاره خطهای AC یا CD به دست آورد. در حالت کلی نیز همین مسأله مهم است و با به دست آوردن این نسبت مسأله حل می‌شود. در مثالهای فوق نسبت مورد نظر  $\frac{1}{3}$  است. روشهای سطوح و خطوط از نظر منطق ریاضی کاملاً مشابه یکدیگرند و تنها نشان دادن اندازه سهمها در هر روش گونه ویژه‌ای دارد. روشهای ابوعلی ساده‌تر از روشهای دیگران است و استفاده از شکل در این روشها در تفهیم آن بسیار سودمند است و در واقع نوعی نمادگذاری ابتدایی برای متغیرها محسوب می‌شود. از سوی دیگر در این روشها، تغییری کوچک در صورت مسأله، روش حل آن را به کلی تغییر می‌دهد. از این رو می‌توان گفت که روش محمد بن موسی و دیگر روشهایی که ابوعلی از گذشتگان گرفته است، از لحاظ قابلیت تعمیم به حالت کلی بر روشهای تازه ابوعلی برتری دارد. مسائلی که ابوعلی (گ ۴۰ الف تا آخر) مطرح کرده است، به حل معادلات درجه دوم با همان اشکالی که محمد بن موسی پیش کشیده است (برای این حالتها، نک: روزن، ۸)، می‌انجامد. در این بخش ابوعلی (گ ۴۳ الف، سطر ۹) در مورد گویا و گنگ بودن پاسخها نیز سخن گفته است.

خطاین، «دینار و درهم»، «خطوط» و «سطوح» شرح داده‌ام و چندی از این روشها را از پیشینیان برگرفته‌ام که در این روشها، خواست آنان را دریافت و واژگان دشوارشان را آسان نموده‌ام و چندی دیگر از روشها را خود، بر پایه اصول قدما و پیروی از روشهای آنان به دست آورده‌ام و در این کتاب از آوردن نمونه‌ها و فروغ بسیار دوری گزیده‌ام از آن رو که هدف ذکر روشها بود...» (گ ۱ ب - ۲ الف). از این میان دوروش خطوط و سطوح تازگی دارد و ظاهراً ابتکار ابوعلی است.

غیاث الدین جمشیدکاشانی (۸۳۲ق) در مفتاح الحساب ۳، مسأله حساب وصایا را با بهره‌گیری از روش سطوح ابوعلی حبیبی حل کرده و روشهای گفته شده را از آن او شمرده است (ص ۲۵۴ - ۲۵۸؛ قربانی، کاشانی‌نامه، ۱۲۲). دو مسأله اول بر گرفته از متن الاستقصاء است که در آنجا ابوعلی با چند روش به حل آنها پرداخته است (نک: ابوعلی، گ ۶ الف - ۱۳ الف، ۱۷ ب - ۲۱ ب؛ قس: غیاث الدین، همانجا). یکی از این دو مسأله و حل آن با روشهای سطوح و خطوط بدین گونه است:

از مردی ۳ پسر باقی ماند. وی برای مردی به اندازه سهم هر پسر منهای یک سوم آنچه از ثلث دارایی پس از برداشتن سهم آن مرد می‌ماند، وصیت می‌کند. سهم فرزندان و سهم مرد هر یک چه اندازه است؟

الف - حل مسأله با روش سطوح: در این روش دارایی بر جای مانده (ترکه) را سطح یک مستطیل می‌گیریم (شکل ۲):



شکل ۲

سپس سطح AB را به ۳ سطح برابر BD، CD، AC (برای سادگی، هر مستطیل را به نام یکی از قطرهای آن می‌خوانیم) بخش می‌کنیم. خطی مانند EF را (به صورت عمودی) می‌کشیم و سطحهای برابر DF و GD و AG را سهم هر پسر (نصیب) می‌گیریم. سپس سطح EB را با خط HI به ۲ بخش (یا ۶ مستطیل کوچک) بخش می‌کنیم و به اندازه یکی از سطوح تشکیل دهنده از سطح EI جدا می‌کنیم (سطح FK). در این حالت، سطح DB یک سوم دارایی، سطح DF سهم پسر، سطح KJ مقدار وصیت و سطح KF تفاوت سهم هر فرزند با سهم مرد است. چون AG و GD هر کدام سهم یک پسر و KI سهم مرد است، سطح باقی مانده که همان ۷ سطح کوچک است، سهم پسر سوم می‌شود. پس

به سبب جنگهای داخلی و کشمکش بر سر قدرت در بخارا، کاری از پیش نبرد و پس از مدت کوتاهی برکنار شد (همو، ۸۴؛ خواندمیر، ۱۱۳) و ابونصر زید وزارت یافت. او هر چند مانند وزیر پیشین شایستگیهایی داشت، اما دوران وزارتش چندان نپایید و ابوعلی دیگر بار در ۳۸۰ ق به وزارت رسید (عتبی، ۸۵؛ گردیزی، همانجا). در این زمان بفرخان فرمانروای ایلک خانیان (ه م)، بخارا را تصرف کرد و نوح بن منصور به ناچار گریخت.

بفرخان در بازگشت، ابوعلی دامغانی را با خود به سمرقند برد. وی همانجا بود تا اندکی بعد درگذشت (همانجا).

گفته‌اند که ابوعلی دامغانی، ۵۰ سال در دربار سامانیان پیوسته به خدمت مشغول بود. این دیرپایی او در مشاغل دیوانی و وزارت، با آنکه مایه شعر طنزآلودی در حق او شد، وی را در کارها چندان چیره‌دستی بخشیده بود که در خوش‌نویسی، بلاغت، کتابت و وزارت بدو مثل می‌زدند (ثعالبی، همانجا). او خود شعر می‌سرود، ولی آن را آشکار نمی‌کرد و نیز دوستدار ادب بود و ادیبان را می‌نواخت (همانجا). قطعه‌ای از نامهٔ بلخ او به ابوعلی سیمجوری، سپهسالار سامانی را عتبی (ص ۹۷) ذکر کرده است. با اینکه عتبی (همانجا) ابوعلی دامغانی را نکوهش کرده و مضراب بوشنجی، ضمن شعری وی را ستمگر خوانده (همو، ۱۷۱)، ولی شاعرانی چون ابوالقاسم الیمانی و مهلبی در اشعاری او را ستوده‌اند (ثعالبی، همان، ۱۴۴/۴، تیمه، ۹۴/۲).

مأخذ: ثعالبی، عبدالملک بن محمد، *تمة الیتمه*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۳ ق؛ همو، *بیتمه الدهر*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۳۷۷ ق؛ خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام، *الذین، دستورالزراره*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ صفدی، خلیل بن ابیک، *الروانی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتز، بیروت، ۱۳۸۱ ق؛ ۱۹۶۱م؛ عتبی، احمد بن عبدالجبار، *تاریخ یبسی*، ترجمه ناصح بن ظفر جرفادانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ قزوینی، محمد، *یادداشتها*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ گردیزی، عبدالحی بن ضحاک، *تاریخ*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ مقدسی، محمد بن احمد، *احسن التقاسیم*، ترجمه علی‌نقی منزوی، تهران، ۱۳۶۱ ش.

**أَبُو عَلِيٍّ دَقَّاقٍ**، حسن بن علی بن محمد، فقیه، اصولی، ادیب، مفسر و صوفی مشهور سده‌های ۴ و ۵ ق. ابوعلی اصلاً نیشابوری بود و زبان عربی و علم اصول را در نیشابور آموخت، سپس به مرو رفت و در آنجا نزد خضری و قفال به آموختن فقه پرداخت. او در نیشابور از ابوعمرو ابن حمدان و در مرو از ابوعلی شنبویی (شب بویی) و ابوهِشَم کشمیهنی حدیث شنید. ابوعلی پس از تحصیل علوم وارد طریقت شد و مصاحبت ابوالقاسم نصرآبادی را اختیار کرد (صرفینی، ۲۶۸؛ اسنوی، ۵۲۳/۱-۵۲۴؛ سبکی، ۳۲۹/۴). سلسله طریقت او را از طریق نصرآبادی و شبلی و جُنید به امیرالمؤمنین علی (ع) رسانده‌اند (عطّار، ۱۸۷-۱۸۸؛ جامی، ۲۹۲).

ابوالقاسم قشیری روزی در نیشابور در مجلس ابوعلی حاضر شد و چنان تحت تأثیر سخنان او قرار گرفت که از آموختن حساب و پرداختن به کار دولتی منصرف گردید و در زمرهٔ مریدان خاص او قرار گرفت و

افزون بر الاستقصاء، فهرست نویس کتابخانهٔ آستان قدس رسالهٔ بی‌عنوانی را در حساب که با نسخه‌ای از الاستقصاء در یک مجموعه است (شم ۵۵۲۲)، به قرینهٔ رسالهٔ دوم، احتمالاً از ابوعلی حبیبی دانسته است. این رساله در فهرست مزبور با عنوان «رساله در حساب» آمده است (نک: آستان قدس، ۳۷۶/۸).

مأخذ: آستان قدس، فهرست؛ آستان قدس ف، فهرست؛ ابوعلی حبیبی، *الاستقصاء و التجنیس فی ... نسخه خطی کتابخانهٔ آستان قدس*، شم ۵۲۳۹؛ ابونصر منصور بن عراق، «رسالة القسی الفلکیة»، رسائل ابی نصر منصور بن عراق الی البیرونی، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۷ ق؛ بیرونی، ابوریحان، «استخراج الاوتار فی الدائرة بغواص الخط المنحنی الواقع فیها»، تحریر استخراج الاوتار (نک: همو، قربانی؛ خوارزمی، محمد بن موسی، کتاب المختصر فی حساب الجبر و المقابلة، به کوشش فردریک روزن، لندن، ۱۸۳۰م؛ غیاث‌الدین جمشیدکاشانی، *مفتاح الحساب*، به کوشش احمد سعید مدرس و محمد حدادی حنفی، شیخ، قاهره، ۱۹۶۷م؛ قربانی، ابوالقاسم، بیرونی‌نامه، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ همو، *تحریر استخراج الاوتار*، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ همو، *ریاضی‌دانان ایرانی*، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ همو، *زندگی‌نامهٔ ریاضی‌دانان دورهٔ اسلامی*، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ همو، *کتابخانه‌نامه*، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ کحاله، عمر رضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ نیز: GAL, S; GAS; Kennedy, E. S. and Mustafa Mawaldi, «Abū al-Wafā and the Heron Theorems», *Journal for the History of Arabic Science*, Aleppo, 1979, vol. III; Rosen, Frederic, *Notes on The Algebra of Mohammed ben Musa*, London, 1831; Suter, Heinrich, «Das Buch der Auffindung der Sehnen im Kreise von Abū'l-Raiḥān Muḥ. al-Bīrūnī», *Bibliotheca Mathematica*, 1910-1911, vol. XI; id, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900.

یونس کرانی

**أَبُو عَلِيٍّ حَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ شَاذَانَ**، نک: ابن‌شاذان.  
**أَبُو عَلِيٍّ حَيَّاطٍ**، یحیی بن غالب، نک: خیاط.

**أَبُو عَلِيٍّ دَامَغَانِيٍّ**، محمد بن عیسی (د ۳۸۲ ق/۹۹۲م)، وزیر و دیوان‌سالار دورهٔ سامانی. از آغاز زندگانی ابوعلی آگاهی چندانی در دست نیست. ابوالقاسم الیمانی شاعر معاصر او، کنیه و نام و نام پدر و شهری را که وی بدان منسوب است، در یک بیت شعر آورده است (ثعالبی، *بیتمه*، ۱۴۴/۴). صفدی (۳۰۴/۴) به نقل از ثعالبی او را اهل بخارا دانسته است، اما عبارت ثعالبی (همان، ۱۰۱/۴، ۱۴۳) تنها ناظر به دورهٔ اقامت و وزارت وی در آن شهر است. ابوعلی از جوانی در دستگاه ابومنصور محمد بن عبدالرزاق (د ۳۵۰ ق/۹۶۱م) سپهسالار سامانیان در خراسان پیشهٔ دبیری داشت (همان، ۱۴۳/۴)، سپس به بخارا رفت و در دربار سامانیان به ریاست دیوان رسایل منصوب شد. وی گویا سالیان دراز در آن شغل بود، تا به روزگار فرمانروایی نوح بن منصور سامانی به وزارت رسید (مقدسی، ۴۹۴/۲).

ابوعلی چندین بار وزارت یافت (ثعالبی، همانجا). برخی از منابع، نخستین سال وزارت او را ۳۷۷ ق/۹۸۷م (عتبی، ۸۴) و برخی دیگر ۳۷۸ ق (گردیزی، ۳۶۷) آورده‌اند (قس: قزوینی، ۲۶۶/۷).

ابوعلی دامغانی زمانی وزارت یافت که دولت سامانی واپسین سالهای اقتدار خود را می‌گذراند. در ولایات مدعیان قدرت سر برآورده بودند؛ درآمد دولت کاهش یافته بود و وزیران اقتداری نداشتند (عتبی، ۸۴-۸۵). با اینهمه ابوعلی کوشید کارها را به سامان آورد، اما

ابوعلی دختر خود فاطمه را به ازدواج او درآورد (انصاری، ۵۳۹؛ ابن خلکان، ۲۰۶/۳). ابوسعید ابوالخیر نیز مصاحبت او را دریافته بود و ابوبکر صیرفی از شاگردان او بود (محمد بن منور، ۵۸ - ۵۹؛ عطار، ۲۰۰/۲). به گفته عطار، ابوعلی صاحب درد و سوز و «نوحه گر» صوفیان عصر خویش بود (۱۸۸/۲) و انصاری گوید که وی «زیان وقت می‌ورزید (نک: محمد بن منور، ۵۳۸). او بر ضرورت سماع در تصوف اصرار و جدآمین بزرگانی همچون سلمی در موافقت با فقرادر سماع معترض بود و سکون در سماع را برای مشایخ بهتر می‌دانست (خطیب، ۲۴۸/۲؛ عبادی، ۹۹؛ کاشانی، ۱۹۰-۱۹۱). او نیز همچون بسیاری از بزرگان صوفیه از صحبت سلاطین احتراز می‌کرد و خلق را نیز از آن برحذر می‌داشت و از دوام زبان معنوی شربت آبی که ۳۰ سال پیش از آن در بیابان از دست یک لشکری نوشیده بود، سخن می‌گفت (عطار، ۱۹۲/۲، ۱۹۵-۱۹۶؛ قلندر، ۱۱۹). اما در عین حال در مواقع مقتضی از نصیحت و موعظه صاحبان قدرت دریغ نمی‌ورزید (نجم‌الدین، ۷۷). ضرورت پیروی از پیر و استاد در طریقت و رعایت حرمت و حقوق او همواره مورد تأکید ابوعلی بود (سهروردی، ۹۶؛ عطار، ۱۸۸/۲، ۱۹۴). گفته‌اند که ابوعلی صاحب کرامات و اشراف بر ضمائر بود (هجویری، ۲۰۴؛ عبادی، ۹۰). به گفته محمد بن منور، وی به اشارت پیامبر (ص) در خواب، خانقاه سراوی را در شهر نسا بنا نهاد (ص ۲۴).

آنچه از آثار ابوعلی دقایق برجای مانده، مجموعه‌ای از سخنان پراکنده اوست در موضوعات عمده عرفانی چون فقر و غنا، توکل و فتوت که بیشتر آنها به وسیله ابوالقاسم قشیری جمع‌آوری و نقل شده است (انصاری، ۵۳۹). میدی نیز عباراتی را در تفسیر برخی از آیات قرآن کریم از او نقل کرده است (۱۲۹/۵، ۱۳۲). وی ظاهراً به تازی نیز اشعاری می‌سروده که نمونه‌هایی از آن در تذکرها نقل شده است (نک: انصاری، ۵۴۰، ۵۴۱؛ ابن کثیر، ۱۴/۱۲). حاجی خلیفه کتابی با عنوان الضحایا به او نسبت داده (۱۴۳۴/۲) که از آن اطلاعی در دست نیست و در صحت این انتساب نیز جای تردید بسیار است. سلسله نسب مشایخ بلیانی کازرون به او منتهی می‌شود (جنید، ۶۱ - ۶۲). وفات او را به اختلاف در ذیحجه ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۱۲ آورده‌اند (ابن قاضی شهبه، ۱۶۹/۱؛ ابن عماد، ۱۸۰/۳؛ ابن کثیر، همانجا). مدفن او در کنار مدفن ابوالقاسم قشیری و محمد بن یحیی در شهر قدیم نیشابور و در قنبله کهن‌دیز واقع است (خلیفه نیشابوری، ۱۵۲؛ انصاری، ۵۳۹).

صاحب این خلکان، وفیات ابن عماد، عبدالحی بن احمد، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، طبقات الشافعیه، به کوشش عبدالعلیم خان، حیدر آباد دکن، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸ م؛ ابن کثیر، البدایه؛ استوی، عبدالرحیم بن حسن، طبقات الشافعیه، به کوشش عبدالله جیوری، بغداد، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰ م؛ انصاری هروی، خواجه عبدالله، طبقات الصوفیه، به کوشش عبدالمحیی حبیبی، کابل، ۱۳۳۱ ق؛ جاسی، عبدالرحمن بن احمد، نفعات الانس، به کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۳۶ ق؛

جنید شیرازی، ابوالقاسم، شذرات الذهب، به کوشش محمد قزوینی و عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۸ ق؛ حاجی خلیفه، کشف خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ خلیفه نیشابوری، احمد بن محمد، ترجمه و تلخیص تاریخ نیشابور حاکم الطبقات الشافعیه الکبری، قاهره، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۵ م؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، عوارف المعارف، بیروت، ۱۹۶۶ م؛ صریفینی، ابراهیم بن محمد، تاریخ نیشابور (المنتخب من السیاق عبدالغافر فارسی)، به کوشش محمد کاظم محمودی، قم، ۱۳۶۲ ق؛ عبادی مروتی، منصور بن اردشیر، مناقب الصوفیه، به کوشش نجیب مایل هروی، لیدن، ۱۹۰۷ م؛ قلندر علوی، شاه محمد کاظم، مقالات صوفیه، لکهنو، ۱۸۹۳ م؛ کاشانی، محمود بن علی، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۲۳ ق؛ محمد بن منور، اسرار التوحید، به کوشش جلال‌الدین صفاء، تهران، ۱۳۶۱ ق؛ مهدی، احمد بن محمد، کشف الاسرار و عدة الابرار، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۱ ق؛ نجم‌الدین رازی، عبدالله بن محمد، مسموعات اسدی در مزمورات داودی، به کوشش محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۵۲ ق؛ هجویری، علی ابن عثمان، کشف المحجوب، به کوشش زوکوفسکی، تهران، ۱۳۵۸ ق؛ حسین لاشی

ابوعلی رودباری، محمد بن احمد (احمد بن محمد) بن قاسم (د ۳۲۲ ق / ۹۳۴ م)، صوفی و عارف. در نام وی اختلاف است: سلمی، به نقل از خواهرزاده وی، نام او را احمد ذکر کرده است (ص ۳۶۲؛ نیز نک: ابونعیم، ۳۵۶/۱۰؛ قشیری، ۴۱۶؛ سبکی، ۴۸/۳). اما خطیب بغدادی، ضمن استناد به نوشته‌هایی از خود وی، نام محمد را صحیح می‌داند (۳۲۹/۱ - ۳۳۰). نیز نک: سمعانی، ۱۸۸/۶؛ ابن اثیر، ۴۱/۲). نام حسن بن همام نیز که در برخی مآخذ آمده است (نک: ابن زیات، ۲۳۶؛ سخاوی، ۳۴۲)، درست به نظر نمی‌رسد؛ چنانکه مآخذ کهن‌تر به نادرستی آن اشاره داشته‌اند (خطیب، ۳۳۰/۱؛ انصاری، ۳۷۴؛ قس: ذهبی، ۵۳۵/۱۴). نسبت رودباری نیز دانسته نیست که دقیقاً مربوط به کدام ناحیه است؛ برخی مانند سمعانی، او را به رودبار در ناحیه طوس نسبت داده‌اند (۱۸۷/۶) و برخی دیگر گفته‌اند که او منسوب به رودبار رودبار در ناحیه جبال نیز سخن به میان آمده است (قزوینی، ۳۷۳). با تصریح به بغدادی بودن او در مآخذ، این احتمال را که وی از رودبار بغداد بوده باشد، تقویت می‌کند (نک: خطیب، سلمی، همانجا؛ یاقوت، ۸۳۱/۲). همچنین او را از تبار بزرگان و وزیران ایران عصر ساسانی دانسته (خطیب، همانجا؛ انصاری، ۳۷۳؛ هجویری، ۱۹۷) و سلسله نسب وی را تا کسری رسانده‌اند (خطیب، سلمی، همانجا). ابوعلی نخست در سلک مریدان جنید درآمد (جاسی، ۲۰۰) و به گفته خودش، اصول طریقت را از جنید، فقره را از ابوالعباس ابن سُرّیج، ادبیات را از ثعلب و حدیث را از ابراهیم جبری فرا گرفت (سلمی، ۳۶۹؛ قشیری، همانجا). وی در بغداد و شام با بزرگان صوفیه همچون ابوالقاسم جنید، ابوالحسن نوری، ابوحمزه بغدادی و ابوعبدالله ابن الجلاء دیدار کرد و از آنان بهره یافت (سلمی، ۳۶۲). سپس راهی مصر شد و در همانجا سکنی گزید (همو، خطیب، همانجا). ابوعلی علاوه



المحبوب، به کوشش زوکوفسکی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ یاقوت، بلدان.

عباس مصلانی پور

ابوعلی سیاه مروزی (د ۴۲۴/ق ۱۰۳۳م)، از عرفای خراسان. اگرچه وی را عارفی صاحب نام (نک: هجویری، ۴۱۸؛ محمدبن منور، ۱۶۷/۱ - ۱۶۸، ۲۳۸) و از بزرگان مشایخ مرو دانسته‌اند (همو، ۱۶۷/۱؛ میبیدی، ۶۵۲/۱؛ جامی، ۲۹۰)، لیکن از احوال او اطلاع چندانی در دست نیست.

ابوعلی در مرو می‌زیسته (نک: هجویری، همانجا؛ انصاری، ۳۰۸، ۵۰۱) و بنا بر آنچه عطار درباره او آورده، وی مردی امی بوده است و خواندن و نوشتن نمی‌دانسته است (ص ۸). گفته‌اند کار و پیشه‌ای نداشته است (میبیدی، ۵۳۴/۳، ۲۲۵/۴)، ولی به گفته جامی (همانجا) وی در آغاز به دهقانی مشغول بوده و حکایتی از این دوران زندگانی او در نفحات الانس آمده است (همانجا).

گرچه پیر و راهنمای او در طریقت معلوم نیست، لیکن ظاهراً وی از دوران جوانی با صوفیان معروف زمان خود ارتباط داشته و از مصاحبت ابوعلی دقاق بهره‌ور بوده است (نک: میبیدی، جامی، همانجاها). مؤلفان صوفیه در دوره‌های بعد از او با تکریم فراوان یاد می‌کنند، چنانکه او را «یگانه عصر» (میبیدی، ۶۵۲/۱) و «مهر دین» (همو، ۲۴۳/۴) خوانده‌اند و خواجه عبدالله انصاری همواره در آرزوی دیدار او بوده است (ص ۳۰۸). کراماتی که از او نقل کرده‌اند (نک: هجویری، ۲۵۹، ۲۶۴؛ میبیدی، ۵۳۳/۱، ۲۴۳/۴ - ۲۴۴؛ جامی، همانجا)، حکایت از آن دارد که مردم نسبت به او اعتقادی خاص داشته‌اند. وی در مرو پیر و سرآمد صوفیان بوده و مجالس خاص داشته است (انصاری، ۵۰۱) و ابوسعید ابوالخیر در سفری که به مرو کرده بود، با او دیدار داشت، لیکن ظاهراً هیچ‌یک از آن دو چنانکه بایست از این دیدار خوشدل نبوده‌اند (نک: محمدبن منور، ۱۶۷/۱ - ۱۶۸). به گفته جامی (همانجا)، وفات ابوعلی در مرو اتفاق افتاد.

فرزند او، ابوالحسن علی نیز از بزرگان صوفیه خراسان بوده و هجویری او را در «علو همت و صدق و فراست» یگانه روزگار خود شمرده است (ص ۲۱۶).

ماخذ: انصاری هروی، خواجه عبدالله، طبقات الصوفیه، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۱ ش؛ جامی، عبدالرحمن، نفحات الانس، به کوشش مهدی توحیدی پور، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ عطار، فریدالدین، تذکرة الاولیاء، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ محمدبن منور، اسرار التوحید، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ میبیدی، ابوالفضل، کشف الاسرار و عنة الابرار، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ هجویری، علی بن عثمان، کشف المحجوب، به کوشش زوکوفسکی، لنینگراد، ۱۹۲۶م.

ابوعلی سیمجور، محمدبن محمدبن ابراهیم (م ۳۸۷ ق / ۹۹۷م)، ملقب به عمادالدوله و المظفر، از امرای بلند پایه، دانشمند و ادیب سیمجوری - و فرزند ابوالحسن سیمجور (ه م) - که یک چند سیهسالار سامانیان در خراسان بود. از تاریخ تولد و دوران رشد او آگاهی نداریم. گویا نزد پدرش ابوالحسن به کسب علم پرداخته و از او

بر مقام طریقتی، حافظ حدیث، فقیه و ادیب نیز بود (سلمی، ابن اثیر، همانجاها)، چنانکه او را به جامعیت در علم شریعت و حقیقت ستوده‌اند (خطیب، ۳۳۱/۱؛ انصاری، ۳۷۵). از شاگردان او می‌توان به ابوعلی کاتب، خواهرزاده‌اش ابن عطا، محمدبن عبدالله رازی، احمدبن علی وجیهی، معروف زنجانی و ابن خفیف اشاره کرد (دولتشاه، ۱۴۷؛ ذهبی، ۵۳۶/۱۴؛ دیلمی، ۶۰).

از میان گفته‌هایی که به ابوعلی نسبت داده‌اند، به نکاتی که او را دارای عقاید ممتازی نشان دهد، بر نمی‌خوریم؛ اما سخنانی که در باب سماع گفته، با گرایش که به فقه و حدیث داشته است، نشان می‌دهد که طریقت را در حدود شریعت می‌پسندیده، چنانکه سماع را چون دم شمشیر شمرده و گفته است که انحراف در آن موجب سرنگونی در آتش می‌شود (نک: سراج، ۲۹۹؛ قشیری، ۳۴۸؛ نیز نک: سلمی، ۳۶۴؛ ابونعیم، همانجا). از قول او آورده‌اند که در تعریف صوفی گفته است: صوفی آن است که صوف پوشد بر صفا و بپوشاند نفس را طعم جفا و بیفکند دنیا را از پس قفا و سلوک کند به طریق مصطفی (ص) (خطیب، ۳۳۱/۱ - ۳۳۲). گرچه به گفته کلاباذی (ص ۳۱) و خطیب بغدادی (۳۲۹/۱)، ابوعلی تصانیف نیکویی در تصوف داشته، ولی امروز از او کتاب مستقلی برجای نمانده است، تنها سراج به نوشته‌ای به خط وی، درباره جنید اشاره دارد (ص ۱۸۱). تذکره نوسان عبارات پراکنده بسیار و کلمات حکمت‌آمیز و نیز اشعاری به عربی از او نقل کرده‌اند (نک: ابونعیم، ۳۵۷/۱۰؛ سلمی، ۳۶۴ - ۳۶۸). کراماتی نیز بدو منسوب است (نهبانی، ۴۸۵/۱).

ابوعلی رودباری در مصر درگذشت (سلمی، ۳۶۲؛ ابونعیم، ۳۵۶/۱۰) و در گورستان قَرافه نزدیک مزار ذوالنون مصری مدفون شد (ابن زیات، ۲۳۶؛ سخاوی، ۳۴۲).

ماخذ: ابن اثیر، علی، اللباب، بیروت، دارصادر؛ ابن زیات، محمد، الکواکب السیارة فی ترتیب الزیارة، مصر، ۱۳۲۵ ق / ۱۹۰۷م؛ ابن قیسرانی، محمد، الانساب المتفق، به کوشش دیونگ، لیدن، ۱۸۶۷م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، حلیه الاولیاء، مصر، ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۸م؛ انصاری هروی، خواجه عبدالله، طبقات الصوفیه، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ جامی، عبدالرحمن، نفحات الانس، به کوشش مهدی توحیدی پور، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ دولتشاه، سمرقندی، تذکرة الشعراء، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ دیلمی، ابوالحسن، سيرة الشيخ الكبير، ترجمة فارسی رکن الدین یحیی بن جنید شیرازی، به کوشش ا. شنبیل - طاری، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و اکرم بوشی، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعية الکبری، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۵ ق؛ سخاوی، علی، تحفة الاحیاء و بقیة الطلاب، به کوشش محمود ربیع و حسن قاسم، قاهره، ۱۳۵۶ ق / ۱۹۳۷م؛ سراج طوسی، عبدالله، اللع فی التصوف، به کوشش نیکلسون، لیدن، ۱۹۱۴م؛ سلمی، محمد، طبقات الصوفیه، به کوشش یوهانس پدر سن، لیدن، ۱۹۶۰م؛ سماعی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالرحمن معلی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۶ ق / ۱۹۶۶م؛ تزرینی، زکریا، آثار البلاد و اخبار العباد، بیروت، ۱۴۰۴ ق؛ قشیری، عبدالکریم، الرسالة القشیریة، به کوشش معروف زریق و علی عبدالحمید بلطجی، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸م؛ کلاباذی، محمد، التعرف لمنه اهل التصوف، به کوشش عبدالحمید محمود و طه عبدالباقی سرور، قاهره، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۰م؛ نهبانی، یوسف، جامع کرامات الاولیاء، به کوشش ابراهیم عطوه عوض، بیروت، ۱۴۰۹ ق / ۱۹۸۹م؛ هجویری، علی، کشف

حدیث شنیده است. وی از کودکی رغبتی به مصاحبت زهاد داشت و بیشتر تحت تأثیر ابوالعباس عبدالله بن محمد زاهد بود. قرآن را نزد ابوالحسن محمد بن حسن مقری که یگانه روزگار خود در خراسان بود، فرا گرفت (سمعی، ۳۵۳/۷).

به گفته ابن اثیر کسانی چون ابوعبدالله حاکم نیشابوری از او حدیث شنیدند (البیاب، ۱۶۸/۲) و حاکم کتابی موسوم به الاکلیل در احوال پیامبر (ص) را به نام او تألیف کرد (ذهبی، ۱۶۷/۱۷). او را به وثاقت در روایت ستوده‌اند و در پارسایی وی نوشته‌اند که روزها را بیشتر روزه می‌داشت و شبها به نماز می‌ایستاد (سمعی، ۳۵۳/۷).

ابوعلی در ۳۶۱ ق/۹۷۲ م از سوی پدرش ابوالحسن که در این زمان سپهسالار خراسان بود، به ولایت هرات گمارده شد (جرفادقانی، ۸۵؛ گردیزی، ۳۶۷؛ اسفزاری، ۳۸۶ - ۳۸۷). در ۳۷۲ ق/۹۸۲ م، هنگامی که حسام‌الدوله ابوالعباس تاش، سپهسالار خراسان به بخارا نزد امیر سامانی رفت، ابوعلی به تحریک ابوالحسن مزنی، وزیر تاش و به اتفاق پدر و فائق الخاصة به خراسان حمله برد و کارگزاران تاش را دستگیر و اموال او را تصاحب کرد. تاش از بخارا به مقابله آمد، ولی کار به صلح انجامید و حکومت بلخ به فائق، هرات به ابوعلی و بادغیس، کنج (گنج) رستاق و قهستان به ابوالحسن واگذار شد و تاش نیز سپهسالاری را حفظ کرد (جرفادقانی، ۶۳ - ۶۴؛ گردیزی، ۳۶۵ - ۳۶۶؛ ابن اثیر، الکامل، ۲۴/۹).

در ربیع الاول ۳۷۶ ابوالعباس از سپهسالاری عزل و ابوالحسن به جای او منصوب شد. در جنگی که در شعبان سال بعد میان این دو در گرفت و ابوعلی نیز در آن شرکت داشت، ابوالحسن پیروز شد (نرشخی، ۱۳۶؛ جرفادقانی، ۷۵؛ گردیزی، ۳۶۶). پس از مرگ ابوالحسن (۳۷۸ ق/۹۸۹ م)، ابوعلی حکومت هرات را به فائق واگذار کرد و خود به امید منصب سپهسالاری به نیشابور آمد (جرفادقانی، ۸۵). گرچه رقیبان ابوعلی، برادرش ابوالقاسم سیمجور (ه م) را به دشمنی با وی تحریک کردند، ولی ابوالقاسم خزاین و غلامان پدر را به ابوعلی واگذاشت و خود به اطاعت او گردن نهاد (گردیزی، ۳۶۷؛ نیز نک: ابن اثیر، همان، ۲۹/۹).

به گزارش ابن اثیر (همان، ۹۸/۹) نوح بن منصور، امیر سامانی، در پی تقاضای ابوعلی مبنی بر تفویض سپهسالاری و امارت خراسان به وی، هدایا و خلعت‌هایی به همراه نماینده‌ای به خراسان گسیل داشت. ابوعلی گمان می‌برد امیر سامانی، وی را به امارت خراسان گماشته است، اما دریافت که نماینده نوح به هرات رفته و هدایا را به فائق سپرده است (جرفادقانی، ۸۵ - ۸۶؛ قس: حمدالله مستوفی، ۳۸۴). پس دانست حیل‌ای در کار است و قصد مقام و خاندان او کرده‌اند. از این روی به هرات لشکر کشید و فائق را براند و بار دیگر از نوح فرمان سپهسالاری و امارت خواست. امیر سامانی این بار (۳۸۱ ق/۹۹۱ م) ابوعلی را رسماً با لقب «عمادالدوله» به سپهسالاری خراسان گماشت.

(جرفادقانی، ۸۶ - ۸۷؛ گردیزی، ۳۶۸؛ ابن اثیر، همانجا) و طو نکشید که ابوعلی بر سراسر نواحی جنوبی جیحون چیره شد و خود «امیر الأمراء المؤید من السماء» خواند. اگرچه او به نام امیر سامان خطبه می‌خواند و سکه می‌زد، ولی به بهانه مخارج سپاه، از ارسال مالیات و عواید دولتی آن نواحی به بخارا به کلی سر باز زد و حتی به تقاضای نوح مبنی بر ارسال بخشی از این اموال به بخارا موافقت نکرد (گردیزی، ۳۶۸ - ۳۶۹؛ ابن اثیر، همانجا؛ قس: میرخواند، ۵۹/۴ - ۶۰). در این ایام که دولت سامانی دچار ضعف شده بود، ابوعلی برای تثبیت قدرت خود با بغراخان هارون بن موسی قراخانی (ایلک خان) که سلطه سامانیان را تهدید می‌کرد، نهانی پیمان اتحادی بست که به موجب آن متصرفات سامانیان در شمال جیحون به تصرف بغراخان درمی‌آمد و مناطق جنوبی آن همچنان در اختیار ابوعلی باقی می‌ماند (جرفادقانی، ۹۲؛ گردیزی، ۳۶۹؛ ابن اثیر، همانجا). پس در ۳۸۲ ق/۹۹۲ م، بغراخان تختگاه سامانیان را تصرف کرد و نوح از بخارا گریخت و از ابوعلی یاری خواست، اما ابوعلی وقعی بدو ننهاد و در برابر درخواستهای مکرر او، از وی خواست تا لقب «ولی امیر المؤمنین» را که از جمله القاب خاص امیران سامانی بوده، به او دهد. نوح ناگزیر این درخواست را پذیرفت، ولی در این میان بغراخان به علت بیماری بخارا را ترک کرد و نوح بی‌نیاز از یاری ابوعلی به پایتخت بازگشت (جرفادقانی، ۹۲ - ۹۵؛ ۹۸؛ گردیزی، همانجا). پیمان ابوعلی و بغراخان نیز چندان پایدار نماند، زیرا خان پس از استقرار در بخارا با ابوعلی همچون حاکمی از آن خود، رفتار می‌کرد و ابوعلی نیز که از وی ناامید شده بود، درصدد برآمد به نوح بپیوندد. اما در همین زمان فائق ناکام از حمله به بخارا نزد ابوعلی آمد و پادشمن پیشین خود پیمان اتحاد بست. پس ابوعلی هدایایی را که برای تقرب جستن به نوح و ارسال به بخارا فراهم کرده بود، به فائق بخشید (جرفادقانی، ۹۸ - ۱۰۱؛ نیز نک: ابن اثیر، همان، ۱۰۲/۹). نوح برای مقابله با این دو تن از سبکتکین حاکم غزنه یاری خواست. ابوعلی نیز با فخرالدوله دیلمی (۳۴۱ - ۳۸۷ ق/۹۵۲ - ۹۹۷ م) پیمان بست و او به توصیه و زورش، صاحب بن عباد، سپاهی به یاری ابوعلی فرستاد. دو سپاه در هرات برابر هم قرار گرفتند، اما ابوعلی از سبکتکین خواست تا نزد نوح میانجیگری کند. سبکتکین این تقاضا را به شرط اطاعت ابوعلی از سامانیان و پرداخت ۱۵ میلیون درهم غرامت پذیرفت. برخی جنگجویان سپاه ابوعلی این پیشنهاد را ذلت بار دانستند و به لشکر سبکتکین حمله بردند (۳۸۴ ق/۹۹۴ م). نخست سپاه ابوعلی چیرگی یافت، ولی با پیوستن یکی از متحدان او، دارابن قابوس (امیر گرگان) به سپاه نوح یا به گفته منهای سراج (۲۱۳/۱) کشته شدن او به دست سبکتکین و نیز با آوازه پیوستن فائق و ابوالقاسم، برادر ابوعلی، به جبهه مقابل، ابوعلی شکست خورد و به نیشابور گریخت (جرفادقانی، ۱۰۱ - ۱۰۸؛ گردیزی، ۳۷۰ - ۳۷۱؛ بیهقی، ۲۵۲؛ نیز نک: مجمل التواریخ، ۳۸۷؛ ابوالفداء، ۲۱/۴).

به روایت گردیزی (ص ۳۷۳ - ۳۷۴) ابوعلی پس از شکست از سبکتکین به ری نزد علی بن حسن بن بویه رفت، ولی از آنجا بار دیگر ناشناس به نیشابور بازگشت و توسط محمود دستگیر شد، ولی از بند گریخت و در خوارزم به بند افتاد. ایلمنگو حاجب ابوعلی خود را به گرگانج رساند و مأمون بن محمد را آگاه ساخت. بدین سان مأمون فرصت یافت تا هم با دشمن دیرین خود ابو عبدالله خوارزمشاه مقابله کند (جرفادقانی، ۱۲۹ - ۱۳۰؛ گردیزی، همانجا) و هم نیکی ابوعلی را که به روزگار امارتش بر خراسان، نسا را به وی واگذاشته بود (جرفادقانی، ۱۰۴)، پاسخ دهد. پس سپاهی همراه بازمأنده لشکر ابوعلی به خوارزم فرستاد. این سپاه با محاصره شهر کاث و در نبردی سخت خوارزمشاه را اسیر کردند و ابوعلی و یارانش را از زندان رها کردند. مأمون از ابوعلی به گرمی استقبال کرد و به پایمردی او، نوح پذیرفت که ابوعلی به بخارا رود. در بخارا وزیر نوح، عبدالله بن عزیر و بکتوزون و عده‌ای دیگر از بزرگان دربار به استقبال وی آمدند، اما چون ابوعلی و یارانش نزد نوح رفتند (جمادی‌الآخر ۳۸۶ / ژوئیه ۹۹۶) به دستور او، همه آنها دستگیر و روانه زندان شدند (همو، ۱۳۰ - ۱۳۲؛ گردیزی، ۳۷۴؛ بیهقی، همانجا؛ ابن اثیر، همان، ۱۰۸/۹، ۱۰۹). در این میان سبکتکین که برای دفع حمله قراخانیان به ماوراءالنهر رفته بود، چون دریافت که عبدالله بن عزیر، وزیر نوح در صدد رها کردن ابوعلی است، تقاضا کرد تا ابوعلی و حاجب او ایلمنگو، امیرک طوسی متحد وی و پسرش ابوالحسین را به او تسلیم کند (جرفادقانی، ۱۳۸ - ۱۳۹؛ گردیزی، همانجا). نوح ابتدا مخالفت کرد، اما سبکتکین وی را از حضور آنان در پایتخت بیم داد (بیهقی، ۲۶۲ - ۲۶۳). سرانجام ابوعلی و ۳ تن از همراهانش در شعبان ۳۸۶ / اوت ۹۹۶ به زندانی در گردیز منتقل شدند و در ۳۸۷ ق به فرمان سبکتکین در آنجا به قتل رسیدند (جرفادقانی، همانجا؛ گردیزی، ۳۷۴ - ۳۷۵؛ قس: بیهقی، همانجا؛ ابن اثیر، همان، ۱۰۹/۹). به گفته سماعی (۳۵۴/۷ - ۳۵۵) وی در ۳۸۶ یا ۳۸۷ ق / ۹۹۶ یا ۹۹۷ م کشته شد و خبر آن در دهانها افتاد، ولی حقیقت آن تا رجب ۳۸۸ آشکار نشد. پس تابوت او و ۴ تن دیگر را به قاین انتقال دادند و در آنجا به خاک سپردند (قس: ابن اثیر، اللباب، ۱۶۸/۲).

ابوعلی در مقایسه با اسلاف و نیز جانشین خود، ابوالقاسم سیمجور، در دستیابی به استقلال، نیرومندتر بود و امارت او بیشتر در عصیان و نبرد با حکومت مرکزی گذشت. گرچه وی به درستی دریافته بود که دولت سامانیان رو به ضعف و انحطاط نهاده، اما نیروهای تازه نفس غزنویان و قراخانیان، او را از رسیدن به قدرت کامل بازداشتند. با اینهمه نشانه‌هایی در دست است که او مدتی در خراسان به استقلال حکم رانده و به نام خود سکه زده است (نک: خواندمیر، ۳۸۷/۲).

برخی او را اسماعیلی مذهب دانسته‌اند (بغدادی، ۲۹۳؛ رشیدالدین، ۹۷؛ فصیح، ۱۲۵/۲). به گفته بغدادی (همانجا)، ابوعلی

در پی این رویدادها، محمود پسر سبکتکین با لقب «سیف‌الدوله» از سوی نوح به سپهسالاری و امارت خراسان منصوب شد و به تعقیب ابوعلی و فائق پرداخت. پس آن دو به امید یاری جستن از فخرالدوله دیلمی به گرگان رفتند. فخرالدوله به آنان اجازه داد تا در گرگان اقامت کنند و بخشی از مالیات آن نواحی را نیز به ایشان واگذارد، اما با تقاضای دیگرشان، یعنی اختصاص بخشی از مالیات ری به آنان، مخالفت کرد (جرفادقانی، ۱۰۸ - ۱۱۱). از این رو برخی از سرداران ابوعلی، وی را تحریک کردند تا برای نزدیکی به نوح، گرگان را که امرای سامانی سالها آرزوی تسخیر آن را داشتند، تصرف کند و به نام امیر سامانی سکه زند، اما فائق نپذیرفت و گفت: «محمود را طاقت مقاومت ما نباشد و او به خراسان بیگانه است»، پس پیشنهاد کرد که بدانجا بتازند (همو، ۱۱۱ - ۱۱۲). ابوعلی که در اندیشه تسخیر فارس و کرمان بود، ناگزیر به عللی، از آن جمله مرگ صاحب بن عبّاد، با فائق و «عامه لشکر» همدستان شد و روی به خراسان نهاد (همو، ۱۱۳؛ بیهقی، ۲۵۹).

ابوعلی و فائق پیش از آنکه سبکتکین بتواند به محمود یاری رساند، در اول ربیع‌الاول ۳۸۵ ق / ۵ آوریل ۹۹۵ م، به نیشابور تاختند. به گزارش بیهقی (همانجا) بسیاری از مردم شهر با شادی از ابوعلی استقبال کردند و به طرفداری از وی به نبرد پرداختند. پس محمود شکست خورد و به هرات گریخت. ابوعلی به رغم پیشنهاد جمعی از خردمندان مبنی بر تعقیب هزیمت‌شدگان و یکسره کردن کار آنان به پوزش و اطاعت از سبکتکین برخاست و حمله به نیشابور را به فائق و دیگر امیران نسبت داد. از سوی دیگر، فائق نیز جداگانه از سبکتکین درخواست عفو کرد، اما سبکتکین در ۲۰ جمادی‌الآخر ۳۸۵ ق / ۲۲ ژوئیه ۹۹۵ م در حوالی طوس به فائق و ابوعلی که بار دیگر هم‌پیمان شده بودند، تاخت و آنها را شکست داد. در این جنگ بسیاری از سرداران معروف ابوعلی، چون ارسلان بک، ابوعلی بن نوشتگین و لشکرستان دیلمی به اسارت درآمدند (جرفادقانی، ۱۱۶ - ۱۲۱؛ گردیزی، ۳۷۲ - ۳۷۳؛ نیز نک: بیهقی، ۲۵۹ - ۲۶۰).

ابوعلی و فائق نخست به قلعه کلات پناه بردند و پس از آن به آمل رفتند و هر کدام جداگانه کسی نزد نوح فرستادند و از وی عفو خواستند. نوح به قصد تفرقه افکندن میان این دو، فرستاده فائق را به زندان افکند، ولی نماینده ابوعلی را به گرمی پذیرفت و دستور داد ابوعلی با بازمأنده لشکر خود نزد مأمون بن محمد والی گرگانج (جرجانیه) رود تا او نیازهای وی و سپاهش را تأمین کند. چون ابوعلی در راه گرگانج به هزار اسب (روستایی نزدیک خوارزم) رسید، به فرمان ابو عبدالله خوارزمشاه، به ابوعلی شبیخون زدند و او و عده‌ای دیگر از سردارانش را دستگیر کردند و به خوارزم آوردند (اول رمضان ۳۸۶ ق / ۱۷ سپتامبر ۹۹۶ م). خوارزمشاه، ابوعلی را به زندان انداخت و اموالش را تصاحب کرد (جرفادقانی، ۱۲۲ - ۱۲۹؛ بیهقی، ۲۶۲؛ قس: ابن اثیر، همان، ۱۰۷/۹ - ۱۰۸).

در نهان توسط شخصی به نام حسن بن علی، ملقب به دانشمند به این مذهب درآمد و نیز به همین سبب اقداماتش به شکست انجامید. منهاج سراج می‌نویسد که وی دستور داد در نیشابور مسجد جامعی بسازند تا در آن به نام مستنصر فاطمی (حک ۴۲۰ - ۴۸۷ ق / ۱۰۲۹ - ۱۰۹۴ م) خطبه بخوانند (۲۱۳/۱)، اما این سخن بی‌تردید نادرست است، زیرا ابوعلی نزدیک به نیم قرن پیش از خلافت مستنصر کشته شده است.

ابوعلی به شعر و ادب علاقه بسیار داشت و مجالس او کانون شاعران و نویسندگان بود و خود نیز به فارسی شعر می‌سرود. اسدی طوسی (ص ۱۴۰ - ۱۴۱) به مناسبتی شعری از او نقل کرده است. از میان شاعران معروف درگاه او می‌توان ابوالفرج سگزی (ه) استاد عنصری را نام برد (دولتشاه، ۳۳). ابوبکر خوارزمی (ه) نیز به هنگام انتصاب ابوعلی به ولایت هرات شعری سروده که در آن او را به بزرگواری و بلند همتی ستوده است (جرفادقانی، ۶۴، ۸۷ - ۸۸). از دیگر شاعرانی که وی را مدح گفته‌اند، بدیع الزمان همدانی را باید نام برد (شکمه، ۴۳۰).

ابوعلی به صاحب بن عباد، وزیر دانشمند آل بویه ارادت می‌ورزید و با او مناسبات دوستانه داشت (جرفادقانی، ۱۱۳) و کاتبان معروفی چون ابونصر محمد بن عبدالجبار عتبی، صاحب تاریخ یمنی (د ۴۲۷ ق / ۱۰۳۶ م) و عبدالجبار خوجانی را در دستگاه خود فراهم آورده بود (ثعالبی، همانجا؛ عنصرالمعالی، ۲۱۰).

مأخذ: این اثر، الکامل، هو، اللباب، بیروت، دار صادر؛ ابوالفداء، المختصر فی اخبار البشر، بیروت، ۱۹۶۰ م؛ اسدی طوسی، علی بن احمد، لغت فارس، به کوشش محمد دیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ اسفزاری، محمد بن عبدالله، روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات، به کوشش محمد کاظم امام، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر، الفرق بین الفرق، قاهره، مطبعة المدنی، بی‌قی، ابوالفضل، تاریخ، به کوشش علی اکبر فیاض، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ ثعالبی، عبدالملک بن محمد، نیمه الدهر، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، دارالفکر؛ جرفادقانی، ناصح بن ظفر، ترجمه تاریخ یمنی، به کوشش جعفر شمار، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ خواند میر، غیاث‌الدین، حبیب‌السیر، به کوشش محمد دیر سیاقی، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ دولتشاه سمرقندی، تذکره الشعراء، به کوشش محمد رمضانی، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقوسی، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه و محمد مدرسی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ سمانی، عبدالکریم بن محمد، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق / ۱۹۷۶ م؛ شکمه، مصطفی، بدیع الزمان الهمدانی، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ عنصرالمعالی، کیکاووس بن اسکندر، قابوس نامه، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ فصیح‌خوانی، احمد بن محمد، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فروغ، مشهد، ۱۳۴۰ ش؛ گردیزی، عبدالحی بن ضحاک، تاریخ، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ مجمل التواریخ و القصص، به کوشش ملک الشعرای بهار، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ منهاج سراج، عثمان بن محمد، طبقات ناصری، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ میرخواند، محمد بن خواندشاه، روضة الصفاء، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ نرشخی، محمد بن جعفر، تاریخ بخارا، ترجمه احمد بن محمد قباوی، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۳ ش.

ابوالفضل خطیبی

أبوعلی صولی، احمد بن محمد بن جعفر، محدث بصری سده ۴ ق / ۱۰ م، که در آثار امامیه مورد توجه قرار گرفته است. در نسخه چاپی رجال طوسی (ص ۴۵۵) نسبت «جلودی» نیز به او داده شده که بنابر نسخه‌ای کهن از رجال (ص ۲۰۶) باید گفت که این نسبت از افتادن کلمه «صحب» در نسخه چاپی ناشی شده است. از جزئیات زندگی او اطلاعات چندانی در دست نیست؛ تنها با بهره‌گیری از اسانید برخی روایات وی، می‌توان به نکاتی از زندگی او دست یافت. با توجه به اینکه وی از محمد بن یحیی بن منذر قزاق (د ۲۹۰ ق) روایت می‌کرده، می‌توان گفت که او سالها پیش از ۲۹۰ ق متولد شده است (نک: خطیب، ۴۰۸/۴).

به گفته نجاشی (ص ۸۴) و طوسی (الفهرست، ۳۲) در ۳۵۳ ق و بر پایه سندی که در الامالی مفید (ص ۱۶۵) آمده است، وی در ۳۵۲ ق در بغداد به گفتن حدیث اشتغال داشته و شیخ مفید از او حدیث شنیده است. به نوشته خطیب بغدادی (همانجا)، ابوعلی صولی در اواخر عمر سفری به اهواز داشته و به گمان همو در همانجا وفات یافته است. از میان مشایخ و استادان او می‌توان عبدالعزیز بن یحیی جلودی، ابوخلیفه جُمُحی، احمد بن عبدالعزیز جوهری، زکریا بن یحیی ساجی، محمد بن زکریا غلابی و محمد بن حسین طائی را نام برد (مفید، ۹۱؛ ابن شاذان، ۱۲۸؛ طوسی، امالی، ۲۱۳/۱؛ خطیب، همانجا؛ دلائل الامامة، ۱۸). از راویان او نیز می‌توان هارون بن موسی تلکبری، ابوالفرج محمد بن موسی قزوینی، ابن عیاش جوهری و محمد بن جعفر بن علان شروطی را ذکر کرد (ابن عیاش، ۶؛ نجاشی، خطیب، همانجا؛ دلائل الامامة، ۱۹). طوسی (الفهرست، همانجا) و نجاشی (همانجا) وی را توثیق کرده‌اند، اما خطیب بغدادی (همانجا) نه شخص او، بلکه برخی احادیث وی را ضعیف دانسته است (نیز نک: ابن حجر، ۲۸۶/۱). به گفته طوسی (همانجا)، ابوعلی صولی تألیفاتی داشته که از آنهاست: اخبار فاطمة (ع) (نیز نک: نجاشی، همانجا) که ابن شهر آشوب در مناقب (۳۳۱/۳، ۳۳۳، ۳۳۷) از آن استفاده کرده است. همچنین در دلائل الامامة (ص ۱۸ - ۱۹) دو روایت در شأن حضرت فاطمه (ع) به نقل از ابوعلی صولی آمده که شاید از این کتاب برگرفته شده باشد و نیز طوسی در الفهرست (ص ۸۲) کتابی در شرح احوال سیدحمیری (اسماعیل بن محمد) به شخصی صولی نام منسوب ساخته و تصریح کرده که این کتاب را به دو واسطه از مؤلف آن روایت کرده است.

مأخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ ق؛ ابن شاذان، محمد بن احمد، مآله منقبه، قم، ۱۴۰۷ ق؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی، مناقب آل ابی‌طالب، قم، چاپخانه علمیه؛ ابن عیاش، احمد بن محمد، منتصب الاثر، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، قم، ۱۳۷۹ ق؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ دلائل الامامة، منسوب به ابن رستم طبری، نجف، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳ م؛ طوسی، محمد بن حسن، امالی، بغداد، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۵ م؛ هو، رجال، به کوشش محمد صادق بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱ م؛ هو، همان، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ هو، الفهرست، به کوشش محمد صادق بحر العلوم، نجف، کتابخانه مرتضویه؛ مفید، محمد بن محمد، الامالی، به کوشش غفاری و استاد ولی، تهران، ۱۴۰۳ ق؛ نجاشی،

أبوعلی سینا، نک: ابن سینا.

سادگی و روانی متأثر از سبک ابن عمید است و در آن انواع صنایع لفظی و جمله‌های معترضه دعایی به چشم می‌خورد (طه، ۳۴۹). ابوعلی با فروتنی اعتراف می‌کند که فریفته نظم و نثر خود نیست (یاقوت، ۱۹۳/۹)، اما در همین اشعار اندک که در مدح و غزل از وی باقی مانده، تشبیهات رسایی آمده است. در مدح نظام‌الملک، او را حتی برتر از بزرگمهر، وزیر معروف انوشیروان، دانسته است (نک: باخرزی، همانجا؛ طه، ۱۰۱-۱۰۲). به گفته صفدی (۲۷۲/۱۲) شعر او متوسط بوده است.

ابوحفص فرزند ابوعلی نیز همچون پدر ادیب بوده است. یاقوت ۴ بیت از شعر او را در مدح پیامبر اکرم (ص) نقل کرده است (۱۹۲/۹). سماوی در کتاب *الطلیعة من شعراء الشيعة*، ۳ بیت دیگر (در موضوع غدیر خم) بر آن افزوده و بی‌آنکه اشاره‌ای به مأخذ آن کند، اشعار را به ابوعلی ضریح نسبت داده است و از این راه خواسته تا وی را در زمره شاعران شیعی مذهب قلمداد کند (نک: امین، ۳۱۲/۵). امینی (۳۰۰/۴) که به گونه‌ای دچار خلط شده است، ابوعلی ضریح را با ابوعلی بصیر (ه م) که این شهر آشوب او را از شاعران تقیه‌کننده اهل بیت (ع) برشمرده، یکی دانسته است.

از نام آثار ابوعلی چنین برمی‌آید که وی در لغت، ادب و رجال دست توانایی داشته است. آثار وی که اثری از آنها در دست نیست، اینهاست: *تهذیب اصلاح المنطق* ابن سکیت (یاقوت، ۱۹۲/۹-۱۹۳)؛ *تهذیب دیوان الادب*، که جزء کهن‌ترین کارهایی است که بر دیوان *الادب فارابی* (د ۳۵۰ ق) انجام گرفته است (عمر، ۷)؛ *دیوان رسائل*؛ *دیوان شعر*، در ۲ مجلد؛ *ذیل تمة الیئیمه*؛ *زیادات اخبار خوارزم*؛ *محاسن من اسمع الحسن* (نک: یاقوت، صفدی، همانجاها؛ سیوطی، ۵۲۶/۱)؛ *حاجی خلیفه*، ۱۰۸/۱، ۷۷۵، ۷۸۵؛ بغدادی، ۲۷۵/۱).

مأخذ: امین، *عیان الشیعة*، بیروت، ۱۲۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ امینی، *عبدالحسین القدیر*، بیروت، ۱۲۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ باخرزی، علی بن حسن، *دمیة القصر*، به کوشش محمد تونجی، دمشق، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ بستانی؛ بغدادی، هدیه؛ حاجی خلیفه، کشف؛ سیوطی، *بغیة الرعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ صفدی، *خلیل بن ایبک، الوافی بالوفیات*، به کوشش رمضان عبدالنواب، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ طاش کوبری زاده، احمد بن مصطفی، *مفتاح السعادة*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ طه، *هند حسین، الادب العربی فی اقلیم خوارزم*، بغداد، ۱۹۷۶ م؛ عمر، احمد مختار، *مقدمه بر دیوان الادب فارابی*، قاهره، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۴ م؛ یاقوت، ادبا. احمد یادکوبه هزاره

ابوعلی طوسی، حسن بن محمد بن حسن (د بعد از ۵۱۱ ق/ ۱۱۱۷ م)، فرزند شیخ طوسی، فقیه و محدث و یکی از مهم‌ترین حلقه‌های واسطه در سلسله اسانید شیعه. تاریخ دقیق تولد و وفات او روشن نیست، اما با توجه به اینکه وی در حدود ۴۵۵ ق از شیخ طوسی اجازه روایت دریافت داشته است، می‌توان زمان تولد او را میانه‌های نیمه اول سده ۵ ق تخمین زد (نک: آقا بزرگ، مقدمه، ۱۱). آخرین اطلاع از حیات وی مربوط به ۵۱۱ ق است که عمادالدین طبری در این سال در نجف از او اخذ حدیث کرده است (نک: عمادالدین، ۵، ۲).

احمد بن علی، الرجال، به کوشش موسی شیرازی، قم، ۱۴۰۷ ق.

حسن انصاری

ابوعلی ضریح نیشابوری، حسن بن مظفر، ادیب، شاعر و لغوی سده ۵ ق/ ۱۱ م. اصل ابوعلی از نیشابور است، اما او خود در خوارزم زاده شد (یاقوت، ۱۹۳/۹) و احتمالاً همانجا به کسب علم پرداخت، تا آنکه در ادب و لغت مهارت یافت. یاقوت، یک جا (۶/۷) از او به عنوان حافظ یاد کرده و گوید از اسماعیل بن عبدالله میکالی (د ۳۶۲ ق)، حدیث شنیده است. ابن ارسلان در تاریخ خوارزم، ابوعلی را بسیار ستوده و او را از شاعران پیشگام، مربی و مدرس آن دیار دانسته است که شاگردان بسیاری به دست وی پرورش یافتند (همو، ۱۹۱/۹ - ۱۹۲). یکی از این شاگردان، علی بن عراق صناری خوارزمی (د ۵۳۹ ق) است که ادب را نزد ابوعلی فرا گرفت (همو، ۶۳/۱۴).

ابوعلی را استاد زمخشری دانسته‌اند (همو، ۱۹۲/۹؛ صفدی، ۲۷۲/۱۲؛ سیوطی، ۵۲۶/۱؛ طاش کوبری زاده، ۸۹/۲). می‌دانیم که زمخشری در ۴۶۷ ق زاده شد و اگر سال وفات ابوعلی را به استاد نظر ابن ارسلان ۴۴۲ ق بدانیم، در این صورت زمخشری ۲۵ سال پس از مرگ ابوعلی به دنیا آمده است! پس ابوعلی نمی‌تواند استاد زمخشری بوده باشد. دست کم دو احتمال به نظر می‌رسد: یکی آنکه استاد زمخشری، ابوالحسن علی بن مظفر نیشابوری (نک: یاقوت، ۱۲۷/۱۹؛ سیوطی، ۲۷۹/۲) بوده باشد، نه ابوعلی حسن بن مظفر؛ دیگر آنکه سخن ابن ارسلان در باره سال وفات ابوعلی اشتباه باشد. زیرا باخرزی (۱۰۹۴/۲ - ۱۰۹۶) از این شاعر با نام حسین یا حسن ابن مظفر نیشابوری یاد کرده است که نظام‌الملک را در خوارزم سخت ستوده و در شعرش ضریحاً به لقب «نظام» او اشاره کرده است. از این رو باید این شعر، پس از دریافت این لقب، یعنی پس از ۴۵۵ ق و رسیدن او به مقام وزارت آل ارسلان، سروده شده باشد. از طرف دیگر ابوعلی را فرزندی به نام ابوحفص عمر است که در ۵۳۲ ق در گذشته است که فاصله طولانی ۹۰ سال میان مرگ پدر و پسر بعید می‌نماید (نک: بستانی، ۴۷۵/۴). نیز دیده شد که مدت زمان میان وفات ابوعلی با شاگردش ابن عراق سخت دراز است. حال اگر همه این احوال در نظر گرفته شود، می‌توان پنداشت که وفات ابوعلی ضریح، سالها پس از ۴۴۲ ق روی داده است و اگر بپذیریم که وی اولین استاد زمخشری در ادب بوده، زمان مرگ او را باید پس از ۴۷۰ ق دانست. گویا ابوعلی با واحدی نیشابوری (د ۴۶۸ ق) صاحب اسباب النزول ارتباط داشته، زیرا برخی از اشعار او را مستقیماً روایت کرده است (یاقوت، ۲۶۰/۱۲ - ۲۶۲).

ابوعلی ذیلی بر کتاب *تمة الیئیمه* ثعالبی نوشت و همچون وی با ذکر گزیده‌ای از شعرها و نوشته‌های خود، کتاب را پایان برد. یاقوت خود این کتاب را دیده، ولی گوید که نام آن را نیافته و چند قطعه از نظم و نثر او را نقل کرده است (۱۹۳/۹ - ۱۹۷). نثر ابوعلی در عین

جمه)، ولی احتمالاً در ۵۲۰ ق وی زنده نبوده، زیرا هبة الله بن نماء که در این سال در نجف به تحصیل اشتغال داشته، با واسطه و با قید «رضی الله عنه» از او روایت کرده است (نک: سند آغازین کتاب سلیم، ۶۳). به هر روی با توجه به طبقه رجالی وی، گفته صفدی (۲۵۱/۱۲) که وفات او را در حدود ۵۴۰ ق دانسته است و نیز گفته ابن شاکر کتبی (۴۰۴/۱۲) که به صراحت نام وی را در وفیات سال مذکور آورده است، نادرست می نماید.

ابوعلی که از خاندانی صاحب نام برخاسته بود، در مکتب پدرش شیخ الطائفة ابوجعفر طوسی طلب علم کرد و در علوم دینی به پایه ای رسید که به وی لقب مفید داده شد و گاه برای تمایز او از شیخ مفید، مفید ثانی نیز خوانده می شد (نک: ابن فوطی، ۷۱۵؛ امین، ۲۴۴/۵). ابوعلی غیر از پدر، نزد شیوخی چند از امامیه و غیر ایشان مانند ابویعلی سلار دیلمی، ابن صفال، ابوطیب طبری، خلّال و تنوخی (ابن حجر، ۲۵۰/۲؛ امین، ۲۴۶/۵؛ نیز نک: مجلسی، ۱۶۰/۱۰۴) دانش آموخت.

نویسندگان غالباً وی را پارسا، زاهد، عالم و البته فقه دانسته اند و طالبان پیوسته جهت اخذ علم نزد او می شتافتند (صفدی، همانجا؛ منتجب الدین، ۴۲؛ حر عاملی، ۷۶/۲). افراد بسیاری نزد او به فراگیری دانش پرداختند، از آن جمله اند عمادالدین طبری، ابوالفتح احمد بن علی رازی، طبرسی صاحب مجمع البیان، حسین بن احمد بن طحال مقدادی، علی بن شهر آشوب، ابن رطبه سورروی، هبة الله سقطی، الیاس بن هشام حائری، محمد بن محمد نسفی و عیبدالله بن حسن بن بابویه (ابن حجر، همانجا؛ عمادالدین، ۲؛ ابن شهر آشوب، مناقب، ۱۱/۱-۱۲؛ منتجب الدین، ۴۲، ۴۶، ۵۲؛ مجلسی، ۱۱/۱۰۵؛ افندی، ۳۳۶-۳۳۵/۱).

آنچه سبب شده است که ابوعلی طوسی در بین رجال امامیه بسیار مورد توجه قرار گیرد، روایاتش از شیخ طوسی و نیز وجود نام او در قریب به اتفاق اجازات روایی شیعه است. چنانکه از ۳ راوی اصلی شیخ طوسی، یعنی ابوالصمصام ذوالفقار بن معبد، ابوالوفا عبدالجبار بن عبدالله رازی و ابوعلی طوسی (نک: مجلسی، ۲۵/۱۰۵، جمه؛ افندی، ۳۳۴/۱)، با نظری آماری به سلسله اسانید، می توان دریافت که این نام ابوعلی است که در بیشتر آنها مذکور است. گفتنی است که شیخ طوسی به عنوان حلقه ای اساسی در اسانید امامیه که طرق بسیاری در روایت آثار پیشینیان داشته، آنها را به فرزندش ابوعلی منتقل کرده است. حال با آنچه درباره ابوعلی گفته شد، نقش او به عنوان رابط بین گذشتگان و آیندگان خود در اسانید روایات و اجازات امامیه به خوبی روشن می گردد.

ابوعلی نیز به نوبه خود با انتقال طرق یاد شده به شاگردانش، به ویژه عمادالدین طبری، ابن رطبه سورروی و الیاس بن هشام، به عنوان حلقه ای مهم در سلسله های اسانید اجازات و روایات امامیه ایقای نقش کرده است (نک: کتاب سلیم، همانجا؛ عمادالدین، ۳، ۴، جمه؛ کیدری،

۴۶۴/۱، ۱۲۳۳/۳-۱۲۳۴؛ ابن طاووس، ۱۸۰؛ شهید اول، الاربعون، ۲۰، ۲۲، ۲۴، ۶۵، جمه؛ مجلسی، ۳۳/۱۰۴، ۵۰، ۶۹، ۱۴۴، جمه، ۱۱/۱۰۵، ۲۵، ۴۵، جمه).

ابوعلی یکی از مهم ترین مروجان فقه شیخ طوسی است. شرح او بر کتاب النهایة (نک: سطور بعد) خود شاهی قوی بر این مدعاست (نک: همو، ۳۳/۱۰۴، ۶۹، ۱۴۴، ۱۵۷-۱۵۸، جمه). وی در مقام یک فقیه صاحب نظر نظرات و آرائی خاص خود در فقه داشته است. از آراء منسوب به اوست قول به وجوب استعاذه در قرائت، در نماز و غیر آن که از فتاوی شاذ به شمار است (نک: افندی، ۳۳۶/۱؛ قس: طوسی، الخلاف، ۳۲۴/۱-۳۲۵).

ابوعلی طوسی صاحب آثاری بوده که هم اکنون تنها نامی از آنها باقی مانده است، از آن جمله اند: الانوار، که افندی در خاتمه بحار الانوار (مجلسی، ۱۶۶/۱۰۷، ۱۶۸) بدون ذکر سند از آن نام برده است؛ اثر دیگر المرشد الی سبیل المتعبد است که ابن شهر آشوب در معالم العلماء (ص ۳۸-۳۷) آن را معرفی کرده است و پس از او حر عاملی (همانجا) از شرح ابوعلی بر کتاب النهایة شیخ طوسی یاد کرده که آقابزرگ (الذریعة، ۱۱۰/۱۴، ۳۰۵/۲۰) آن را با المرشد یکی دانسته است. ظاهراً نسخ شرح النهایة ابوعلی تا روزگاری متأخر باقی بوده و مورد استفاده کسانی چون شهید اول (الذکری، ۱۰) قرار گرفته است. برخی امالی شیخ طوسی را نیز جزو آثار ابوعلی شمرده اند (مثلاً نک: حر عاملی، همانجا)، اما گویا ابوعلی فقط راوی امالی بوده و امالی منتسب به وی در واقع مجموعه ای از احادیث به املاي پدرش شیخ طوسی است (نک: طوسی، امالی، ۲/۱، ۳۱، جمه، نیز مقدمه).

مأخذ: آقابزرگ، الذریعة؛ همو، مقدمه الفیه طوسی، تهران، مکتبه نینوی الحدیث؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۰ ق؛ ابن شاکر کتبی، محمد، عیون التواریخ، به کوشش فیصل سامر، بغداد، ۱۳۹۷ ق؛ ۱۹۷۷م؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی، معالم العلماء، نجف، ۱۳۸۰ ق؛ ۱۹۶۱م؛ همو، مناقب آل ابی طالب، قم، چاپخانه علمیه، ابن طاووس، علی بن موسی، فلاح السائل، تهران، ۱۳۸۲ ق؛ ابن فوطی، عبدالرزاق بن احمد، تلخیص مجمع الآداب، به کوشش محمد عبدالقدوس قاسمی، ۱۳۵۹ ق؛ ۱۹۴۰م؛ افندی، عبدالله، ریاض العلماء، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ ق؛ امین، احمد، اعیان الشیعة، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ ۱۹۸۳م؛ حر عاملی، محمد بن حسن، امل الآمل، به کوشش احمد حسینی، بغداد، ۱۳۵۸ ق؛ شهید اول، محمد بن مکی، الاربعون حدیثاً، قم، ۱۴۰۷ ق؛ همو، ذکری الشیعة فی احکام الشریعة، سنگی، ۱۲۷۱ ق؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، به کوشش رضی بن عبدالنواب، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ ۱۹۸۵م؛ طوسی، محمد بن حسن، الخلاف، قم، ۱۴۰۷ ق؛ همو، امالی، بغداد، ۱۳۸۴ ق؛ ۱۹۶۲م؛ عمادالدین طبری، محمد بن محمد، بشارة المصطفی، نجف، ۱۳۸۲ ق؛ ۱۹۶۳م؛ کتاب سلیم بن قیس الکوئی، بیروت، ۱۴۰۰ ق؛ ۱۹۸۰م؛ کیدری، محمد بن حسین، حدائق الحقائق، به کوشش عزیرالله عطاردی، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ ق؛ مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ ۱۹۸۳م؛ منتجب الدین، علی بن عبدالله، الفهرست، به کوشش عبدالعزیز طباطبائی، قم، ۱۴۰۴ ق.

فرامرز حاج منوچهری

أبوعلی عکبری، نک: حسن بن شهاب.

أبوعلی فارسی، حسن بن احمد بن عبدالغفار (۲۸۸-۳۷۷ ق/

مبالغی که برخی استادان برای تدریس می‌گرفتند، برای همه کس قابل پرداخت نبود. به گفته‌ای، میرمان در مقابل تدریس کتاب، ۱۰۰ دینار می‌گرفت (همو، ۲۵۵/۱۸؛ سیوطی، همانجا؛ نیز نک: شلبی، ۱۲۴؛ دانشنامه، ۱۰۷۸/۸-۱۰۷۹).

ابوعلی نزدیک به ۳۰ سال در بغداد ماند و پس از کسب علم از محضر استادان بنام آن روزگار، خود به زودی به مقام استادی رسید و به تدریس علوم مختلف پرداخت. به گفته ابن جنی وی در زمان حیات استادش ابن سراج (د ۳۱۶ ق)، تدریس دو کتاب *الجمل* و *الموجز* وی را بر عهده گرفت (نک: یاقوت، ۲۳۹/۷). افزون بر این دو کتاب، آثار دیگری را نیز در علوم مختلف نحو، لغت و قرائت تدریس می‌کرد که از جمله آنها: کتاب *سیبویه*، *النوادر* ابوزید انصاری، *المعانی* زجاج و *معانی القرآن* فراء و *الایضاح* خود وی را می‌توان نام برد (نک: ابن جنی، همان، ۳۶/۱، ۶۳، ۱۲۹؛ جم: قفطی، ۲۷۵/۱، ۲۸۷/۲). مجالس درس وی در بغداد سخت مورد استقبال قرار گرفت و شاگردانی از اطراف و اکناف به مجالس درس وی روی آوردند (نک: ابن تفری بردی، ۱۵۱/۴) که بعدها خود در زمره بزرگ‌ترین دانشمندان آن روزگار در آمدند. از معروف‌ترین آنان ابن جنی، ابوالقاسم تنوخی، علی بن عیسی ربعی، ابوطالب عبیدی، ازهری صاحب *تهذیب اللغة*، جوهری صاحب *الصحاح* و *عبدالملک بن بکران* نهرانی را می‌توان نام برد (نک: ابن جنی، *الخصائص*، ۲۷۶، ۲۰۷/۱؛ جم: تنوخی، ۴۳/۴؛ خطیب، ۲۷۵/۷؛ ابن انباری، ۲۱۶؛ ابن جزری، همانجا؛ ابن جوزی، ۱۳۸/۷). ابوطالب عبیدی شمار شاگردانی که نزد وی کتاب را می‌خوانده‌اند، بیش از ۳۰ نفر ذکر کرده است (نک: قفطی، همانجا). ابن خیر (ص ۴۲) و یاقوت (همانجا)، رُمّانی (د ۳۸۴ ق)، نحوی معروف را نیز شاگرد وی دانسته‌اند، اما مبارک (ص ۷۸-۷۹) که این امر را ناممکن می‌داند، معتقد است که شاگرد او در واقع ربعی بوده که در منابع فوق به رُمّانی تحریف شده است (قس: شلبی، ۱۳۹). ابن قارح (ه م) که رساله معروفش خطاب به ابوالعلاء معری، انگیزه تألیف *رسالة الففران* شده، از شاگردان ابوعلی بوده و از این امر به خود بالیده است (۳۶/۱، ۵۶).

ابوعلی تا حدی شهرت خود را مدیون شاگردان خویش است، زیرا بسیاری از آنان پس از کسب فیض از محضر وی، به شهرها و کشورهای مختلف سفر کردند و آثار او را در شرق و غرب منتشر ساختند که از جمله آنان خواهرزاده‌اش ابوالحسن محمد بن حسین بن عبدالوارث (د ۴۳۱ ق) را می‌توان نام برد (نک: ثعالبی، ۳۸۴-۳۸۶؛ یاقوت، ۱۸۶/۱۸-۱۸۷؛ شلبی، همانجا). برخی، صاحب بن عباد و شریف رضی را نیز در زمره شاگردان او شمرده‌اند (نک: یاقوت، ۲۴۹/۷؛ افندی، ۲۱۲/۱؛ امین، محسن، ۱۱/۵).

ابوعلی در زمان اقامت در بغداد، پیوندهای خود را با زادگاهش نبرید و گاه و بیگاه از بغداد به فارس سفر می‌کرد (نک: یاقوت، ۲۶۱/۷). وی علاوه بر بغداد به شهرهای بسیاری از جمله بصره،

۹۰۱-۹۸۷ م)، نحوی، لغوی و مُقری ایرانی تبار. ابوعلی در فسا زاده شد و نسبت قسّری و فارسی وی از همین جاست (زبیدی، ۱۲۰؛ تنوخی، ۴۳/۴). پدرش ایرانی و مادرش عرب و از قبیله سدوس بن شیبان (شاخه‌ای از ربيعة الفرس) بود که به فارس مهاجرت کرده بودند (یاقوت، ۲۳۲/۷-۲۳۳). هر چند که برخی از معاصران، مادرش را نیز ایرانی دانسته‌اند (امین، احمد، ۹۱/۲).

ابوعلی ظاهراً تحصیلات مقدماتی را در فسا گذراند و در همانجا در زبانهای فارسی و عربی تبحر یافت (نک: ابن جنی، *الخصائص*، ۹۱/۱، ۲۴۳؛ جوالیقی، ۴، ۲۷، ۱۸۷؛ حسینی، ۲۶۰). سپس در ۳۰۷ ق برای ادامه تحصیل راهی بغداد شد (ابن خلکان، ۸۰/۲؛ یافعی، ۴۰۶/۲). چه بسا اوضاع سیاسی و آشفتگیهای ناشی از کشمکشهای داخلی در فارس یکی از عوامل این مهاجرت بوده است (قس: شلبی، ۵۴-۵۶). گرچه بغداد نیز در آن روزگار اوضاع و احوال مساعدتری نداشت (نک: ابن اثیر، ۱۱۶/۸-۱۱۷)، اما از بزرگ‌ترین پایگاهها و مراکز علمی و ادبی به شمار می‌رفت و بسیاری از برجسته‌ترین دانشمندان در آنجا به تدریس علوم مختلف مشغول بودند.

ابوعلی از همان آغاز به علم نحو و لغت روی آورد و کتاب *سیبویه* و آثار لغوی ابوزید انصاری به ویژه *النوادر فی اللغة* را اساس کار خود قرار داد. کتاب را نزد ابن سراج و ابوبکر مُبرّمان و کتاب *المسائل الکبیر* را نزد مؤلفش اخفش که همه از مشهورترین نحویان عصر خود بودند، فرا گرفت (ابوعلی، *المسائل المشکلة*، ۱۸۰، ۳۹۵؛ ابوحیان توحیدی، ۱۳۱/۱؛ یاقوت، ۲۵۲/۷-۲۵۳؛ یمانی، ۸۳؛ فیروز آبادی، ۵۳؛ سیوطی، بغیة، ۱۷۵/۱). ابواسحاق زجاج و ابوبکر خیاط نیز از دیگر استادان او در نحو به شمار می‌روند (ابن انباری، ۲۱۶؛ یاقوت، ۲۳۳/۷). در علم لغت نیز *الاشتقاق* را نزد مؤلف آن، ابن درید و *اصلاح المنطق* ابن سکیت را نزد ابواسحاق زجاج خواند (ابن سیده، *المخصص*، ۷۴/۵؛ شلبی، ۹۴).

ابوعلی برای فراگیری علم قرائت نیز بزرگ‌ترین مقری روزگار خود ابوبکر ابن مجاهد را برگزید و *معانی القرآن* فراء را از وی فرا گرفت. همچنین کتاب *المعانی* را نزد مؤلف آن زجاج خواند (نک: ابن جنی، *المحتسب*، ۳۶/۱؛ ابن جزری، ۲۰۷/۱). وی از شعر و ادب نیز غفلت نورزید و دیوان نابغه ذبیانی را به روایت اصمعی، نزد ابوبکر ابن سراج و معانی الشعر را نزد مؤلفش خیاط فرا گرفت (ابوعلی، همان، ۳۴۳؛ ابن انباری، همانجا؛ یاقوت، ۲۶۱/۷؛ قس: شلبی، ۹۲). افزون بر اینها، کتابهای بسیار دیگری از جمله *المقتضب*، *الغلط* و *امالی* مبرد و نیز *الالفاظ اصمعی* و *اصول النحو* ابن سراج را به دقت مطالعه کرد و با موشکافی تمام به نقادی آنها پرداخت (نک: ابوعلی، همان، ۲۶۸، ۲۷۸-۲۷۹، ۳۰۵، ۴۰۸، ۴۵۶). وی ظاهراً مکتبی داشت (نک: یمانی، ۸۴) و گویند شرح ابوسعید سیرافی بر کتاب *سیبویه* را، در ۳۶۸ ق که عازم بغداد بود، در اهواز به ۲۰۰۰ درهم خرید (یاقوت، ۱۸۰/۸). این فراخ دستی، او را در مراحل مختلف تحصیل یاری بسیار کرد، چه

واسط، موصل، حلب و دمشق نیز مسافرت کرد و در پاسخ پرسشهایی که در این شهرها از وی می‌شد، رسائلی تألیف کرد که به نام همان شهرها نامیده شد، مانند: *المسائل البصریات، البغدادیات و الحلیات* (نک: دنباله مقاله).

ابوعلی فارسی در ۳۴۱ ق بغداد را به قصد موصل ترک کرد (ابن جنی، *المحتسب*، ۱۸۶/۱). منابع کهن ذیل حوادث این سال، خبر از آتش‌سوزی مهیبی در بغداد داده‌اند که بر اثر آن ثروتهای کلانی نابود شد (نک: ابن اثیر، ۴۹۹/۸). این واقعه احتمالاً همان داستان آتش‌سوزی است که ابوعلی برای ابن جنی بازگو کرده و از سوختن کتابها و آثار خود سخت‌نالیده است (نک: یاقوت، ۲۵۶/۷-۲۵۷). این حادثه در روح او اثری ناگوار بر جای نهاد، چندانکه از شدت حزن و اندوه مدتی خانه‌نشین شد (نک: همو، ۲۵۷/۷) و احتمالاً این امر در مهاجرت او از بغداد به موصل بی‌تأثیر نبوده است.

ابوعلی دیرزمانی در موصل نماند، اما در همان اثنا با ابن جنی که در آن هنگام (۳۴۱ ق) ۲۰ سال بیش نداشت و در جامع موصل به تدریس نحو مشغول بود، آشنا شد. ابوعلی، ابن جنی جوان را در مسأله‌ای صرفی آزمود. ابن جنی چون از عهده پاسخ برنیامد، تدریس را رها ساخت و در زمره شاگردان وفادار ابوعلی درآمد و تا درگذشت او یعنی نزدیک به ۳۶ سال ملازم او شد (ابن جنی، همانجا؛ یاقوت، ۹۰/۱۲-۹۱؛ قس: ابن انباری، ۲۲۹، که ابن جنی را ۴۰ سال ملازم وی دانسته است). هنوز یک سال به سر نیامده بود که ابوعلی موصل را ترک گفت و پس از اقامتی کوتاه در طرابلس و معرة النعمان (ذهبی، *سیر*، ۳۸۰/۱۶؛ شلبی، ۶۱)، همراه ابن جنی به حلب نزد سیف‌الدوله حمدانی رفت (ابن خلکان، ۸۰/۲؛ یافعی، ۴۰۶/۲). دربار سیف‌الدوله در آن هنگام عرصه رقابت ادیبان، شاعران و نویسندگان برجسته‌ای چون ابن‌خالویه، منتبّی و ابوطیب لغوی بود که همه مشتاقانه می‌کوشیدند با فضل‌فروشی، خود را برتر از دیگران نشان دهند تا بیشتر در دل امیر نفوذ کنند (نک: ابن خلکان، ۴۰۱/۳؛ محمد، ۲۳؛ حسن، ۸۷/۱). ابوعلی حدود ۵ سال در دربار سیف‌الدوله زیست و در این مدت که در واقع دوران کشاکشهای علمی او بود، در مجالس و محافل علمی و ادبی که بیشتر در حضور سیف‌الدوله تشکیل می‌شد، بارها با منتبّی و به ویژه با رقیب سرسختش ابن‌خالویه که از ابوعلی کینه‌ای دیرینه در دل داشت، به مناظره پرداخت و برتری خود را در نحو و لغت به اثبات رساند. سرانجام رقابت میان این دو هم‌اورد از حد مناظره فراتر رفت و به خصومتی شدید و تألیف کتاب در رد یکدیگر منجر شد (نک: ابن خلکان، ۸۰/۲؛ ابن انباری، ۲۱۵؛ دلجی، ۱۳۳-۱۳۴؛ محمد، ۲۶-۲۷). سیف‌الدوله نیز خود غالباً با برتری دادن یکی از آن دو بر دیگری، به آتش اختلافات دامن می‌زد و ظاهراً در مناظرات بیشتر جانب ابن‌خالویه را می‌گرفت (نک: قفطی، ۳۲۷/۱). سرانجام ابن‌خالویه که در دربار سیف‌الدوله نفوذ بیشتری داشت، فائق آمد و ابوعلی به ناچار حلب را در حدود ۳۴۷ ق ترک کرد (ابن جنی،

*الخصائص*، ۸۸/۲؛ حسینی، ۲۶۱).

ابوعلی پس از این، مدتی را در بغداد، دمشق و برخی شهرهای خراسان گذراند. در این زمان شهرت او فزونی یافته و نامش بر سر زبانها افتاده بود. از این‌رو عضدالدوله دیلمی وی را به شیراز فراخواند تا تعلیم برادر زادگانش را برعهده او واگذارد (زبیدی، ۱۲۰؛ یاقوت، ۲۳۳/۷؛ راشد، ۹). ابوعلی در شیراز مورد استقبال گرم عضدالدوله قرار گرفت. او مجالس درس خود را در جامع شیراز و گاه در منزل خود تشکیل می‌داد. از شاگردان وی در شیراز عبیدالله بن احمد نزاری و شخص عضدالدوله را می‌توان نام برد. عضدالدوله او را بسیار عزیز می‌داشت و خود را شاگرد وی در نحو می‌خواند (تنوخی، ۴۴/۴؛ یاقوت، ۲۵۵/۷؛ سیوطی، بغیة، ۱۲۶/۲؛ شلبی، ۱۳۳). ابوعلی نیز از هیچ خدمتی به وی دریغ نکرد و کتابهای عمده خود *الایضاح، التکملة و الحجة* را به وی تقدیم داشت (ابوعلی، *الحجة*، ۳/۱؛ ابن خلکان، همانجا).

در ۳۵۴ ق، منتبّی نیز به دربار عضدالدوله پیوست. در همین زمان بود که ابن جنی توانست اسباب دوستی را میان آن دو فراهم آورد (بدیعی، ۱۶۱-۱۶۲؛ فروخ، ۴۶۳/۲). دوران زندگی ابوعلی را در شیراز باید دوران آرامش و دل‌آسودگی وی دانست و تألیفات عمده او نیز ثمره همین دوران است (نک: دنباله مقاله). هنگامی که عضدالدوله در ۳۶۴ ق عزم جنگ با پسر عمیش بختیار بن عزالدوله را داشت (نک: ابن اثیر، ۶۴۸/۸)، از ابوعلی خواست تا در این جنگ همراه وی باشد، اما ابوعلی بهانه آورد و از رفتن با او سرباز زد (یاقوت، ۲۳۶/۷-۲۳۷).

ابوعلی تا ۳۶۹ ق در شیراز اقامت داشت (نک: ابن جنی، *المحتسب*، ۳۶۶/۱)، اما پس از الحاق بغداد به قلمرو عضدالدوله و توجه وی به عمران و آبادانی این شهر و جذب و حمایت دانشمندان (نک: ابن اثیر، ۷۰۴/۸-۷۰۵)، به بغداد بازگشت. به گزارش ذهبی (تاریخ، ۲۷۵)، ابوعلی فارسی در ۳۶۹ ق در مراسم ازدواج دختر عضدالدوله با خلیفه عباسی الطائع لله، وکیل عضدالدوله بوده است. ابوعلی از آن پس بقیه عمر را در بغداد به تدریس گذراند و تنوخی در اواخر عمر ابوعلی، یعنی ۳۷۵ ق شاگرد وی بوده است (نک: تنوخی، ۴۳/۴). در تاریخ وفات ابوعلی اندکی اختلاف است. ابن ندیم (ص ۶۹) وفاتش را پیش از ۳۷۰ ق دانسته است که با توجه به روایت تنوخی (همانجا) پذیرفتنی نیست. ابن اثیر (۵۱/۹) و ابوالفداء (۱۲۴/۲) وفات وی را در ۳۷۶ ق، اما تقریباً همه مؤلفان دیگر در ربیع الاول ۳۷۷ در بغداد دانسته‌اند (خطیب، ۲۷۶/۷؛ ابن انباری، ۲۱۷؛ ابن جوزی، ۱۳۸/۷؛ ابن خلکان، ۸۲/۲). ابوعلی در مقبره شونیزیه به خاک سپرده شد (ابن جوزی، ابن خلکان، همانجاها). شریف رضی در سوگ وی ایبانی سروده است (نک: ۵۸۸/۱-۵۸۹). ابوعلی وصیت کرده بود، ثلث داراییش را که به ۳۰۰۰۰ دینار می‌رسید، بین نحویان بغداد تقسیم کنند (یمانی، ۸۴).



قراردادی می‌داند، مغایرتی نمی‌بیند (ابن جنی، الخصائص، ۴۰/۱-۴۱). اما در حقیقت مقصود ابوعلی این نیست. وی همانند استادش ابوالحسن اخفش معتقد است که خداوند زبانهای مختلف عربی، فارسی، سریانی و غیره را به آدم آموخت، سپس فرزندان وی در سراسر زمین پراکنده شدند و از آنجا اختلاف زبانها پدید آمد (نک: ابن جنی، همان، ۴۱/۱). وی درباره آشناسی نیز نظریات خاصی دارد و معتقد است که حرکت همزمان با حرف پدید می‌آید و در این باره می‌گوید: گرچه مخرج «ن» ساکن، خیشوم است، اما زمانی که متحرک می‌شود، مخرجش از خیشوم به دهان منتقل می‌گردد. همچنین «الف» در صورت متحرک شدن قلب به همزه می‌شود و این خود نشان می‌دهد که حرکت همراه با حرف پدید می‌آید. گرچه این رأی موافق نظر زبان‌شناسان امروزی نیست، اما به عنوان نخستین بحثها در این زمینه درخور اهمیت بسیار است (نک: همان، ۳۲۴/۲؛ عبدالنواب، ۴۵۹-۴۶۰).

در باره مبحث اشتقاق اکبر نیز که به گفته بسیاری از منابع نخستین بار ابن جنی آن را مطرح ساخته است و غالباً وی را مبدع آن می‌دانند (نک: سیوطی، المزهر، ۳۴۷/۱)، باید گفت که به تأیید خود ابن جنی، نخستین بار ابوعلی فارسی آن را بدون آنکه اشتقاق اکبر نامد، مطرح ساخته و بی‌گمان اندیشه‌های ابوعلی در این زمینه برای ابن جنی منبع الهام بوده است (نک: ابن جنی، همان، ۱۳۳/۲؛ امین، احمد، ۹۲/۲؛ صالح، ۱۸۶، ۲۰۰-۲۰۱).

ابوعلی فارسی از جمله کسانی است که ترادف و اشتراک لفظی را در زبان عربی به کلی انکار کرده‌اند. در بین زبان‌شناسان عرب اختلاف‌نظرهای شدیدی درباره ترادف وجود دارد. از اواخر سده ۲ و اوایل سده ۳ ق که نخستین لغت‌شناسان و راویان، تلاشهایی را در زمینه جمع‌آوری واژه‌های قرآن کریم، احادیث نبوی، شعر و خطب آغاز کردند و به بحث و بررسی معانی آنها پرداختند، کسانی همچون اصمعی، یزیدی و رمانی بر آن شدند تا واژگان هم‌معنی را در کتابهایی مستقل با نام ما اختلفت الفاظه و اتفقت معانی (اثر اصمعی، ج دمشق، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴م) و الالفاظ المترادفة (اثر رمانی، ج قاهره، ۱۳۲۱ ق)، جمع‌آوری کنند. برخی از اینان در گردآوری این قبیل کلمات راه افراط پیمودند و واژه‌های بسیاری را که در واقع مترادف به شمار نمی‌رفتند، به عنوان مترادف گرد آوردند. آنان دانستن چندین نام برای یک چیز را مایه مباهات و افتخار می‌شمردند. به گفته‌ای، ابن خالویه ۵۰۰ نام برای شیر و ۲۰۰ نام برای مار جمع‌آوری کرده بود (نک: ابن فارس، ۲۱؛ صالح، ۲۹۲-۲۹۶؛ عبدالنواب، ۳۵۰-۳۵۳). در مقابل این گروه از دانشمندان، گروه دیگری برخاستند که به کلی وجود واژه‌های مترادف در زبان عربی را منکر شدند. ابوعلی فارسی یکی از اینان بود. به گفته ابن انباری (ص ۲۱۵) ابن خالویه در مجلس

مقام علمی ابوعلی سخت مورد ستایش قرار گرفته است. گروهی از نحویان او را از ابوالعباس مبرد برتر شمرده و همتای سیبویه خوانده‌اند (نک: ابن انباری، ۲۱۶). برخی نیز به وی لقب علامه داده و او را از بزرگ‌ترین پیشوایان علم نحو دانسته‌اند (یمانی، ۸۳؛ ابن انباری، همانجا). به گفته برخی (شلی، ۹۲)، وی قرآن را از حفظ داشته، با این حال از برخی منهیات مانند باده‌نوشی اجتناب نمی‌کرده است (نک: ابوحیان توحیدی، ۱۳۲/۱).

در روزگار ابوعلی نفوذ فلسفه یونان به تدریج نحو را نیز تحت تأثیر قرار داد. از این رو برخی از نحویان چون ابوعلی فارسی و رمانی کوشیدند تا دستور زبان عربی را بر پایه‌های قواعد فلسفه استوار سازند (قس: مبارک، ۲۲۷-۲۲۹). اینان که گویی بیش از هر چیز سعی داشتند، بنیادی ساده‌تر را جانشین نظریه عامل سازند، برای بیان مفاهیم و تعابیر مبهم خود، به روشها و اصطلاحات منطق ارسطویی متوسل شدند، اما هرگز توفیق نیافتند تا نظام تازه‌ای در دستور زبان عربی پدید آورند. این تلاشها در زمان ابن جنی به اوج خود رسید (نک: عبدالنواب، ۴۵۸-۴۵۹؛ زکی، ۱۰۶؛ مبارک، ۸۱-۸۳؛ شلی، ۵۸۸-۶۱۲). بی‌شک خردگرایی ابوعلی فارسی در مباحث نحوی و عنایت خاص وی به قیاس نیز زائیده همین اندیشه است. وی می‌گوید در ۵۰ مسأله لغوی مبتنی بر سماع اشتباه کرده، اما در یک مسأله قیاس هم به خطا نرفته است (ابن جنی، الخصائص، ۸۸/۲؛ قس: یاقوت، ۲۳۸/۷، ۲۵۴). آیین منطقی قیاس که به دست نخستین نحویان از جمله خلیل بن احمد و سیبویه پی‌ریزی شده و در روزگار مبرد شکل گرفته بود، سرانجام به دست ابوعلی فارسی و رمانی و ابن جنی به کمال رسید (نک: فلاش، «رساله‌ای»، 36-34، I؛ «طرحی»، 11-12). از این رو ابوعلی فارسی را باید در رأس قیاس‌گرایان مکتب بصره قرار داد (نک: امین، احمد، ۹۱/۲؛ مبارک، ۲۵۵). عنایت بیش از حد وی به قیاس باعث پیچیدگیها و ابهاماتی در آثار وی شده که برای همگان قابل فهم نبوده است (ابن جنی، المحتسب، ۱۹۷/۱؛ یاقوت، ۷۵/۱۴). البته این بدان معنی نیست که وی به سماع توجه نداشته است. آثار او مشحون از مطالب مبتنی بر سماع است و او حدیث نبوی و شعر نوخاستگان را که تا قبل از وی بدانها استناد نمی‌شد، به منابع سماعی افزود. وی بارها در آثار خود به احادیث نبوی استشهد کرده و اشعار نوخاستگان از جمله شعر ابوتمام را مورد استناد قرار داده است (نک: الايضاح، ۱۰۱/۱-۱۰۲؛ حسینی، ۲۸۰-۲۸۱).

ابوعلی به مبدأ و ریشه زبان نیز توجه داشته و برخلاف بسیاری از اهل فن که برای زبان منشأ اجتماعی و قراردادی قائلند، به استناد آیه کریمه «عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره ۳۱/۲)، خداوند را منشأ زبان می‌داند و ابن جنی که خود از مخالفان این نظریه است، گفته استاد خود را چنین توجیه می‌کند که خداوند علم و قدرت وضع زبان را به انسان داده است و بدین‌سان بین نظر استاد خود و کسانی که زبان را وضعی و

سیف‌الدوله به ابوعلی گفت من برای سیف (شمشیر) ۵۰ نام از حفظ می‌دانم. ابوعلی گفت: من جز یک نام برای آن نمی‌شناسم و آن سیف است و واژه‌های «مهند»، «صارم» و غیره که تو آنها را اسم می‌دانی، صفات شمشیرند و گویی تو میان اسم و صفت تفاوت نمی‌نهی (نیز نک: سیوطی، همان، ۴۰۵/۱). در مورد اشتراک لفظی نیز این اختلاف نظر وجود دارد و ابوعلی گرچه اشتراک لفظی را به کلی انکار نکرده، اما بر این باور است که «هر لفظ تنها برای یک معنی وضع شده و روا نیست گفته شود که یک واژه مشترک در اصل و از روی قصد برای دلالت بر دو یا چند معنای مختلف وضع شده است، بلکه باید دانست که این امر در نتیجه تداخل زبانها و لهجه‌ها به وجود آمده، یا اینکه هر واژه در ابتدا برای یک معنی وضع شده و بعدها مجازاً در معنی دیگری به کار رفته، سپس بر اثر کثرت استعمال و به تدریج در معنی مجازی غلبه پیدا کرده و به منزله واژه‌ای تلقی شده که در اصل برای همین معنی وضع گردیده است» (نک: ابن سیده، المخصص، ۲۵۹/۱۳؛ صالح، ۳۰۱ - ۳۰۴).

ابوعلی به علم کلام نیز آگاهی داشته است و از پرسشی که از استادش ابو عبدالله بصری (ه م)، متکلم بزرگ معتزلی کرده، روشن است که وی «خواطر» را ملهم از سوی خداوند می‌داند (نک: ابن جنی، الخصائص، ۲۰۷/۱؛ نیز نک: قاضی عبدالجبار، ۳۸۶/۱۲ به بعد، بحث خواطر).

ابن مرتضی (ص ۱۳۱) وی را معتزلی دانسته و بسیاری دیگر از منابع کهن، اعتزال‌گرایی وی را مورد تأکید قرار داده‌اند (نک: خطیب، ۲۷۶/۷؛ ابن اثیر، ۵۱/۹؛ ذهبی، سیر، ۳۸۰/۱۶). به علاوه شاگردی وی نزد ابو عبدالله بصری معتزلی (نک: ابن جنی، همانجا) و نیز تألیف اثری مانند التبع لکلام ابی علی الجبائی (صفدی، ۳۷۹/۱۱)، در شرح و تبیین آراء معتزلی برجسته‌ای همچون ابوعلی جبائی، همه بر معتزلی بودن وی دلالت دارد. با این حال برخی منابع متأخر شیعی (آقا بزرگ، ۴۹۲/۲؛ خوانساری، ۷۶/۳؛ امین، محسن، ۸/۵)، او را در زمره شیعیان آورده‌اند، گرچه شیخ طوسی و ابن شهر آشوب هیچ یک نام وی را در فهرست خود نیاورده‌اند. بنابراین، ظاهراً اعتزال‌گرایی وی و ارتباطش با سیف‌الدوله حمدانی و عضدالدوله دیلمی و صاحب بن عباد که همه شیعه مذهب بوده‌اند، باعث چنین تصویری شده است.

مکتب نحوی: ابوعلی فارسی در برخی آثارش از نحویان بصره با نام «اصحابنا» یاد می‌کند (نک: المسائل العسكرية، ۲۴، ۳۰) و ظاهراً از همین‌رو زبیدی، وی را وابسته به مکتب بصره دانسته و در طبقه دهم نحویان بصره قرار داده است (ص ۱۲۰). ابن ندیم (ص ۶۹) و ابو حیان توحیدی (۱۳۱/۱) نیز با زبیدی در این باره هم عقیده‌اند. از میان معاصران نیز بروکلیمان (GAL, I/116) و شلبی (۱۰۵ - ۱۰۸)، این نظر را تأیید می‌کنند. برخی دیگر او را پیرو بغدادیانی که بیشتر به مکتب بصره گرایش داشته‌اند، می‌دانند (نک: ضیف، ۲۵۶ - ۲۵۷)، گروهی نیز او را مؤسس و پایه‌گذار مکتبی جدید و مستقل می‌شمارند

(نک: ابن قیم، ۲۰۹/۱؛ امین، احمد، ۱۸۵/۱؛ ناصف، ۱۰ - ۱۱)، اما چنانکه می‌دانیم در روزگار ابوعلی اختلاف بر سر مسائل نحوی تقریباً فروکش کرده و نحویان دیگر نسبت به مکتب خاصی تعصب شدید نداشتند. آنان ترجیح می‌دادند تا مقبول‌ترین رأی را از هر مکتبی که باشد، بپذیرند. از همین‌رو ابوعلی گرچه بیشتر از نحویان بصره پیروی کرده، گاه آراء کوفیان را ترجیح داده است (نک: ضیف، ۲۵۹ - ۲۶۵؛ قس: فرهود، «ب»).

آراء و نظریات ابوعلی در مباحث نحوی و لغوی مورد استناد دانشمندان و نویسندگان بسیاری در سده‌های بعد قرار گرفته است که از جمله آنان جوهری در الصحاح (جم)، ابن سیده در المحکم (نک: ۱۵/۱، جم) و المخصص (جم)، ابن جنی در الخصائص (۷/۱، ۴۰، ۴۱، جم)، ابو حیان غرناطی در تذکره النحاة (۶، ۷، جم)، ابن عیش در شرح المفصل (۵۸/۱، ۶۵) و ابن هشام در مغنی اللیب (۳۰/۱، ۷۹، ۸۴، جم)، عبدالقادر بغدادی در خزانه الادب (جم) را می‌توان نام برد.

ابوعلی فارسی و معاصرانش: ابوعلی علاوه بر ابن خالویه با بسیاری از نحویان هم‌روزگارشان از جمله ابوسعید سیرافی، علی بن عیسی رمانی، زجاجی و حتی برخی استادانش مانند زجاج و ابن سراج اختلافاتی داشته است. وی با ابوسعید سیرافی، نحوی معروف معارضه شدید داشت و بر دانش وی سخت خرده می‌گرفت. گاه از باب تحقیر وی را معلم کودکان می‌خواند و به همین سبب او را لایق شاگردی خود نیز نمی‌دید (نک: یاقوت، ۲۵۸/۷). در حالی که به گفته ابو حیان توحیدی (همانجا)، سیرافی الکتاب سیویه را از آغاز تا انجام با امثال و شواهد و غرائب آن شرح و تفسیر کرده بود و این امر حتی برای نحویان برجسته‌ای چون مبرد، زجاج و ابن درستویه نیز میسر نشده بود. منابع کهن (همانجا؛ یاقوت، ۱۴۷/۸ - ۱۴۸)، منشأ این معارضه را حسادت ابوعلی نسبت به سیرافی دانسته‌اند. وی ابوالقاسم زجاجی (د ۳۳۷ ق) را نیز که در نحو هم طبقه وی بود، به چیزی نمی‌گرفت و می‌گفت: «اگر زجاجی مباحث نحوی مرا می‌شنید، شرم می‌کرد که درباره نحو سخن بگوید» (نک: ابن انباری، ۲۱۱). درباره رمانی نیز نظر مساعدی نداشت و مباحث نحوی وی را نمی‌پسندید و آن را خارج از مقوله نحو می‌دانست. وی در این باره معتقد بود که اگر نحو آن است که او می‌گوید، رمانی از آن هیچ نمی‌داند (نک: یاقوت، ۷۴/۱۴ - ۷۵؛ ابن انباری، ۲۱۸). او حتی حرمت استادانش زجاج و ابن سراج را نیز نگه نداشت و کتاب الاغفال را در رد زجاج و کتاب المسائل المصلحة من کتاب ابن سراج را در رد ابن سراج نوشت (نک: یاقوت، ۲۴۰/۷ - ۲۴۱).

آثار چاپی:

۱. ابیات الاعراب. بخشی از آن به کوشش رودیگر<sup>۱</sup> در ۱۸۶۹ م به چاپ رسیده است.

(نک: ناصف، ۲۹). این اثر که بسیار مورد ستایش منابع کهن قرار گرفته (نک: ابن جزری، ۲۰۷/۱)، علاوه بر ارزش و اعتباری که در علم قرائت دارد، حاوی مطالب ارزشمندی در علوم لغت و صرف و نحو است که سخت در خور اهمیت است. مؤلف این کتاب را نیز به عضدالدوله تقدیم داشت و با توجه به اینکه در مقدمه کتاب (۳/۱) وی را تاج الملة خوانده و این لقبی است که در ۳۶۷ق، الطائع لله به وی داده بوده (نک: ذهبی، تاریخ، ۲۶۷)، می‌توان گفت که ابوعلی آن را در اواخر عمر نوشته است. این کتاب به کوشش علی نجدی ناصف، عبدالحلیم نجار و عبدالفتاح شلبی در قاهره (۱۹۶۸-۱۹۸۳م) به چاپ رسیده است.

۵. کتاب الشعر یا شرح الابیات المشکلة الاعراب، به کوشش علی جابر منصوری در ۱۹۸۰م در مجله المورد (شماره ۹) و نیز به طور مستقل به کوشش محمود محمد طنحی به چاپ رسیده است.

۶. المسائل الحلیات، که به کوشش حسن هندای در بیروت (۱۹۸۷م) منتشر شده است.

۷. المسائل العسکریات، شامل مطالبی است که احتمالاً آنها را در عسکر مکرم املا کرده است. مؤلف این کتاب را به ۴ بخش تقسیم کرده است: در بخش نخست اقسام کلمه را برشمرده و ضمن بیان آراء نحویان بنامی چون سیبویه، میرد و ابن سراج در تعریف هر قسم با استشهاد به آیات قرآن و اشعار کهن به شرح هریک پرداخته است، بخش دوم را به جمله و اقسام آن اختصاص داده و در بخش سوم به بحث درباره واژه‌های نادر و شاذ پرداخته است، بخش چهارم کتاب نیز به انواع «اعراب» و «بناء» اختصاص دارد. این کتاب به کوشش اسماعیل احمد عمایره در اردن (۱۹۸۱م) و نیز به کوشش علی جابر منصوری در بغداد (۱۹۸۲م) به چاپ رسیده است.

۸. المسائل العضدیات، این کتاب را نیز مؤلف برای عضدالدوله نوشته و مشتمل بر ۱۰۹ مسأله است که بیشتر آنها در صرف و نحو و لغت است. مؤلف هیچ ترتیب خاصی در نقل مطالب رعایت نکرده است. دو مسأله نهایی کتاب گویی از افزوده‌های ناسخ است. این اثر به کوشش علی جابر منصوری در بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م و نیز به کوشش شیخ راشد در دمشق در همین سال منتشر شده است.

۹. المسائل المشکلة المعروفة بالبغدادیات یا المسائل البغدادیات، این کتاب مشتمل بر ۸۱ مسأله در مباحث مختلف صرفی و نحوی است که مؤلف آنها را در حدود ۳۱۸ق در بغداد املا کرده است (سنگاوی، ۳۷-۳۸). وی در ابتدای هر بحث مسأله‌ای را از قول یکی از نحویان برجسته و به ویژه سیبویه نقل می‌کند و پس از شرح و توضیح آن به نقل نظریات مختلف در آن باره می‌پردازد و در پایان نظر خود را به گونه‌ای مستدل و متقن بیان می‌کند. وی در این کتاب حتی گفته‌های نحویان بزرگی همچون میرد را در رد آراء سیبویه نمی‌پذیرد و آنها را مغالطه می‌خواند (ص ۲۷۸-۲۷۹). عنایت وی به قواعد منطقی در برخی مباحث این کتاب به خوبی آشکار است. برخی (نک: شلبی، ۴۶۷-۴۷۵)، المسائل المشکلة و بغدادیات را دو کتاب مستقل

۲. اقسام الاخبار، رساله‌ای است در مسائل مختلف نحوی و بلاغی که مؤلف در آن نخست خبر را به ۸ نوع تقسیم کرده و با استشهاد به آیات قرآن و روایاتی از پیامبر (ص) و نیز ابیاتی از اشعار کهن عرب انواع آن را مورد بحث قرار داده است. وی بقیه رساله را به ۱۴ مسأله نحوی که مورد اختلاف نحویان کهن بوده، از جمله دلیلهای عدم خفض فعل، علت عدم جزم اسم، دلیل اثبات «ة» در اعداد مذکر از ۳ تا ۱۰ و جز آن اختصاص داده است. وی در این رساله به آراء نحویان بصره و کوفه هر دو استناد کرده است. این اثر به کوشش علی جابر منصوری در ۱۳۹۸ق در مجله المورد (شماره ۷) به چاپ رسیده است.

۳. الايضاح العضدی. از این اثر با نامهای الايضاح، الايضاح والتکملة و الايضاح فی النحو یاد شده است (نک: ابن خلکان، ۸۰/۲؛ خطیب، ۲۷۶/۷). مؤلف این کتاب را به عضدالدوله دیلمی تقدیم داشت، اما وی سادگی کتاب را نپسندید و آن را شایسته کودکان خواند. ابوعلی برای جلب خشنودی وی مباحثی در صرف را با پیچیدگی و غموض بسیار نوشت و آن را با عنوان التکملة به او تقدیم داشت (ابن انباری، ۲۱۷). برخی این دو کتاب را یک اثر دانسته‌اند و از همین رو امروزه تحت عنوان الايضاح العضدی هر دو یک جا به چاپ رسیده است. این کتاب مشتمل بر دو بخش و مجموعاً ۱۶۰ باب است. بخش اول (الايضاح) شامل مسائل نحوی است و بخش دوم (التکملة) به مباحث صرفی اختصاص یافته است. در واقع این اثر خلاصه‌ای است از الکتاب سیبویه که مؤلف به روش بصریان به آن نظام و ترتیبی جدید بخشیده است. در این کتاب گرایش ابوعلی به مکتب بصری به وضوح روشن است (نک: فرهود، «ط»). شرحهای بسیاری بر این کتاب نوشته شده است که از مهم‌ترین آنها می‌توان شرح عبدالقاهر جرجانی با نام المقتصد و شرح ابوالبقاء عکبری، ابن حاجب، ابن حاج و ابن عصفور را نام برد. سزگین حدود ۴۷ شرح آن را برشمرده است (GAS, IX/102-108). این کتاب به کوشش حسن شاذلی فرهود در قاهره به چاپ رسیده است (ج ۱، ۱۹۶۹م و ج ۲، ۱۹۸۱م).

۴. الحجة فی علل القراءات السبع، از نخستین کتابهایی است که درباره قرائات هفتگانه نوشته شده است. در روزگار ابوعلی فارسی قرائت قرآن به عنوان علمی مستقل شناخته می‌شد و ابن مجاهد استاد ابوعلی با نوشتن کتابی با عنوان السبعة فی القراءات، قرائات هفتگانه را رسمیت بخشید و راه را برای دیگر طالبان از جمله ابن خالویه و ابوعلی فارسی هموار ساخت. ابوعلی با الهام از اندیشه‌های استادش این کتاب را تألیف کرد و در آن ضمن شرح و توثیق اثر ابن مجاهد، قرائات دیگری نیز آورد و به بحث و بررسی آنها پرداخت. انگیزه دیگری که وی را به نگارش این کتاب واداشت، اثر ناتمام استادش ابن سراج بود. ابن سراج دست به تألیفی درباره توثیق قرائاتی که ابن مجاهد گرد آورده بود، زد، اما نتوانست از سورة فاتحه و یکی دو آیه از سورة بقره فراتر رود (ابوعلی، الحجة، ۴/۱). این امر ابوعلی را برآن داشت تا آنچه را ابن سراج آغاز کرده بود، به پایان برساند

می‌دانند. صلاح‌الدین عبدالله سنگاوی این اثر را در بغداد (۱۹۸۳م) به چاپ رسانده است.

آثار خطی: ۱. اعراب القرآن. به گفته بروکلیمان (۱۹۳/۲)، احتمالاً همان کتاب الحجة است که نسخه‌ای از آن در قاهره موجود است؛ ۲. الاغفال. نسخه‌ای از آن در خدیویه (خدیویه، ۱۲۶/۱) نگهداری می‌شود (نیز نک: بروکلیمان، همانجا)؛ ۳. الاولیات فی التحو. نسخه‌ای از آن در کتابخانه غرویة نجف اشرف موجود است (نک: آقا بزرگ، ۴۸۱/۲)؛ ۴. التذکرة فی العربية. به گفته آقابزرگ (۲۱/۴)، نسخه‌ای از آن در کتابخانه شیخ الاسلام زنجان موجود بوده است که امروزه اثری از آن در دست نیست؛ ۵. التعلیق علی کتاب سیبویه؛ ۶. المسائل البصریة؛ ۷. المسائل المنثورة، نسخه‌هایی از این ۳ اثر در کتابخانه شهید علی نگهداری می‌شود (نک: GAS, DK/107,109)؛ ۸. المسائل الشیرازیة، که نسخه‌ای از آن در غرویة موجود است (نک: آقابزرگ، ۳۵۴/۲۰).

آثار یافت نشده: ۱. ابیات المعانی (صفدی، ۳۷۹/۱)؛ ۲. المسائل الاهوازیة (ابن سیده، المحکم، ۱۵/۱)؛ ۳. الايضاح الشعری یا ايضاح الشعر (یمانی، ۸۴؛ بغدادی، عبدالقادر، ۲۴۷/۱)؛ ۴. التبع لکلام ابی علی الجبائی؛ ۵. الترجمة (صفدی، همانجا)؛ ۶. شرح ابیات الايضاح (ابن ندیم، ۶۹)؛ ۷. العوامل المائة یا العوامل فی النحو (ابن خلکان، ۸۱/۲؛ حاجی خلیفه، ۱۱۷۹/۲)؛ ۸. مختصر عوامل الاعراب (ابن ندیم، همانجا)؛ ۹. المسائل الدمشقیة؛ ۱۰. المسائل الذهبیة (صفدی، همانجا)؛ ۱۱. المسائل القصریة؛ ۱۲. المسائل الکرمانیة؛ ۱۳. المسائل المجلسیة (ابن خلکان، صفدی، همانجا)؛ ۱۴. المسائل المصلحة من کتاب ابن السراج (همانجا)؛ ۱۵. المسائل المیافارقینیة (ابن خیر، ۳۱۸)؛ ۱۶. المقصور والممدود (خطیب، ۲۷۶/۷)؛ ۱۷. نقض الهاذور، در رد ابن خالویه (صفدی، همانجا)؛ ۱۸. هیتیات (ابن هشام، ۴۱۲/۱).

کتابهایی نیز اشتباهاً به وی نسبت داده‌اند که اینهاست: ۱. جواهر النحو. این کتاب را که بروکلیمان به وی نسبت داده (GAL, S, I/176)، تألیف ابوعلی فضل‌بن حسن طبرسی است که نسخه‌ای از آن در کتابخانه آستان قدس نگهداری می‌شود (آستان، ۶۴/۱۲)؛ ۲. دیوان شعر، با اینکه وی به گفته خود جز ۳ بیت شعری که در وصف کهن سالی سروده، اشعار دیگری نداشته است (نک: یاقوت، ۲۵۱/۷ - ۲۵۲)، برخی منابع (بغدادی، هدیة، ۲۷۲/۱)، دیوان شعری در ۶ مجلد به وی نسبت داده‌اند. همچنین کتابهایی با عناوین معانی القرآن و البارع را نیز به وی نسبت داده‌اند که از آن نویسندگان دیگری است (نک: عمایره، ۱۰ - ۱۱).

مأخذ: آستان قدس، فهرست؛ آقا بزرگ، الذریعة؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن اثیری، عبدالرحمن بن محمد، نزهة الالباء، به کوشش ابراهیم سامرائی، بغداد، ۱۹۵۹م؛ ابن خفزی بردی، النجوم؛ ابن جزری، محمد بن محمد، غایة النهایة، به کوشش برگستر، قاهره، ۱۳۵۱/۱۹۳۲م؛ ابن جنی، عثمان، الخصائص، به کوشش محمدعلی نجار، قاهره، ۱۳۷۱/۱۹۵۲م؛ همو، المحتسب، به کوشش علی نجدی ناصف و دیگران، قاهره،

۱۳۸۶م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، المنتظم، حیدرآباددکن، ۱۳۵۸ق؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن خیر، محمد، فهرست، به کوشش فرانسیسکو کودرا، بغداد، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ ابن سیده، علی بن اسماعیل، المحکم والمعیط الاعظم، به کوشش مصطفی سقا و حسین نصار، قاهره، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م؛ همو، المخصص، بولاق، ۱۳۲۰ق/۱۹۰۲م؛ ابن فارس، احمد، الصحاح، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۹۷۷م؛ ابن قارح، علی بن منصور، «رسالة»، همراه رسالة الغفران ابوالعلاء مری، به کوشش عائشه عبدالرحمن، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۹م؛ ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر، بدائع الفوائد، بیروت، دارالکتب العربی، ابن مرتضی، احمد بن یحیی، طبقات المعتملة، به کوشش روزانادیوالد وبلتسر، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابن هشام، عبدالله بن یوسف، مفتی اللیب، به کوشش مازن مبارک و محمدعلی حمدالله، دمشق، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابن بعش، بعش بن علی، شرح المفصل، بیروت، عالم الکتب؛ ابوحیان توحیدی، علی بن محمد، الامتاع والمؤانسة، به کوشش احمد امین و احمد زین، قاهره، ۱۹۳۹م؛ ابوحیان غرناطی، محمد بن یوسف، تذکرة النحاة، به کوشش عقیف عبدالرحمن، بیروت، ۱۳۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابوعلی فارسی، حسن بن احمد، الايضاح المعصی، به کوشش حسن شاذلی فرهود، قاهره، ۱۹۶۹ - ۱۹۸۱م؛ همو، الحجة فی علل القراءات السبع، به کوشش علی نجدی ناصف و دیگران، قاهره، ۱۲۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همو، المسائل السکریات، به کوشش اسماعیل احمد عمایره، اردن، ۱۹۸۱م؛ همو، المسائل المشکلة المعروفة بالبنیادیات، به کوشش صلاح‌الدین عبدالله سنگاوی، بغداد، ۱۹۸۳م؛ ابوالقدام، المختصر فی اخبار البشر، بیروت، دارالمعرفة؛ ائندی اصطنانی، عبدالله، ریاض العلماء، به کوشش محمود مرعشی و احمد حسینی، قم، ۱۳۰۱ق/۱۹۸۱م؛ امین، احمد، ظهیر الاسلام، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ امین، محسن، اعیان الشیعة، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۳۰۳ق/۱۹۸۳م؛ بدیعی، یوسف، الصبح النبوی عن حیثیة المتنبی، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۹۶۳م؛ بروکلیمان، کارل، تاریخ الادب العربی، ترجمة عبدالحلیم نجار، قاهره، ۱۹۶۸م؛ بغدادی، هدیة؛ بغدادی، عبدالقادر بن عمر، خزائن الادب، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۰۶ق/۱۹۸۶م؛ تنوخ، محسن بن علی، تنوار المعاصرة، به کوشش عبید شالحی، دمشق، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ثعالبی، عبدالملک بن محمد، ثیمة الدهر، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ جوالیقی، موهوب بن احمد، المغرب، به کوشش احمد محمد شاکر، تهران، ۱۹۶۶م؛ جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم؛ حاجی خلیفه، کشف حسن، عزت، مقدمه بر الاضداد فی کلام العرب ابوطیب لغوی، دمشق، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ حسینی، محمود، المدرسة البغدادیة، بیروت، ۱۳۰۷ق/۱۹۸۶م؛ خدیویه، فهرست؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ خوانساری، محمدباقر، روایات الجنات، به کوشش اسدالله اسماعیلیان، تهران، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ دانشنامه، دلجی، احمد بن علی، الفلاکة والفلكون، بغداد، ۱۳۸۵ق؛ ذبی، محمد بن احمد، تاریخ الاسلام، وفیات و حوادث ۳۵۱ - ۳۸۰ ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۳۰۹ق/۱۹۸۹م؛ همو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و اکرم بوشی، بیروت، ۱۳۰۴ق/۱۹۸۴م؛ راشد، مقدمه بر المسائل العسدیة ابوعلی فارسی، دمشق، ۱۹۸۶م؛ زبیدی، محمد بن حسن، طبقات النحویین و اللغویین، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۳م؛ زکی، احمد کمال، الحیاة الادبیة فی البصرة، دمشق، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ سنگاوی، صلاح‌الدین عبدالله، مقدمه بر المسائل المشکلة (نک: همو، ابوعلی فارسی)؛ سیوطی، بغیة الوعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۷۷م؛ همو، المزهر، به کوشش احمد جاد مولی پک و دیگران، بیروت، ۱۹۸۶م؛ شریف رضی، محمد بن حسین، دیوان، بیروت، دارصادر؛ شلبی، عبدالفتاح اسماعیل، ابوعلی الفارسی، قاهره، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ صالح، صبیح، دراسات فی فقه اللغة، بیروت، ۱۹۷۳م؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، به کوشش شکری فیصل، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ضیف، شوقی، المدارس النحویة، قاهره، ۱۹۶۸م؛ عبدالنواب، رمضان، مباحثی در فقه اللغة و زبان‌شناسی عربی، ترجمة حمیدرضا شیخی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ عمایره، اسماعیل احمد، مقدمه بر المسائل السکریات (نک: همو، ابوعلی فارسی)؛ فروغ، عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۳۰۱ق/۱۹۸۱م؛ فرهود، حسن شاذلی، مقدمه بر الايضاح المعصی (نک: همو، ابوعلی فارسی)؛ فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، الیفة فی تاریخ ائمة اللغة، به کوشش محمد مصری، دمشق،

به سوی تصوف گرایش یافتند (غزالی، احیاء، ۱۷۸/۴، کیمیا، ۳۵-۳۴/۲؛ ابن جوزی، ۱۵۶؛ ابن جوزی، ۱۶۹/۹). کم کم آوازه ابوعلی چنان بلند شد که به «لسان الوقت»، «زبان خراسان» و «شیخ خراسان» شهرت یافت (هجویری، همانجا؛ سمعانی، ۱۲۴/۱۰-۱۲۵).

ابوعلی که بر مذهب شافعی بود، از مشایخ حدیث نیز به شمار می‌رفت و راویانی چون عبدالغافر فارسی، عبدالله بن علی خرگوشی، ابوالخیر جامع السقا و عبدالله بن محمد علوی از او حدیث روایت کرده‌اند (ذهبی، ۵۶۵/۱۸؛ سیکی، ۳۰۵/۵). اوضاع تاریخی روزگار فارمدی نیز در بالاگرفتن کار، بلندی مقام و گسترش آوازه او بی‌تأثیر نبود، زیرا در آن دوران نفوذ متصوفه در جامعه روزافزون بود و خواجه نظام‌الملک که در آن زمان همه امور مملکت به تدبیر او می‌گشت، به این گروه عنایت خاص داشت و گویند که هرگاه ابوعلی بر نظام‌الملک وارد می‌شد، او را بر جای خود می‌نشاند، در حالی که چون قشیری و جوینی نزد او می‌رفتند، چنین نمی‌کرد. وقتی سبب را از نظام‌الملک پرسیدند، گفت: آنان وقتی نزد من می‌آیند، مرا می‌ستایند، ولی فارمدی عیبها و خطاهای مرا بازگو می‌کند و مرا متنبه می‌سازد (صریفی، همانجا؛ ابن جوزی، ۶۵/۹؛ ابن اثیر، الکامل، ۲۰۹/۱۰).

پاره‌ای از گفتارهای فارمدی در منابعی چون احیاء العلوم غزالی (همانجا)، لوائح عین القضاة همدانی (ص ۷۳)، تذکرة الاولیاء عطار (ص ۷۲، ۲۸۹) و عوارف عمرسهروردی (ص ۱۰۷) نقل شده و مورد استناد قرار گرفته است. انگیزه سهروردی - چنانکه خود گفته - در نوشتن رساله آوازیرجبرئیل، یکی از سخنان ابوعلی بوده است، زیرا یکی از مخالفان صوفیه سخن فارمدی را درباره آوازیرجبرئیل مورد طعن قرار داده بود و سهروردی برای توضیح گفته فارمدی، این رساله را تصنیف کرد (نک: سهروردی، یحیی، ۲۰۹-۲۰۸).

منابع متأخر صوفیه به دیدار ابوعلی فارمدی با ابوالحسن خرقانی (د ۴۲۵ق) و استفاده او از محضر خرقانی، اشاره دارند، ولی قبول این سخن از لحاظ تاریخ زندگانی این دو تا اندازه‌ای مشکل و محل تأمل است و منابع اولیه نیز در این باره چیزی نگفته‌اند (جامی، ۳۶۸؛ سرور، ۵۲۷/۱).

ابوعلی ۳ پسر داشت که هر ۳ از دانشمندان و پارسایان روزگار خود بودند (سمعانی، ۱۲۵-۱۲۶؛ یاقوت، ۸۴۰/۳؛ ابن اثیر، اللباب، ۴۰۵/۲).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ همو، اللباب، بیروت، دارصادر؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ق؛ جامی، عبدالرحمن، نفعات الانس، به کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۳۶ش؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ سیکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعية الکبری، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۵ق؛ سدیدالدین محمد غزنوی، مقامات زنده یل، به کوشش حشمت مؤید، تهران، ۱۳۴۰ش؛ سرورلاهوری، غلام‌سرور، خزینة الاصفیاء، لکهنو،

۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ قاضی عبدالجبار بن احمد، المغنی، به کوشش ابراهیم مدکور، قاهره، المؤسسة المصرية العامة؛ قفطی، علی بن یوسف، انباء الرواة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ مبارک، مازن، الرمانی النحوی، بیروت، ۱۹۷۲م؛ محمد، محمود جاسم، ابن خالویه و جهوده فی اللغة، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ ناصف، علی نجدی، مقدمه بر الحجة فی علل القراءات السبع (نک: همو، ابوعلی فارسی)؛ یاقعی، عبدالله بن اسعد، مرآة الجنان، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۸ق؛ یاقوت، ادبای، یمانی، عبدالباقی بن عبدالمجید، اشارة التبعین، به کوشش عبدالمجید دیاب، ریاض، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ نیز:

Fleisch, H., *Traité de philologie arabe*, Beirut, 1961; id., "Esquisse d'un historique de la grammaire arabe", *Arabica*, Leiden, 1957, vol. IV; GAL, S; GAS.

عنایت الله فاتحی نژاد

**ابوعلی فارمدی**، فضل بن محمد بن علی (۴۰۷ - ۴۷۷ق/ ۱۰۱۶ - ۱۰۸۴م)، از عارفان و واعظان نامبردار طوس. چون زادگاه او فارمد از روستاهای طوس بود، نسبت فارمدی یافت (سمعانی، ۱۲۴/۱۰؛ یاقوت، ۸۳۹/۳).

ابوعلی از کودکی در طوس به فراگیری دانش پرداخت (صریفی، ۶۲۸) و در آغاز جوانی به نیشابور رفت و در مدرسه سزاجان به تحصیل ادامه داد. در همین ایام ابوسعید ابوالخیر به نیشابور آمد. ابوعلی با او آشنا شد و از اقوال و احوال وی بهره‌ها برد (محمدبن‌منور، ۱۲۸-۱۲۹؛ سدیدالدین محمد، ۲۳۱). سپس به مدرسه قشیریه رفت و زیر نظر ابوالقاسم قشیری رهرو راه تصوف گردید و مورد عنایت خاص قشیری واقع شد (صریفی، همانجا) و در همان حال به توصیه قشیری در نیشابور به تحصیل علوم رسمی رایج پرداخت (محمدبن‌منور، ۱۲۹). او در این دوران در مجالس درس استادان حدیث و کلام همچون عبدالقاهر بغدادی، ابوحسان مزکی، ابوحامد غزالی، ابوبکر مفید، ابوعثمان صابونی، ابوعبدالله ابن‌باکویه، ابن‌مسرور و دیگران حاضر می‌شد (صریفی، ۶۲۹؛ سمعانی، ۱۲۵/۱۰؛ سیکی، ۳۰۴/۵، ۸۹/۴).

فارمدی پس از چند سال به طوس بازگشت و نزد ابوالقاسم کرکانی که از پیشوایان و راهبران طریقت بود، به تکمیل مراحل سلوک پرداخت و گاهی نیز به اشاره استاد به مینه نزد ابوسعید ابوالخیر می‌رفت. در همین احوال، کرکانی دختر خود را به ازدواج ابوعلی درآورد و به او اجازه مجلس‌گویی و ارشاد داد (هجویری، ۲۱۱؛ صریفی، ۶۲۸-۶۲۹؛ محمدبن‌منور، ۱۳۰-۱۳۱، ۱۹۶). ابوعلی سپس به نیشابور بازگشت و مدتی در آنجا و چندی نیز در طوس، مرو و دیگر شهرها به مجلس‌گویی پرداخت (صریفی، ۶۲۹). زبان فصیح و شیرین و نکته‌گوییهای بدیع و دلنشین ابوعلی، مجلسهای او را رونقی خاص بخشیده بود و صوفیان دیگر و مشتاقان اینگونه مجالس از دور و نزدیک به دیدار وی می‌شتافتند (صریفی، سمعانی، همانجاها). حضور کسانی چون امام الحرمین در این مجالس (عطار، ۲۸۹)، خود گویای اهمیت گفتارهای فارمدی، حتی برای خواص بود و بزرگانی چون محمد غزالی و ابویعقوب همدانی (ه م) از حضور در همین مجلسها

۱۲۹۰ق/۱۸۷۳م؛ سمانی، عبدالکریم، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ سهروردی، عمر، عوارف المعارف، ترجمه ابومنصور عبدالمؤمن اصفهانی، به کوشش قاسم انصاری، تهران، ۱۳۶۴ش؛ سهروردی، یحیی، «آوازی جبرئیل»، مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، به کوشش حسین نصر، تهران، ۱۳۲۸ش؛ صریفی، ابراهیم، تاریخ نیشابور (منتخب السیاق عبدالغافر فارسی)، به کوشش محمدکاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ق؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، تذکرة الاولیاء، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ عین القضاة همدانی، عبدالله، لولایح، به کوشش رحیم فرمندی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ غزالی، محمد، احیاء علوم الدین، بیروت، دارالاندوة الجدیدة؛ همو، کیبای سعادت، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، ۱۳۶۱ش؛ محمدبن منور، اسرار التوحید، به کوشش ذبیح الله صفا، تهران، ۱۳۶۱ش؛ هجویری، علی، کشف المحجوب، به کوشش و.آ. زورکوفسکی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ یاقوت، بلدان.

ناصر گذشته

### ابوعلی قالی، نک: قالی.

ابوعلی قلندر یانی پتی، شرف الدین (د ۷۲۴ق/۱۳۲۴م)، از صوفیان و شاعران هند، جعل کتابهایی به نام او و نبودن منابع اولیه، باعث شده است که اطلاعات درست از احوال او اندک باشد و افسانه‌هایی درباره او ساخته شود (نک: پنج گنج خسروی، ۲ - ۲۷).

مادر او بی بی حافظه جمال، خواهرشاه محمد کرمانی، از بزرگان صوفیه است و پدر او سالار فخرالدین از بازماندگان ابوحنیفه (هم). سالار فخرالدین در ۶۰۰ ق از کرمان به پانی پت (شهری در ایالت پنجاب هندوستان) رفت و ابوعلی همانجا به دنیا آمد. ابوعلی پس از آموختن مقدمات و حفظ قرآن مجید در زادگاه خود، برای تحصیلات بیشتر رهسپار دهلی شد و نزد سراج الدین مکی، نجم الدین دمشقی، معین الدین عمران، رکن الدین سامانی و دیگران دانشهای متداول را فراگرفت (احمد علی، ۱۷۵ - ۱۷۷). مدتی در مدرسه‌ها و مسجد‌های دهلی به تدریس و ارشاد پرداخت تا اینکه در نتیجه سیر و سلوک و ریاضت‌های سخت تغییر احوال یافت، تدریس را ترک کرد و کتاب‌ها را در آب انداخت و به سیر در آفاق و سفر در بلاد عرب و عجم پرداخت (همو، ۱۷۸ - ۱۷۹). گفته‌اند که وی در روم با شمس تبریزی و جلال الدین محمد مولوی ملاقات کرد (رازی، ۳۵۱/۱ - ۳۵۲؛ علامی، ۱۷۲/۳). ظاهراً سفر وی پیش از ۶۴۵ ق انجام گرفته است، زیرا شمس تبریزی در آن سال کشته شده است (جامی، ۴۶۹).

سلسله نسبت او به درستی معلوم نیست. برخی گفته‌اند که او به طریق اویسی از حضرت رسول اکرم (ص) کسب فیض کرده بود (احمد علی، ۱۸۰) و نسبت او به خواجه قطب الدین بختیار کاکای و نظام الدین اولیا صحت ندارد (دهلوی، ۱۲۹). برخی او را مرید طریقه خاکساریه می‌دانند (میر طاهر، ۶ - ۷) که این نیز درست نیست، هرچند که نام ابوعلی در بعضی از رسایل مشایخ خاکساریه آمده است (چهاردهی، ۷۰).

از پادشاهان دهلی، علاء الدین محمد خلجی (حک ۶۹۵ - ۷۱۵ ق) و غیاث الدین تغلق (حک ۷۲۰ - ۷۲۵ ق) به ابوعلی ارادت داشتند (عقیف، ۲۸). یک بار یکی از عمال خلجی، درویشی از نزدیکان

ابوعلی را رنجانیده بود. درویش به ابوعلی تظلم کرد. ابوعلی رقعهای به علاء الدین نوشت و به وی هشدار داد که «... اگر او (عامل) را به سزا رسانیدی بهتر، والا به جای تو خواجه دیگری در دهلی نشانده خواهد شد» (هاشمی، ۷۶۳/۲). اقبال لاهوری که این واقعه را در یکی از مثنویهای خود بازگو کرده (ص ۲۶ - ۲۹)، هشدار ابوعلی را به شاه خلجی نمونه محکمی از «خودی» دانسته است. امیر خسرو دهلوی نیز از جانب شاه خلجی به خدمت ابوعلی رسیده بود (هاشمی، ۷۶۱/۲).

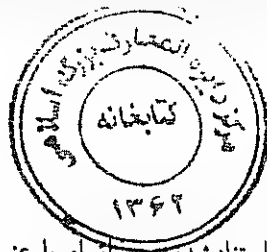
ابوعلی درویشی مجذوب بود و به سبب آزادی از قیود و تعلقات، به قلندر شهرت یافته بود. گفته‌اند که وی ۳۰ سال طعام نخورد (حسینی، ۱۵۸). موهای سر و روی او دراز شده بود و کسی جرأت نمی‌کرد او را به کوتاه کردن آن وادارد. مولانا ضیاء الدین سنّامی که در شریعت بنیاد سخنگیر بود و یک بار شیخ نظام الدین اولیا را به خاطر سماع سرزنش کرده بود (دهلوی، ۱۰۹)، مقراضی برداشت و محاسن ابوعلی را در دست گرفت و شوارب او را کوتاه کرد. ابوعلی پس از آن همیشه محاسن خود را می‌بوسید و می‌گفت که این در راه شریعت محمدی گرفته شد (همو، ۱۲۹). ابوعلی در نزدیکی کرنال (در ایالت پنجاب هند) در گذشت و همانجا به خاک سپرده شد. بعداً پیکرش را به پانی پت منتقل کردند و امروزه مردم هر دو مدفن او را احترام می‌گذارند و مراسم تجلیل (عُرس) برپا می‌کنند (نک: سرور، ۳۲۸/۱).

آثار: مجموعه اشعار فارسی او با عنوان کلام قلندری در حیدرآباد دکن در یک جلد انتشار یافته و پس از آن چندین بار در هند و پاکستان و ایران جداگانه منتشر شده است:

۱. «غزلیات»، در نسخه چاپ حیدرآباد ۵۵ غزل و در نسخه چاپ تهران ۸۹ غزل آمده است. اما با اطمینان نمی‌توان گفت که تمامی غزل‌ها سروده او باشد، زیرا در برخی از آنها تقلید از شعر حافظ دیده می‌شود (قس: غزل دوم در نسخه دیوان بوعلی، چ تهران). نسخه‌ای خطی از دیوان وی در موزه بریتانیا موجود است و تاریخ کتابت آن ۷۲۵ ق ذکر شده است (منزوی، خطی، ۲۳۷۸/۳) که به احتمال قوی اشتباه است و با تاریخ وفات ابوعلی که به روایتی ۷۲۵ ق نیز گفته‌اند، خلط شده است. محمد شاه دین قریشی قادری سروری ۸۶ غزل او را به نظم پنجابی ترجمه کرده که در ۱۹۶۱م در لاهور به چاپ رسیده است. عطا محمد عطا نظامی و شیخ حبیب الله مظهر نظامی مشترکاً شرحی بر غزلیات او به اردو نوشته‌اند که با عنوان مفتاح الغیب در ۱۳۵۱ق در سیالکوٹ پاکستان منتشر شده است.

۲. «رباعیات»، در نسخه چاپ تهران ۱۴ رباعی آمده است. علاوه بر آن برخی رباعیات دیگر از او در تذکرة‌های شعرا ضبط شده است (هاشمی، ۷۶۳/۲). عبدالغفور قادری نقشبندی رباعیات او را با عنوان نمره قلندر به نظم اردو و پنجابی برگردانده که در لاهور چاپ شده است.

۳. «مثنویات». ۳ مثنوی کوتاه به ابوعلی منسوب است که هر ۳ چاپ شده است. معروف‌ترین آنها گل و بلبل است که تقلیدی از مثنوی



از او با عنوان «سیدنا» یاد می‌کرده است، چه به گفته وی، ابوعلی رودباری از شریعت به طریقت رسیده و او خود از حقیقت به شریعت دست یافته است (ابن کربلایی، ۳۵۰/۲؛ انصاری، ۳۸۲ - ۳۸۳). سلسله نسب طریقتی ابوعلی کاتب با ۴ واسطه (ابوعلی رودباری، ابوالقاسم جنید بغدادی، سری سقطی و معروف کرخی) به امام رضا (ع) می‌رسد (علاء الدوله، همانجا؛ دولتشاه، ۱۴۷ - ۱۴۸).

سلمی (ص ۵۰۵)، انصاری (ص ۲۰۰) و مبینی (۲۸۶/۳) از مصاحبت ابوعثمان مغربی با ابوعلی کاتب سخن گفته‌اند، اما منابع متأخر، ابوعثمان را مرید و جانشین وی دانسته‌اند (علاء الدوله، فصیح، دولتشاه، همانجاها). ابوعلی کاتب با برخی از مشایخ زمان خویش مانند ابوبکر مصری، سعید بن سلام مغربی و ابوسعید خراز مصاحبت داشته و بخشی از سخنان خراز را نقل کرده است (سلمی، ۲۲۴، ۴۰۱؛ قشیری، ۳۲؛ انصاری، ۳۸۲؛ ابن ملقن، ۲۳۷). به ابوعلی کراماتی نیز نسبت داده‌اند که حاکی از اعتقاد مردم به اوست (انصاری، ۳۸۳؛ جامی، ۲۰۳؛ ابن کربلایی، ۳۴۸/۲ - ۳۴۹).

از ابوعلی کاتب اثری برجای نمانده است، اما سخنان وی درباره موضوعات عمده عرفانی از قبیل صبر، فقر و غنا در کتابهای تذکره و طبقات صوفیه به صورت پراکنده، آمده است (نک: سراج، ۲۰۶؛ سلمی، ۴۰۱ - ۴۰۳؛ ابونعیم، ۳۶۰/۱۰؛ ابن ملقن، ۵۷ - ۵۸). نام ابوعلی در زمرة مشایخ فرقة نعمت‌اللهیه آمده است (نک: کرمانی، ۵۵؛ واعظی، ۲۹۳).

مأخذ: ابن ملقن، عمر، طبقات الاولیاء، به کوشش نورالدین شریه، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ ابن کربلایی، حافظ حسین، روایات الجنان و جنات الجنان، به کوشش جعفر سلطان القرانی، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، حلیة الاولیاء، مصر، ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۸م؛ انصاری هروی، خواجه عبدالله، طبقات الصوفیه، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ پارسای بخارایی، محمد، قدسیه، به کوشش احمد طاهری عراقی، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ جامی، عبدالرحمن، نفحات الانس، به کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ دولتشاه سمرقندی، تذکرة الشعراء، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ سراج طوسی، عبدالله، آلمع فی التصوف، به کوشش رولند آلن نیکلسون، لیدن، ۱۹۱۴م؛ سلمی، محمد، طبقات الصوفیه، به کوشش یوهانس پدرس، لیدن، ۱۹۶۰م؛ علاء الدوله سمنانی، احمد، مصنفات فارسی، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ فصیح خوانی، احمد، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۲۰ ش؛ قشیری، عبدالکریم، الرسالة القشیریة، قاهره، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۵۹م؛ کرمانی، عبدالرزاق، «تذکره در مناقب حضرت شاه نعمت الله ولی»، مجموعه در ترجمه احوال شاه نعمت الله ولی کرمانی، به کوشش زان اوین، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ مبینی، رشیدالدین، کشف الاسرار و عده الابرار، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ واعظی، عبدالعزیز، «رساله در سیر حضرت شاه نعمت الله ولی»، مجموعه در ترجمه احوال... (نک: هم) عباس مصلائی پور کرمانی).

مولوی است و در آن به برخی از ابیات مثنوی و آثار عطار استناد شده است. هیچ‌یک از نسخه‌های خطی این مثنوی که تاریخ کتابت دارند، از سده ۱۲ ق فراتر نمی‌روند (منزوی، همان، ۳۱۲۵/۴ - ۳۱۲۶، خطی مشترک، ۳۸۴/۷ - ۳۸۷). ظهور احمدخان این مثنوی را به اردو ترجمه کرده که در ۱۳۲۶ ق در لکهنو چاپ شده است. ترجمه‌های دیگر به اردو به قلم عبدالغفور خان قیس چشتی (ج لاهور) و محمد مسلم احمد نظامی است (ج دهلی). ترجمه عبدالحمید ملیح آبادی (حمید) ظاهراً هنوز به چاپ نرسیده است (اختر راهی، ۳۱۱، ۴۲۱، ۴۲۲). ترجمه‌ای به اردو با عنوان کنزالاسرار، در ۱۳۶۳ ق در دهلی به چاپ رسیده که مترجم آن معلوم نیست. محمدشاه دین قادری این مثنوی را به نظم پنجابی برگردانده که در ۱۳۷۷ ق در لاهور منتشر شده است. تنها اثر مثنوی و چاپ نشده ابوعلی مجموعه نامه‌های عرفانی اوست (مکتوبات) که خطاب به اختیارالدین نوشته شده است (دهلوی، همانجا). نسخه دانشگاه پنجاب لاهور مشتمل بر ۱۱۲ نامه است، اما نسخه کتابخانه گنج بخش ۳۶ نامه دارد (تفهیمی، «نثر متصرفانه...»، ۹۵؛ منزوی، همان، ۱۹۸۱/۳).

به نام ابوعلی چندین اثر ساخته و پرداخته شده است، از جمله: حکم‌نامه و رساله حقایق کلمه طیبه که قطعاً هیچ کدام از او نیست (دهلوی، همانجا؛ تفهیمی، «نقد بر رساله...»، ۱۳۰).

شعر گفتن ابوعلی مسلم است و با غیاث‌الدین تغلق و امیر خسرو دهلوی اشعاری رد و بدل می‌کرده است (هاشمی، ۷۶۲/۲ - ۷۶۳). او در پدید آمدن شعر اردو نیز سهمی دارد. همچنین چند دوبیتی به زبان هندی از او در دست است (احمدعلی، ۱۸۱؛ شیرانی، ۲۴۹/۱).

مأخذ: احمدعلی، قصر عارفان، به کوشش محمداقار، لاهور، ۱۹۶۵م؛ اختر راهی، ترجمه متون فارسی به زبانهای پاکستانی، اسلام آباد، ۱۳۶۵ ش؛ اقبال لاهوری، محمد، اسرار خودی، لاهور، ۱۹۴۰م؛ پنج گنج خسروی، لکهنو، ۱۹۱۶م؛ تفهیمی، ساجدالله، «نقد بر رساله حکم‌نامه»، دانش، اسلام آباد، ۱۳۶۹ ش، ش ۲۳، هم، «نثر متصرفانه فارسی در شبه قاره»، وحید، تهران، ۱۳۵۸ ش، ش ۲۶ و ۲۶۱؛ جامی، عبدالرحمن بن احمد، نفحات الانس، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ چهاردهی، نورالدین، اسرار فرق خاکسار، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ حسینی، محمداکبر، جوامع الکلم، به کوشش حافظ محمد حامد صدیقی، عثمان گنج، مطبع انتظامی پریس؛ دهلوی، عبدالحق، اخبار الاخیار، سکر، فاروق اکیدمی؛ رازی، امین احمد، مفت اقلید، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ سرور لاهوری، غلام، خزینة الاصفیاء، لکهنو، ۱۸۷۳م؛ شیرانی، محمود، مقالات، لاهور، ۱۹۸۷م؛ عقیف، شمس سراج، تاریخ نیروزشاهی، کلکته، ۱۸۹۰م؛ علامی، ابوالفضل، آیین اکبری، دهلی، ۱۲۷۲ ق؛ منزوی، خطی؛ هم، خطی مشترک؛ میرطاهر، مقدمه بر دیوان سید شرف‌الدین ابوعلی قلندر، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ هاشمی، احمدعلی خان سندیلوی، مخزن الغرائب، لاهور، ۱۹۷۰م.

عارف نوشاهی

**ابوعلی کاتب.** ابوعلی حسن بن احمد کاتب مصری (دس از ۳۴۰ ق / ۹۵۱م)، از مشایخ بزرگ صوفیه مصر و از عرفای سلسله معروفیه. تاریخ و محل ولادت ابوعلی دانسته نیست و از جزئیات زندگی و نحوه سیر و سلوک او اطلاعی به دست نیامده است، جز آنکه وی مرید و جانشین ابوعلی رودباری (م ه) بوده (علاء الدوله، ۳۴۹؛ پارسای بخارایی، ۱۰؛ فصیح، ۱/ (۲) ۳۱۹؛ دولتشاه، ۱۴۷) و همواره

أَبُو عَلِيٍّ مُحَمَّدِ بْنِ إِيَّاسٍ، نك: آل الياس.

أَبُو عَلِيٍّ مُحَمَّدِ بْنِ هَمَّامٍ، نك: ابن همام اسكافي.

أَبُو عَلِيٍّ مَرْوَزِي، ابوعلی بن حسین، شاعر پارسی‌گوی اواخر سده ۶ و اوایل سده ۷ ق / ۱۲ - ۱۳م و ستایشگر سلطان علاء‌الدین

محمد خوارزمشاه (حک ۵۹۶-۶۱۷ ق). از زندگی و احوال وی آگاهی اندکی در دست است. از نسبت «مروزی» چنین برمی آید که اهل مرو بوده است. یگانه منبعی که از زندگی او سخن گفته، تذکره لباب‌الالباب عوفی است و آنچه از احوال او در منابع دیگر آمده، از همین منبع گرفته شده است. از اشاره عوفی (۳۳۹/۲) به مصاحبت خود با ابوعلی در نیشابور، چنین برمی آید که وی مدتی نیز در این شهر می زیسته است (نیز نک: اوحدی بلیانی، ۳۸/۱؛ هدایت، ۲۰۶/۱؛ صفا، ۸۴۴/۲). با توجه به سال وفات عوفی (بعد از ۶۳۰ ق) به نظر می آید که وی تا اوایل سده ۷ ق زنده بوده است.

از آثار ابوعلی مروزی دو قصیده یکی مشتمل بر ۲۸ بیت در مدح سلطان محمد خوارزمشاه و دیگری شامل ۲۰ بیت در وصف بهار و مدح یکی از بزرگان در دست است که توانایی شاعر را در آوردن وصفهای زیبا و تشبیهات بدیع نشان می دهد (نک: عوفی، ۳۴۰/۲ - ۳۴۴). از این شاعر چند رباعی عاشقانه نیز باقی مانده است (همو، ۳۴۴/۲ - ۳۴۵). از گفته عوفی (۳۴۴/۲) که گوید: «سید را اشعار آبدار بسیار است»، چنین برمی آید که آثار منظوم او پیش از اینها بوده است.

ماخذ: اوحدی بلیانی، محمد بن معین الدین، عرفات العاشقین، نسخه خطی کتابخانه ملک، ش ۵۳۲۴؛ صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۶؛ عوفی، محمد، لباب‌الالباب، به کوشش ادوارد براون، لندن، ۱۹۰۳؛ هدایت، رضا قلیخان، مجمع الفصحی، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۶۶؛ ش.

سیدین غلامیان

**ابوعلی مسکویه**، احمد بن محمد رازی (د ۴۲۱ ق/۱۰۳۰ م)، مورخ، فیلسوف، پزشک و ادیب پرآوازه ایرانی.

عنوان پارسی او اصلاً مسکویه و معرب آن مسکویه است و یکی از توابع ری نیز همین نام را داشته است (نک: یاقوت، بلدان، ۵۴۳/۴؛ قس: طبری، ۳۹۲/۸). وی در برخی آثار خویش از نام و نسب خود به شکل «احمد بن محمد مسکویه» یا «احمد بن یعقوب مسکویه» یاد کرده و این سبب اشتباه در نوشته های متأخران و گاه معاصرانش شده است (نک: تجارب، ج قاهره، ۳۱۰/۱، ۱۳۶/۲؛ ابوسلیمان، ۳۴۶؛ یاقوت، ادبا، ۵/۵؛ قس: بیرونی، ۸۳) که او را به خطا «ابن مسکویه» نوشته اند، یعنی «مسکویه» را عنوان پدر یا جد او دانسته اند. ابوعلی در مواضع متعددی از آثار دیگرش مانند العقل والمعقول، «الشوامل»، رسالة فی اللذات و الآلام و مقالة فی النفس والعقل، خود را «ابوعلی مسکویه» خوانده، یعنی مسکویه را عنوان خویش نوشته است. معاصران و دوستانش نیز، همچون ابوحیان توحیدی (نک: الامتاع، ۳۵/۱، ۱۳۶، جم، مثالب، ۱۸، ۲۲۸، ۳۰۶، الصداقة، ۷۷) و ابوبکر خوارزمی (ص ۱۶۱) و ثعلبی (یتیمه، ۱۵۹/۳، تتمه، ۹۶/۱)، «مسکویه» را عنوان وی دانسته اند.

از تاریخ تولد ابوعلی مسکویه اطلاعی در دست نیست. اما از آنجا که او خود در تجارب الامم (ج قاهره، ۱۳۶/۲، ۱۳۷) به «طول مصاحبت و کثرت مجالسات» خود با ابومحمد مهلبی، وزیر معزالدوله بویه (وزارت: ۳۳۹ - ۳۵۲ ق) اشاره کرده، یادآور می شود که یکی از

منابع او در وقایع سال ۳۴۰ ق به بعد، اطلاعات شفاهی مهلبی از وقایع روزگار وزارتش بوده است و در جای دیگر (همان، ۱۴۶/۲)، ذیل وقایع مربوط به مهلبی در ۳۴۱ ق، خود را مصاحب وزیر در همان تاریخ می شمارد - و البته بعید است که در آن تاریخ سن او کمتر از ۲۰ سال بوده باشد - می بایست در حوالی سال ۳۲۰ ق زاده شده باشد. بنابراین، با توجه به تاریخ درگذشت او در ۴۲۰ ق (قفطی، ۳۳۲) یا صفر ۴۲۱ (یاقوت، همانجا)، می بایست حدود یک سده زیسته باشد. یاقوت (همان، ۱۰/۵) مسکویه را مجوسی نومسلمان خوانده است، اما با توجه به نام پدرش - محمد - بعید است که ابوعلی خود مسلمان زاده نشده باشد. خاصه آنکه در هیچ منبع دیگری این معنی یاد نشده است (نک: بدوی، ۱۵). به هر حال بسیاری از نویسندگان متأخرتر، ابوعلی مسکویه را شیعه مذهب دانسته و بر تشیع او استدلال کرده اند (مدرس، ۲۰۷/۸، به نقل از روائع میرداماد؛ شوشتری، ۱۸۹/۲؛ خوانساری، ۲۵۴/۱ - ۲۵۷؛ آقابزرگ، طبقات، ۲۸).

از دوران رشد ابوعلی اطلاع چندانی در دست نیست، اما چنین می نماید که زندگی آرامی نداشته است. وی روش پدر و مادر را در تربیت خود نکویده است. گویا پدرش او را به خواندن و روایت اشعار جاهلی عرب وامی داشته و او خود در آغاز جوانی به خوشگذرانی مشغول بوده و سپس به تهذیب نفس پرداخته و کامیاب شده است (ابوعلی، تهذیب، ۴۹ - ۵۰).

مسکویه با وزیران و امیران آل بویه در امور دیوانی، از گنجوری کتابخانه ها و گنجوری مالی تا مصاحبت و ندیمی و رسالت و داد و ستد در زمینه علوم و ادب، پیوندی استوار داشته و از همین رو، عمده سالهای عمر خویش را در شهرهای مختلف از جمله ری، بغداد، شیراز و اصفهان گذرانده است. بی گمان طلب علم نیز در این جابه جاییها دخیل بوده است.

مسکویه اصلاً از ری بود (نک: خوانساری، ۲۵۴/۱) و شاید بتوان گفت که حدود دو دهه نخستین عمر خود را (۳۲۰ - ۳۴۰ ق) در ری زیسته است. سپس به بویهیان بغداد پیوست و حدود ۱۲ سال مصاحب و ندیم خاص ابومحمد مهلبی، وزیر معزالدوله بود (ابوعلی، تجارب، ج قاهره، ۱۲۴/۲؛ ابوسلیمان، ۳۴۶ - ۳۴۷). آنگاه ۷ سال (۳۵۳ - ۳۶۰ ق) در خدمت و مصاحبت ابوالفضل ابن عمید، وزیر رکن الدولة بویهی زیست و خازن کتابخانه او در ری بود (ابوعلی، همان، ۲۷۶/۲؛ ابوسلیمان، ۳۴۷). از آن پس ظاهراً به خدمت ابوالفتح ابن عمید، وزیر رکن الدولة و مؤید الدولة پیوست و چون ابوالفتح به قتل رسید، مسکویه از خدمت به صاحب بن عباد، وزیر جدید مؤید الدولة سرباز زد (ثعلبی، تتمه، همانجا). سابقه تیرگی روابط و رقابت میان مسکویه و صاحب بن عباد را در برخورد غیر دوستانه ای که در مجلس ابن عمید و در حضور مؤیدالدوله - که با صاحب به ری آمده بود - گذشته و ابوحیان آن را نقل کرده است، می توان دید (مثالب، ۳۰۶). مسکویه حتی پس از مرگ صاحب بن عباد نیز دل از او پاک نداشت و در شعر خود او را نکویده



است (ثعالبی، همان، ۱۰۰/۱).

ابوعلی سپس در شیراز به عضدالدوله، سلطان بزرگ آل بویه، پیوست و در زمره ندیمان و رسولان او درآمد و خازن کتابخانه و بیت المال وی شد و تا عضدالدوله درگذشت، بر همین شغل بود (ابوسلیمان، همانجا؛ امین، ۱۵۹/۳). همه مصنفات زمان در کتابخانه او گرد آمده بود (مقدسی، ۴۴۹). او خود نیز به گنجوری مالی برای عضدالدوله اشاره‌ای کرده و تجارب الامم را به نام او نوشته و در مقدمه آن خود را از کارگزاران ویژه او خوانده است (چ تهران، ۵۱/۱ - ۵۳). عضدالدوله در سرای خود جایی را که نزدیک خویش بود، به انجمن حکیمان و فیلسوفان اختصاص داد تا به گفت‌وگوهای علمی پردازند (همان، چ قاهره، ۴۰۸/۲). او خود نیز از اعضای برجسته آن انجمن بود.

چون صنم‌الدوله جانشین پدرش عضدالدوله شد، مسکویه با او پیوندی نزدیک یافت (ابوسلیمان، همانجا) و در مجالس علمی و فرهنگی ابن سعدان، وزیر صنم‌الدوله حاضر می‌شد. در این مجالس کسانی همچون ابن زرعه، ابن خمار، ابن سمح، قومسی، نظیف رومی، یحیی بن عدی و عیسی بن علی شرکت می‌کردند (ابوحیان، الامتاع، ۳۲۱/۱، الصداقة، ۷۷). به گفته ابوسلیمان (ص ۳۴۷)، ابوعلی پس از صنم‌الدوله، همچنان در خدمت بزرگان دیگر دربار ری بود. به گفته امین (همانجا) وی در آغاز کار با گروهی از دانشمندان از جمله ابن سینا و بیرونی در خدمت خوارزمشاه بود و در آنجا از پیوستن به سلطان محمود که آن گروه را از خوارزمشاه طلب کرده بود، خودداری کرد، اما ظاهراً این سخن در حدیك داستان است (نک: ه، د، ابن سینا).

ابوعلی روزهای آخر عمر را در اصفهان گذراند و در همان شهر چشم از جهان فرو بست و همانجا مدفون شد. محل قبر او را محله خواجو نوشته‌اند (خوانساری، ۲۵۷/۱)، اما قمی (سفینه، ۵۴۰/۲، الکنی، ۴۰۹/۱) مرقد او را درب جناب یا درب جناب (دروازه حسن آباد کنونی) و مدرس (۲۰۸/۸) تخت پولاد آورده است. استادان و شاگردان: استادان ابوعلی به درستی شناخته نیستند. چنانکه خود در تهذیب (ص ۴۹ - ۵۰) گوید: در جوانی به تشویق پدر به ادب و شعر روی آوردم. در جای دیگر از خواندن *استطالة الفهم* جاحظ یاد کرده است (نک: جاویدان خرد، ۵) که در آن از وجود *جاویدان خرد* هوشنگ شاه آگاه گردید. به گفته ابوحیان (الامتاع، ۳۵/۱)، مسکویه در آغاز کار، سخت در اندیشه کیمیگری بود و آن را نزد ابوطیب کیمیایی رازی می‌آموخت. نیز فریفته کتابهای محمد بن زکریای رازی و جسابرین حیان بود. به تاریخ هم توجه داشت و تاریخ طبری را نزد ابن کامل (ه) که از مصاحبان محمد بن جریر طبری بود، خواند (ابوعلی، تجارب، چ قاهره، ۱۸۴/۲) و علوم اوایل (دانش یونان) را نزد ابن خمار آموخت. وی در این علوم، به ویژه در منطق و پزشکی، دستی قوی داشت، چنانکه او را بقراط دوم گفته‌اند (بدوی،

۱۵-۱۶). به گفته ابوحیان (همان، ۳۷/۱) اکثر اعضای انجمن ابن سعدان که مسکویه یکی از آنان بوده است، از مجلس ابن عدی برخاسته‌اند. گذشته از این، چنین می‌نماید که او از طریق دوستی با اعضای انجمنهای علمی عصر و آمیزش با وزیران دانشمندی همچون ابوالفضل ابن عمید و برخورداری از کتابخانه‌های بزرگ آنان، دانش بسیاری اندوخته بود. خود نیز حلقه‌ها و مجالسی داشته که در آنها به تدریس می‌نشسته است. ابوسلیمان (ص ۳۴۷) ضمن برشمردن آثار او گوید که این آثار در نشستهای تدریس نزد او، خوانده می‌شد.

برخی مسکویه را از استادان ابوحیان شمرده و کتاب *الهومال* و *الشوامل* را که پاسخ مسکویه به پرسشهای ابوحیان است، دلیلی بر این مدعا گرفته‌اند (حوفی، ۳۱/۱). اگر چنین باشد، رساله *فی مائیه العدل* یا *مقالة فی مائیه الکیما* را نیز باید بر *الهومال* و *الشوامل* و دلایل دیگر شاگردی ابوحیان افزود، زیرا مسکویه این دو اثر را نیز در پاسخ پرسشهای ابوحیان نوشته است. لحن شاگردانه ابوحیان در مقدمه «*الهومال*» که مسکویه در مقدمه «*الشوامل*» خود به آنها اشاره می‌کند، نیز به این نظر نیرو می‌بخشد.

معاصران وی: ابوعلی با حکیمان، دانشمندان و ادیبان عصر خویش داد و ستد علمی و پیوند مهر و کین داشته است. از آن میان، ابوسلیمان سجستانی (د پس از ۳۹۱ ق)، مسکویه را از اعیان زمان دانسته و او را بسی ارج نهاده است. وی در *صوان الحکمة* که آن را در حیات مسکویه و در باره مردان علم و حکمت نوشته، از آنچه در باب مسکویه در حد گنجایش آن کتاب ذکر کرده، خشنود نبوده و وعده داده است تا رساله‌ای جداگانه که بتواند همه «شنیده‌ها و دیده‌های خود را در سیرت نیکو و اخلاق پاک» مسکویه در برگیرد، پردازد (ص ۳۴۶ - ۳۴۷).

رفتار ابوحیان توحیدی با مسکویه، همچون با دیگر دوستان فرزانه‌اش، ضد و نقیض بود: گاه خشنود و ستاینده، گاه ناخشنود و نکوهنده. گاه مسکویه را به بخل و دورویی با خویشان (مثالب، ۱۸ - ۱۹)، گنگی، تک‌روی، سود نبردن از فرصت حضور ابوسلیمان در ری و کوشش در راه باطل دست یافتن به کیمیا، شیفتگی به نوشته‌های محمد بن زکریای رازی و به هدر دادن روزهای عمر، سود نبردن از اقامت ۵ ساله ابوالحسن عامری در ری و نهادن وقت و توان دل در خدمت سلطان و بخل به دانگ و قیراط و تکه نان و جامه کهنه، متهم می‌کند و در عین حال شعر او را به زیبایی و لفظ او را به پاکیزگی می‌ستاید (الامتاع، ۳۵/۱ - ۳۶، قس: ۱۳۶/۱، ۳۹/۲، مثالب، ۱۸، ۲۲۸) و گاه ۱۷۵ مسأله از مسائل بفرنج فلسفی، علمی و ادبی خود را در رساله‌هایی گرد می‌آورد و برای مسکویه می‌فرستد و پاسخ آنها را فروتنانه و شاگردانه و با ستایش آگاهانه، از او می‌خواهد و او را «گنجینه دانشهای شگفت و اسرار حکمت» می‌خواند (برای نمونه، نک: «*الهومال*»، ۳۱۵، قس: *المقاسبات*، ۳۸۷، تعلیق ابوحیان در پایان نقل «عهد» مسکویه، نک: بخش آثار یافت نشده در همین مقاله)، ولی

مسکویه در برابر کزخوییها و بدگویهای او با وی سخن به شکیبایی و مهر و همدردی می‌گوید (نک: «الشوالم»، ۱ - ۳).

ابوبکر خوارزمی نیز از دیگر نزدیکان ابوعلی بود (نک: ابوبکر، ۱۶۱). اما بدیع‌الزمان همدانی که با معاصران وی، از جمله ابوبکر خوارزمی، سر خصومت داشته (باقوت، ادبا، ۱۶۶/۲)، ابوعلی را آماج حملات خود قرار نداده و حتی در برابر او سر تعظیم فرود آورده است. میان او و ابوعلی دوستی بود و سپس تیرگی پیش آمد. بدیع‌الزمان رساله‌ای پرداخت و در آن بیتهایی سرود که سراسر فروتنی و پوزش بود. نامه وی و پاسخ ابوعلی عمق دوستی آن دو را نشان می‌دهد (همان، ۱۱/۵ - ۱۷).

معاصر دیگر مسکویه که در نیمه دوم عمرش با وی مصاحبت داشته، ابن سیناست. هنگامی که ابن سینا زاده شد، مسکویه ۵۰ ساله بود. ابن سینای جوان مسأله‌ای با مسکویه مطرح کرد. چون او را دیر فهم یافت، به گفته خود، او را رها کرد (قفطی، ۳۳۲). روایت دیگری از بیهقی (تتمه، ۲۷ - ۲۹، تاریخ، ۴۴)، حاکی از آن است که ابن سینا بار دیگر با ابوعلی مسکویه روبه‌رو شد؛ در مجلسی که شاگردان ابوعلی مسکویه نیز حضور داشتند، ابن سینا گردویی به سوی مسکویه افکند و گفت: مساحت این گردو را معین کن. مسکویه نیز جزوه‌ای از نوشته خود را در اخلاق به سوی ابن سینا افکند و گفت: تو نخست اخلاق خود را اصلاح کن، تا من مساحت گردو را محاسبه کنم، زیرا تو به اصلاح اخلاق نیازمندتری، تا من به استخراج مساحت گردو.

آثار: نویسندگان متقدم و متأخر، آثار بسیاری شامل کتاب و رساله و قطعاتی از اشعار تازی و وصایا، از ابوعلی مسکویه برشمرده‌اند که فقط از شماری از آنها آگاهی داریم و برخی نیز به طور پراکنده در آثار دیگران نقل شده است. آثار شناخته شده ابوعلی مسکویه از این قرارند:

الف - چاپی: ۱. تجارب‌الامم، مشهورترین اثر تاریخی ابوعلی مسکویه که نسخ متعددی از آن در دست است و بخشهایی از آن چاپ شده است (نک: ه د، تجارب‌الامم). ۲. ترتیب السعادات و منازل العلوم. این کتاب با عنوان السعادة در مصر (۱۹۲۸م) و با عنوان ترتیب السعادات در تهران (۱۳۱۴ ق) در حاشیه مکارم الاخلاق طبرسی و در همان تاریخ در تهران به ضمیمه مبدأ و معاد ملاصدرا منتشر شده است. ۳. تهذیب الاخلاق (طهارة الاعراق)، در فلسفه اخلاق، که چندبار در هند، قاهره، استانبول و بیروت منتشر شده (نک: ه د، تهذیب الاخلاق) و حاوی نظریات مسکویه در حکمت عملی است (نک: بخش اندیشه‌های فلسفی (در همین مقاله). ۴. جاویدان خرد (الحكمة الخالدة) که بر پایه جاویدان خرد منسوب به هوشنگ پیشدادی است. حسن بن سهل آن را به عربی ترجمه کرده و مسکویه آن را به اتمام رسانیده است. این اثر که به نام آداب العرب والفرس نیز شهرت دارد، در حکمتها و

اندرزهای ایرانیان، هندیان، یونانیان و تازیان است. مسکویه نام باستانی اثر را تغییر نداده است. متن عربی کتاب و ترجمه‌های کهن فارسی آن تاکنون چندبار منتشر شده است (نک: ه د، جاویدان خرد). ۵. چند رساله و نوشته کوتاه فلسفی که برخی از آنها در دمشق<sup>۱</sup>، قاهره و لیدن منتشر شده است. ۶. رساله فی دفع الغم من الموت (لماذا اخاف الموت). این رساله بخشی است از تهذیب الاخلاق مسکویه که مرن<sup>۲</sup> به نام ابن سینا ضمن مجموعه رسائل الشیخ الرئيس... منتشر کرد (لیدن، ۱۸۹۴م) و شیخو نیز ابتدا آن را بدون ذکر نام مؤلف در مجله المشرق به چاپ رساند و پس از آن در همان سال ضمن اشاره به اشتباه مرن از مسکویه به عنوان مؤلف این رساله یاد کرد (نک: شیخو، ۸۳۹ - ۸۴۴، ۹۶۰ - ۹۶۱، زریق، ۲۳۸ - ۲۳۹). متن موجود در تهذیب و متن این رساله یکسان است (نک: تهذیب، ۲۰۹ - ۲۱۷، قس: ابن سینا، ۳۳۹ - ۳۴۶). متن و ترجمه رساله مذکور در قم به سال ۱۳۲۷ ش منتشر شده است. ۷. الفوز الاصح، که مشتمل بر ۳ مسأله است. این کتاب چندبار منتشر شده است، از جمله در بیروت (۱۳۱۹ ق)، قاهره (۱۳۲۵ ق) و نیز همراه فوز السعادة، در تهران (۱۳۱۴ ق). ۸. فوز السعادة. به گفته آقابزرگ (الذریعة، ۱۶/۳۶۹)، فوز السعادة مجموعه مقالاتی است ابتکاری که در ظهر الفوز الاصح در ۱۳۱۴ ق به چاپ رسیده است. به گفته همدانی اثر غیر از ترتیب السعادات است (قس: خوانساری، ۱/۲۵۵). ۹. لغز قابس (لوح قابس). این اثر که در واقع بخشی است از جاویدان خرد، چندبار از جمله در مادرید (۱۷۹۳م)، پاریس (۱۸۷۳م) و الجزایر (۱۸۹۸م) به چاپ رسیده است. ۱۰. الهوامل والشوالم. «هوامل» مجموعه پرسشهای ابوحیان توحیدی، و «شوالم» پاسخهای مسکویه به این پرسشهاست. این کتاب در ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۱م به کوشش احمد امین و احمد صقر از روی نسخه منحصر به فرد (مورخ ۴۴۰ ق) در قاهره به چاپ رسیده است.

ب - خطی: ۱. رساله فی ذکر الحجر الا عظم، که ظاهرأ در کیمیاست. نسخه‌ای از آن در دانشگاه تهران موجود است (مرکزی، خطی، ۴/۹۸۲ - ۹۸۳). ۲. رساله فی الکیمیا. نسخه‌ای از آن در کتابخانه خصوصی اصغر مهدوی معرفی شده است (همان، ۱۵۳/۲). ۳. رساله فی مائیه العدل. عنوان کامل آن در تنها نسخه موجود که در کتابخانه آستان قدس نگهداری می‌شود (نک: آستان، ۱۷۳/۱۳)، چنین است: رساله الشیخ ابی علی احمد بن یعقوب مسکویه الی علی بن محمد ابی حیان الصوفی فی مائیه العدل. ۴. کتاب الاشربة، در داروشناسی. گزیده‌ای از آن در کتابخانه صائب آنکارا موجود است (نک: ششن، ۳۵۸؛ GAS، 336/III). ۵. کتاب فی ترکیب الباجات من الاطعمة (کتاب الطبیخ). نسخه‌ای از این اثر در کتابخانه احمد ثالث استانبول در دست است (ششن، GAS، همانجاها). ۶. الكنز الکبیر، در کیمیا. نسخه‌ای از آن

1. Arkoun, M., "Deux Epîtres de Miskawayh", Bulletin d'études orientales, Damas, 1961 - 1962, vol. XVII.

2. Mehren

خوانده‌اند و این «چیز» هم به توضیح او، توحید و لزوم به کار بستن احکام عدل و اقامه سیاست‌های الهی بسته به زمان و شرایط است (الفوز، ۱۷ - ۱۸).

در حکمت نظری دو کتاب عمده از او یاد کرده‌اند: الفوز الاصغر و الفوز الاکبر. اثر اخیر در دست نیست و ظاهراً بر سامان الفوز الاصغر، ولی به تفصیل نوشته شده است. ابوسلیمان «دوفوز صغیر و کبیر» را در فهرست آثار ابوعلی آورده است (ص ۳۴۷).

اقبال لاهوری فلسفه مابعدالطبیعه مسکویه را از فلسفه فارابی منظم‌تر دانسته و در مسیر تاریخی فلسفه، به جای جنبه نوافلاطونی ابن سینا، از «خدمت اصیل مسکویه به فلسفه کشورش»، بر پایه همین الفوز الاصغر سخن گفته است (ص ۲۳).

بخش نخست الفوز الاصغر در ۱۰ فصل مربوط به اثبات صانع یا خداشناسی است. در فصل نخست، ابوعلی مسکویه اثبات آفریدگار را از سویی آسان و از سویی پس دشوار می‌داند؛ آشکار است، چون سخت می‌درخشد، نهان است، چون چشم خرد در برابرش از کار می‌افتد (ص ۱۱). در فصل دوم، سخن در این است که فلاسفه پیشین همگی در اثبات هستی آفریدگار کوشیده و در آن سخن گفته‌اند (ص ۱۷). در فصل سوم، هر جسم طبیعی - اعم از موجود یا در حال ایجاد - را دارای حرکتی می‌داند ویژه خود او، زیرا قوام جسم به صورت ویژه خود اوست و صورت ویژه‌اش مقوم ذات او و ذات او همان طبیعت اوست و طبیعتش مبدأ حرکت خاص او و همین است که او را به سوی تمامیت به حرکت وا می‌دارد. تمامیت هر چیز سازگار با خود اوست. هر متحرکی که به سوی تمامیت خود در حرکت است، حرکتش به سبب شوق است و آنچه به شوق می‌آید معلول مشوق خویش است. چون علت طبعاً مقدم بر معلول است، از این رو استدلال به حرکت، بهترین استدلال بر وجود آفریدگار است (ص ۲۰ - ۲۱). در فصل چهارم، مسکویه با این استدلال که هر جنبه‌ای به جنباننده‌ای نیازمند است و در نهایت جنباننده‌ای است که خود جنبنده نیست، به اثبات ذاتی بودن وجود برای آفریدگار می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد که مبدع نخستین، عدم‌پذیر نیست و وجود او واجب است (ص ۲۲ - ۲۳). فصل پنجم به اثبات یگانگی خدا اختصاص دارد (ص ۲۵). فصل ششم تا هشتم در نفی جسمانیت خدا و اثبات ازلیت اوست و اینکه خدا به روش سلبی و برهان خلف شناخته می‌شود، نه به روش ایجابی و برهان مستقیم، زیرا سخن نه از چیزی است که در اوست، بل از چیزی است که در او نیست (ص ۲۷ - ۳۱). فصل نهم در این است که نخستین وجود صادر از مبدأ عقل اول است که هم به گفته او عقل فعال نامیده می‌شود، باقی و تغییرناپذیر است، زیرا بی هیچ واسطه‌ای، فیض از خدا می‌گیرد. سپس نفس فلکی است که به واسطه عقل اول پدید آمده و از همین رو وجودش تمام نیست و برای آنکه به تمامیت خویش رسد، نیاز به حرکت دارد (ص ۳۲). در فصل دهم گوید: خداوند اشیا را آفرید، اما نه از چیزی. در این فصل سخن اسکندر

در کتابخانه بشیرآغا (GAS, IV/291) موجود است. ۷. ندیم الفرید (انس الفرید)، قندوزی حنفی (ص ۴۸۴ - ۴۸۵) احتجاج مأمون را در جریان ولیعهدی امام رضا (ع) از این اثر مسکویه نقل کرده است. امینی نیز بخشی از آن را آورده است (۲۱۲/۱). همچنین در کتاب مختصر فی الامثال والاشعار که در کتابخانه فاتح (ش ۵۲۹۷) نگهداری می‌شود، این احتجاج مورد استفاده قرار گرفته است (نک: مرکزی، میکروفیلمها، ۴۰۳/۱ - ۴۰۴).

ج - آثار یافت نشده: ۱. رساله‌ای به بدیع الزمان همدانی، به نظم و نثر که در پاسخ رساله اعتذار بدیع الزمان است (نک: یاقوت، ادبا، ۱۱/۵ - ۱۷). ۲. اشعار، ثعالبی (تتمه، ۹۶/۱ - ۱۰۰) و یاقوت (همان، ۷/۵ - ۱۷) نمونه‌هایی از شعر ابوعلی را نقل کرده‌اند. بیرونی هم بیتی از او آورده است (ص ۲۵۵). ۳. عهدنامه ابوعلی مسکویه با خود، که یاقوت (همان، ۱۷/۵ - ۱۹) آن را به عنوان «وصیت» او، و ابوحیان (المقاسبات، ۳۸۳ - ۳۸۷) به عنوان «عهد» آورده و آن را ستوده است. متن «عهد» در مقاسبات پیش از متنی است که یاقوت آورده است. ۴. «وصیت مسکویه»، سفارش مسکویه است به جویندگان حکمت. این «وصیت» در صوان الحکمة ابوسلیمان (ص ۳۴۷ - ۳۵۲) آمده است. ابوعلی در جاویدان خرد (ص ۲۸۵ - ۲۹۰) آن را در فصل حکمت حکمای اسلامی بدون ذکر نام خود آورده است.

از دیگر آثار وی کتاب الفوز الاکبر است که به دست نیامده است (برای دیگر آثار منسوب به وی، نک: امامی، ۲۸ - ۳۰).

اندیشه‌های فلسفی: ابوعلی در غالب زمینه‌های حکمت نظری و عملی به ویژه در فن تهذیب اخلاق به جد کوشیده و عمری دراز بر سر آن نهاده است. تا آنجا که برخی لقب «معلم سوم» به وی داده‌اند (نک: امین، ۱۵۸/۳). مسکویه حتی به تاریخ به عنوان آزمایشگاه فلسفه عملی خود می‌نگریست، چنانکه می‌توان او را پیشرو نویسندگان علمی تاریخ به‌شمار آورد. از ویژگیهای تفکرات او، توجه به اندرزنامه‌های ملل گوناگون است که آنها را در جاویدان خرد گرد آورده است. وی در تفکر فلسفی خود بیش از همه متأثر از ارسطو و افلاطون است. برحسب موضوعها و مباحث فلسفی، گاه ارسطویی و گاه افلاطونی است. در تهذیب الاخلاق والفوز الاصغر علاوه بر این دو فیلسوف، از سقراط، جالینوس، فیثاغورس، فرفورئوس، پروکلس (برقلس) نقل قول کرده و آراء آنان را مورد نقد قرار داده است، اما به رواقیان توجه چندانی نشان نمی‌دهد. وی در حوزه اسلام به فیلسوفانی همچون کندی، ابوعثمان دمشقی (در تهذیب و الفوز) و ابوالحسن عامری (در جاویدان خرد) نظر داشته است و به قرآن کریم و حدیث پیامبر (ص) و پیشوایان دین استناد می‌کند و نتیجه کوششهای عقلانی فلاسفه و دعوت پیامبران را یک چیز می‌داند. ابوعلی بر این باور است که هر کس خود را بپیراید و پیرو د و رام عقل شود، از حس و اوهام حسی دور خواهد شد و به جایی خواهد رسید که حکیمان رسیده‌اند و چیزی خواهد دید که حکیمان دیده‌اند و پیامبران مردم را به سوی آن

افرویدی را — در رد نظر جالینوس که گوید: «هرچیز از چیز دیگری پدید می‌شود» — تأیید می‌کند (ص ۳۵).

بخش دوم این کتاب نیز در ۱۰ فصل کوتاه و در شناخت نفس و معاد است. فصل نخست در تجرد نفس است. مسکویه در مقدمه تہذیب نیز این مسأله را با استدلال‌های مشابهی اثبات کرده است (ص ۳-۵). در اینجا می‌گوید جسم اگر صورتی پذیرد، صورت دیگری را پذیرا نمی‌شود. سیم اگر جام شود، دیگر صراحی نتواند بود. اگر نقشی بر موم زتند، نقش دیگری بر آن نتوان زد. زیرا پذیرفتن نقش دیگر، نابودی نقش نخست را همراه دارد؛ اما نفس در پذیرفتن صور معقول چنین نیست: آنها را همزمان می‌پذیرد و این نشانه تجرد اوست (الفوز، ۳۷-۳۸). فصل دوم در این باب است که نفس، اشیا را از غایب و حاضر و معقول و محسوس ادراک می‌کند (ص ۴۰). فصل سوم پاسخ به پرسش دربارهٔ چگونگی ادراک نفس است. آیا نفس دارای بخش‌های بی‌شماری است که هر کدام ویژه ادراک چیزی است؟ آیا نفس در ادراک اشیاء گوناگون دارای شیوه‌های گوناگون است؟ آیا همچند اشیاء مرکب مدرکاتی در کار است؟ (ص ۴۳). فصل چهارم در فرق میان جهتی است که نفس بدان تعقل می‌کند و جهتی که بدان احساس می‌کند. وی گوید: هر دو جهت انفعالیند و انفعال نفس برعکس چیزهای دیگر کمال اوست (ص ۴۷). جهت عاقله نفس در ادراک معقولات نیاز به ابزار ندارد، برخلاف جهت حسی نفس که تا محسوسی نباشد، احساسی در کار نیست و نیز فرقه‌های دیگر... (ص ۵۰). فصل پنجم در این است که نفس جوهری است زنده و جاوید که نه مرگ می‌پذیرد و نه نابودی. یعنی نفس نه عین زندگی، بلکه زندگی — بخشی هر چیزی است که خود در آن است. نفس ناطقه دارای حرکتی است ویژه خود او که در آن نیاز به ابزار جسمانی ندارد. تن آنگاه مرده است که نفس از آن جدایی گیرد. نفس بطلان‌پذیر نیست، زیرا نه جسم است و نه عرض، بلکه جوهری است بسیط که او را ضدی نیست تا باطل شود، و نه مرکب است که منحل گردد (ص ۵۳، ۵۵). فصل ششم را به نقل مذهب افلاطون، پروکلس (برقلس) و جالینوس در مسأله بقای نفس اختصاص داده است (ص ۵۶-۵۸). فصل هفتم در ماهیت نفس است. حرکت نفس، حرکتی دورانی و جولانی است و هیچ‌گاه نفس را خالی از این حرکت نمی‌توان یافت. این حرکت از آن جهت که جسمانی نیست، نه مکانی است و نه بیرون از ذات نفس. از این روی افلاطون گوید: گوهر نفس همان حرکت است و این حرکت زندگی نفس است و از آنجا که در ذات نفس است، پس حیات نیز نفس را ذاتی است. پس هرکس که این حرکت را بدان گونه که در ذات نفس، ثابت و دائمی و بیرون از مقوله زمان و محرک ذات نفس باشد، در نظر آرد، به راستی که گوهر نفس را در نظر آورده است (ص ۵۹-۶۰). فصل هشتم در این باب است که نفس را حالتی است از کمال که آن را سعادت نامند و حالتی است از نقصان که آن را شقاوت گویند. حرکت نفس دارای دو جهت است: یکی به سوی خویشتن که آن را سوی عقل

اول — نخستین آفریده خدا — می‌راند؛ دوم حرکتی است به سوی بیرون از ذات خویشتن. حکیمان پیشین این دو جهت را «علو و سفلی» نامیده‌اند. به گفته مسکویه این از تنگنای تعبیر است، زیرا جز این نمی‌توانستند گفت؛ اما شریعت از آن دو به «یمین و شمال» تعبیر کرده است. حرکت نخست، نفس را به آفریدگارش نزدیک می‌کند: «سعادت»، حرکت دوم، او را از ذات خویش برون می‌برد: «شقاوت» (ص ۶۳). مسکویه در اینجا توهم ترک دنیا را که از تفسیر حرکت دوم نفس پدید می‌آید، رد می‌کند و به تفسیر سخن ارسطو می‌پردازد که گوید: انسان به طبع خود شهرنشین است (ص ۶۴-۶۵). فصل نهم در راه‌های تحصیل سعادت و فصل دهم در حالت نفس پس از جداشدن از تن است. وی در جای دیگر این فصل، به هنگام نکویش سرپیچی از فرمان عقل، خرد را «نخستین پیامبر خدا به سوی خلق» خوانده است (ص ۸۲).

بخش سوم این کتاب در نبوت و حاوی ۱۰ فصل است. فصل نخست تا سوم در مراتب موجودات گیتی و پیوستگی آنها به یکدیگر است (ص ۸۵) و اینکه انسان جهانی است کوچک که نیروهای او به سان نیروهای جهان بزرگ، به یکدیگر پیوسته است (ص ۹۲). حواس پنجگانه سرانجام به قوه مشترک و بالاتر از آن می‌رسند (ص ۹۷) و در فرجام، صورت انسانی انسان کامل می‌گردد، چنانکه حقایق هستی را درمی‌یابد، حقایقی که مشمول کون و فساد و زمان نیستند، چه از جمله بساطت و مبادیند. بدین سبب تکوین صورت انسانی، همان کوشش‌های این انسان در دریافت این حقایق است و از آنجا که این حقایق در محدوده زمان نمی‌گنجد، نه گذشته و نه آینده در آن نیست، انسان در این مرتبه روی به علو دارد تا به غایت افق خود رسد که اگر از آن درگذرد، دیگر نه انسان، که فرشته‌ای است گرامی (ص ۹۹-۱۰۰). در فصل چهارم سخن در کیفیت وحی است. اگر انسان به غایت آن افق برین رسد، از دو حال بیرون نیست: یا به تدرج طبیعی و در پرتو فکر خود ارتقا می‌یابد و به حقایق اشیا می‌رسد، یا اینکه آن حقایق خود به سوی او فرود می‌آیند: «وحی» (ص ۱۰۱). فصل پنجم در این باب است که عقل به طبع خود مطاع است (ص ۱۰۵). در فصل ششم رؤیای صادق را بخشی از نبوت می‌شناسد (ص ۱۰۸). در فصل هفتم از فرق میان نبوت و کفایت سخن می‌گوید. فصل هشتم در فرق میان نبی مرسل و غیرمرسل است. در این فصل همچنین به شرایط امام جانشین نبی اشاره می‌کند و در فرق نبی مرسل و غیرمرسل می‌گوید: نبی مرسل دارای خصلتهایی است بسیار؛ دارای فضایی است که در جز او جمع نمی‌شود. نبی غیرمرسل در افقی که بدان می‌رسد، حقایق امور چونان فیضی که از بالا به پایین فرود می‌آید (نه از راه تعلّم و تدرج و ارتقا)، بر او آشکار می‌شود؛ انسانی است والا که فیضی از حق بدو می‌رسد. در درون خود نیکیخت و بر کار خویش آگاه است. مأمور به دعوت دیگران نیست و اگر دعوت کند، از خیرخواهی خود اوست. فصل نهم در اقسام وحی و فصل دهم در بیان فرق بین نبی و متنبی است.

(خوانساری، ۲۵۵/۱؛ امین، ۱۶۰/۳؛ مدرس، ۲۰۸/۸). چنین می‌نماید که فلسفه سیاسی مسکویه را در چارچوب بخش سوم حکمت عملی او باید بررسی کرد که به احتمال بسیار بر همان شیوه فارابی و پیش از او ارسطو و افلاطون نوشته شده و امتیازهای روش شناختی مسکویه را با خود دارد.

مسکویه، چنانکه در علم اخلاق از او دیده‌ایم، هم در توضیح استدلالی اصول علم اخلاق کوشیده و هم در جزئیات که همان استقرا در اندرزها و اندرزنامه‌ها و عملکردهاست، تلاش کرده است. نمونه نخست، کتاب تهذیب الاخلاق، و نمونه زمینه دوم، کتاب جاویدان خرد و برخی آثار دیگر اوست. در فلسفه سیاسی نیز در هر دو زمینه علم سیاست کوشیده است. یکی فلسفی و استدلالی که با عنوان یاد شده در فهرستها آمده است؛ دوم استقصای موارد و عملکردهای مردان سیاست که این زمینه را به ویژه در تجارب الامم از طریق شناخت دیدگاه و معیارهایی که در گزینش حوادث تاریخ از خود نشان داده و در مقدمه‌اش باز نموده، یا تعلیقهایی که باز در تجارب الامم بر حوادث تاریخ نوشته است، می‌توان بازشناخت.

پزشکی؛ جنبه دیگر فعالیت علمی ابوعلی پرداختن به علوم پزشکی است. به روایت یاقوت (ادبا، ۱۰/۵) او را کتابی بوده است، به نام الجامع، که عزت (ص ۱۴۰) معتقد است که ابوعلی آن را تحت تأثیر کتاب الجامع الکبیر، معروف به الحاوی محمد بن زکریای رازی نوشته است. اثر دیگر او در پزشکی کتابی است با نام کتاب فی الادویه المفردة، که ابوریحان بیرونی در صیدنه (ص ۲۳۶، ۲۳۷) از آن یاد کرده است (نک: GAS, III/336). کتاب دیگر او در پزشکی، کتاب فی ترکیب الباجات من الاطعمة یا کتاب الطبیع است که به گفته قفطی (ص ۳۳۲) آن را در نهایت استواری و درج نکته‌هایی بدیع و نیکو نوشته است. ابوریحان در صیدنه (ص ۸۳) در وصف انجندان و خواص طبی آن از این اثر یاد کرده و در برتری نوع سرخسی آن به نظر ابوعلی استناد جسته است. بیرونی در جاهای دیگر صیدنه (ص ۲۱۳، ۲۵۵) نیز نظریات پزشکی ابوعلی را نقل کرده است. کتاب دیگر ابوعلی در داروشناسی، کتاب الاشریة نام دارد که ابن تلمیذ آن را تلخیص کرده است (ابن ابی اصیبه، ۲۷۶/۱).

کیمیا؛ ابوعلی بنا بر گزارش ابوحیان توحیدی، دز علم کیمیا بسیار کوشیده و با ابوطیب کیمیایی رازی زمانی دراز را در این راه نهاده و مفتون کتب جابر بن حیان شده بود (الامتناع، ۳۵/۱). ابوسلیمان «صنعت» کیمیا را یکی از زمینه‌هایی شمرده که ابوعلی در آن آثاری تصنیف کرده است (ص ۳۴۷). از آثار او در این باب، چنانکه دیدیم، رساله‌ای است با عنوان رساله فی الکیمیا. ابوعلی در پاسخ یکی از پرسشهای ابوحیان (پرسش ۱۵۱) درباره ماهیت علم کیمیا و درستی یا نادرستی آن وعده نوشتن رساله‌ای داده است که شاید این رساله همان رساله موعود باشد (نک: «الشوالم»، ۳۲۷). اثر دیگرش، چنانکه اشاره شد، رساله فی ذکر الحجر الاعظم نام دارد که ظاهراً مقصود از این

اما در حکمت عملی، ابوعلی دارای ۳ اثر مهم است: تهذیب الاخلاق، ترتیب السعادات و جاویدان خرد. بنا بر تهذیب الاخلاق، غرض از تهذیب، رسیدن به خوبی است که به یاری آن کردار آدمی نیکو شود و ملکه او گردد که این جز به آموزش منظم میسر نیست. شرط اول شناخت روان است (ص ۱). روان در تن آدمی برای وصول به کمال و سعادت فرجامین است. پس باید نیروها و تواناییهای مثبت او را باز شناسیم و درست به کار گیریم تا به پایه برین انسانی دست یابیم و از نیروهای منفی آن که ما را از رسیدن بدان پایه باز می‌دارند، آگاه گردیم (مقدمه تهذیب). ابوعلی در تهذیب و شناخت کمال نفس نظر رواقیان و ادله جالینوس و نظر ارسطو را در باب نیک و بدی که آیا به سرشت است، یا به تربیت، یا به هر دو، نقد کرده و سرانجام پذیرفته است که آدمی به برکت پیرایش خوی خویش می‌تواند نیکو شود و به کمال رسد (همان، ۳۱ به بعد). او برای نیل به کمال، تربیت بر پایه شرع را، به ویژه در کودکی، شرط نخستین می‌داند و می‌افزاید که آنگاه آدمی باید در کتب استدلالی اخلاق بنگرد تا ادب در نفس او به برهان استوار شود؛ به آموزش ریاضیات پردازد و به سخن و برهان درست خوی گیرد. سپس به ترتیب و به تدریج به علوم می‌پردازد که در «ترتیب السعادات»، ترتیب و منزلت آنها را بیان داشته است (ص ۴۹). در آن کتاب درجات سعادت را بر حسب مکتب ارسطو باز نموده است. سعادت در این تقرير بر ۳ گونه است: سعادت روان، سعادت تن و سعادت بیرون از تن. سعادت روان فراگرفتن علوم و معارف و سرانجام وصول به حکمت است که بالاترین سعادت‌هاست. سعادت تن مانند زیبایی، تناسب اندام و تندرستی، و سعادت بیرون از تن مانند داشتن فرزندان خوب، دوستان خوب، رفاه، نژادگی و احترام اجتماعی (نک: ص ۲۶۳، قس: تهذیب، ۷۹). وی سپس در تهذیب (ص ۱۲۵) «عدالت» را حد وسط میان دو «جور» می‌داند، زیرا زیادت و نقصان، هر دو جور است و جور دز دو طرف عدالت واقع شده است، چنانکه فضایل حد وسط میان رذایلند.

ابوعلی در تهذیب همچنین از «طب النفوس» یا روان‌درمانی سخن رانده و به پیشگیری از بیماریهای روانی و درمان آنها اشاره کرده است (ص ۱۷۸). وی به پیروی از کندی در دفع الحزان، معتقد است که انسان اندوه را خود بر خود می‌خرد و آن را می‌سازد. یعنی اندوه از امور طبیعی و ضروری نیست. اسباب اندوه نیز ضروری نیستند. کسی از چیزی اندوهگین می‌شود، مادامیکه از آن شادمان می‌گردد. غمگین، ناگزیر روزی تسلی می‌یابد و اندوهش از میان می‌رود (ص ۲۱۹).

بیشتر اخلاق‌نویسان بعدی به گونه‌ای از تهذیب الاخلاق مسکویه تأثیر پذیرفته‌اند. نصیرالدین طوسی اخلاق ناصری را بر پایه همین کتاب مسکویه نوشته است. وی به مسکویه ارادت ویژه‌ای داشته و در ایاتی که به تازی سروده، او و کتابش را ستوده است (ص ۳۵-۳۶).

در فلسفه سیاسی یا سیاست مدن، اثری از مسکویه بر جای نمانده است، ولی کتابی در این باب به نام السياسة للملک به او نسبت داده‌اند

حجر همان حجر الفلاسفة یا اکسیر اعظم است. رساله دیگری نیز به او نسبت داده شده است با نام رساله الحکمة النادرة که آن هم به احتمال در علم کیمیا بوده است (دفاع، ۱۴۸).

ماخذ: آستان قدس، فهرست: آقازرگ، الذریعة؛ هم، طبقات اعلام الشيعة (قرن پنجم)، به کوشش علی نقی منزوی، بیروت، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م؛ ابن ابی اصیبه، احمد بن قاسم، غیون الانباء، به کوشش اوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق؛ ابن سینا، رسائل، قم، ۱۴۰۰ ق؛ ابوبکر خوارزمی، محمد بن عباس، رسائل، بمبئی، ۱۳۰۱ ق؛ ابوحیان توحیدی، علی بن محمد، الامتاع والمؤانسة، به کوشش احمد امین و احمد زین، قاهره، ۱۹۴۲ م؛ هم، الصداقة والصدق، به کوشش علی متولی صلاح، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ هم، مطالب الوزيرین، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۶۱ م؛ هم، المقابسات، به کوشش محمد توفیق حسین، بغداد، ۱۹۷۰ م؛ هم، «الهوامل»، ضمن الهوامل والشواهل، به کوشش احمد امین و احمد صقر، قاهره، ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۱ م؛ ابوسلیمان سجستانی، محمد بن طاهر، صوان الحکمة، به کوشش عبدالرحمن بدوی، تهران، ۱۹۷۲ م؛ ابوعلی مسکویه، احمد بن محمد، تجارب الامم، به کوشش ابوالقاسم امامی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ هم، همان، به کوشش آمدروز، قاهره، ۱۳۳۲ ق/ ۱۹۱۴ م؛ هم، «ترتیب السعادات»، در حاشیه مکام الاخلاق طبرسی، تهران، ۱۳۶۳ ق؛ هم، تهذیب الاخلاق، به کوشش قسطنطین زریق، بیروت، ۱۹۶۶ م؛ هم، جابودان خرد (الحکمة الخالدة)، به کوشش عبدالرحمن بدوی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ هم، «الشواهل»، ضمن الهوامل والشواهل، به کوشش احمد امین و احمد صقر، قاهره، ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۱ م؛ هم، الفوز الاصغر، بیروت، دار مکتبة الحیاء؛ اقبال لاهوری، محمد، سیر فلسفه در ایران، ترجمه امیرحسین آریان پور، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ امامی، ابوالقاسم، مقدمه بر تجارب الامم (نکته: هم، ابوعلی مسکویه)، امین، محسن، اعیان الشيعة، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ امینی، عبدالحسین، القدير، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ بدوی، عبدالرحمن، مقدمه بر جابودان خرد (نکته: هم، ابوعلی مسکویه)، بیروت، ابوریحان، الصیدنة، به کوشش عباس زریاب، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ بیهقی، علی بن زید، تاریخ حکماء الاسلام، به کوشش محمد کردعلی، دمشق، ۱۳۶۵ ق/ ۱۹۴۶ م؛ هم، تمة صوان الحکمة، لاهور، ۱۳۵۱ ق؛ تعالی، عبدالملک بن محمد، تمة النیمة، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۵۳ ق؛ هم، یتیمه الدهر، به کوشش محمد محی الدین عبدالحمید، بیروت، دارالفکر؛ حوفی، احمد، محمد، ابوحیان التوحیدی، قاهره، ۱۳۷۶ ق/ ۱۹۵۷ م؛ خوانساری، محمدباقر، ووضات الجنات، تهران، ۱۳۹۰ ق؛ دفاع، علی عبدالله، اسهام علماء العرب والمسلمین، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ زریق، قسطنطین، تعلیقات بر تهذیب الاخلاق (نکته: هم، ابوعلی مسکویه)، شش، رمضان، فهرس مخطوطات الطب الاسلامی، استانبول، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ شوشتری، نورالله، مجالس المؤمنین، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ شیخ، لویس، «رسالة فی الخوف من الموت»، المشرق، بیروت، ۱۹۰۸ م، شد ۱۱، طبری، تاریخ، عزت، عبدالعزیز، ابن مسکویه (فلسفته الاخلاقية)، قاهره، ۱۹۶۶ م؛ قفطی، علی بن یوسف، تاریخ الحکماء، اختصار روزنی، به کوشش یولیس لیرت، لایزیک، ۱۹۰۳ م؛ قس، عباس، سفینه بکار الانوار، تهران، ۱۳۵۵ ق؛ هم، الکنی والالقب، تهران، ۱۳۹۷ ق؛ قندوزی حنفی، سلیمان بن ابراهیم، ینایع المودة، قم، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۶ م؛ مدرس، محمدعلی، ریحانة الادب، تبریز، ۱۳۴۹ ش؛ مرکزی، خطی؛ همان، میکروفیلها؛ مقدس، محمد بن احمد، احسن التقاسیم، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، اخلاق ناصری، به کوشش مجتبی سینی و علیرضا حیدری، تهران، ۱۳۶۰ ق؛ یاقوت، ادبا؛ هم، بلدان؛ نیز؛ GAS.

ابوعمار، عبدالکافی بن ابی یعقوب یوسف بن اسماعیل بن یوسف بن محمد تنواتوی (د پیش از ۵۷۰ ق/ ۱۱۷۵ م)، متکلم و فقیه اباضی وهبی اهل ورجلان.

تاریخ درگذشت ابوعمار در منابع تعیین نشده است، ولی از آنجا که وی شاگرد ابوزکریا ورجلانی بوده (درجینی، ۴۸۹/۲) و ابوزکریا در اواخر سده ۵ ق در گذشته و نیز ابویعقوب ورجلانی (د ۵۷۰ ق) در

الدلیل والبرهان (۶۳/۱) سخن از وفات او گفته، درگذشت وی باید در اواسط سده ۶ ق رخ داده باشد. نسب ابوعمار به قبیله بربر «تنواته» باز می گردد که شاخه ای از آن از دیرباز در واحه ورجلان می زیستند (لوتسکی، «چند متن»، ۲۷۸) و خاندان وی در قریه تایغله سکنی داشتند («ذکر اسماء»، ۲۳۲؛ قس: درجینی، ۴۸۶/۲). پدر ابوعمار، یوسف، پدر بزرگش اسماعیل و نیایش یوسف همه از عالمان وهبی ورجلان بودند و دایی پدر ابوعمار، ابویعقوب یوسف بن ابراهیم از شیوخ وهبی سدراته و قاضی ورجلان بود («ذکر اسماء»، همانجا؛ شماخی، ۱۴۷/۲ - ۱۴۸). ابوعمار در چنین خاندانی پرورش یافت و از اوان نوجوانی در موطن خود روی به تحصیل علوم مذهب اباضی آورد و از مشایخ دیار خود (رجال طبقه ۱۱)، از آن میان ابوزکریا یحیی بن ابی بکر ورجلانی دانش آموخت. ابوعمار چندی به همراه ابویعقوب ورجلانی به درس او می نشست و تاهنگام مرگ با او ملازم بود (درجینی، ۴۸۹/۲ - ۴۹۰). او پس از چندی تحصیل در ورجلان، برای فراگیری ادبیات عرب، فقه و کلام اهل سنت و احتمالاً منطق و علوم ریاضی راهی تونس گردید و چندین سال در آنجا به دانش اندوزی پرداخت (نک: هم، ۴۸۵/۲ - ۴۸۶؛ شماخی، ۱۰۴/۲).

ابوعمار پس از اتمام تحصیل خود در تونس، به ورجلان بازگشت و چندی بعد با ابویعقوب سفری به حجاز کرد و طبعاً این سفر در شناخت او نسبت به گروه های مختلف مسلمین مؤثر بود (نک: درجینی، ۴۹۰/۲؛ شماخی، همانجا). با وجود اینکه به روزگار ابوعمار، عالمان بزرگی چون ابویعقوب ورجلانی، یوسف بن خلفون مزانی و سلیمان بن عبدالسلام و سیانی در میان اباضیان وهبی مغرب حضور داشتند ولی در نمونه ای که از نظرخواهی غیر اباضیان از شیوخ اباضی ورجلان در دست است، شخص ابوعمار مخاطب پرسش بوده است؛ این نمونه، نامه ای از فقیه عبدالوهاب بن محمد بن غالب انصاری است که در آن ابوعمار را درباره مسائلی چون وعد و وعید و رؤیت خداوند مورد پرسش قرار داده و ابوعمار به عللی از پاسخ بدان احتراز کرده است، اما پس از وفات وی یکی از شاگردانش به نوشتن پاسخ دست یازیده است (نک: ورجلانی، ۶۳/۱ - ۸۵).

کثرت مکاتبات با اباضیان خارج از حوزة ورجلان، کثرت شاگردان و بسیاری تألیفات ابوعمار، او را در تاریخ اباضیان مغرب به سان شخصیتی ویژه مطرح ساخته و موجب گشته تا به گونه ای اغراق آمیز او را زنده کننده مذهب و گردآورنده تعلیم پراکنده آن قلمداد نمایند و شرح حال نویسان اباضی او را در رأس رجال آن روزگار (طبقه ۱۲) برشمارند (نک: درجینی، ۴۸۵/۲، ۴۸۸؛ شماخی، ۱۰۴/۲، ۱۴۷، ۱۷۴ - ۱۷۶؛ «ذکر اسماء»، همانجا). در زمره آنانکه از ابوعمار دانش آموخته و روایت نموده اند، نام این کسان ثبت شده است: ابویعقوب یوسف بن محمد تنواتوی، ابوالربیع سلیمان بن یومر، ابویحیی اسماعیل بن یحیی و

اثر خطی شه ۱ در همین مقاله).

آناز یافت نشده: ۱. الاختلاف (لویتسکی، همان، ۳۶-۳۷)؛ ۲. الاستطاعة، در مسأله کلامی قدر (شماخی، ۱۰۴/۲).

مأخذ: بکلی عبدالرحمن، مقدمه بر طبقات المشایخ (نکه، هم، درجینی)؛ حارثی، سالم، العقود الفضية، سقط، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ درجینی، طبقات المشایخ بالمغرب، به کوشش ابراهیم طلالی، تستیبه، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۴ م؛ ذکر اسماء بعض شیوخ الوهیه، همراه ج ۲ السیر (نکه، هم، شماخی)؛ شماخی، احمد، السیر، به کوشش احمد بن سعود سیابی، سقط، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م؛ کویاک، ف.، «المخطوطات العربية فی بولونیا»، مجلة معهد المخطوطات العربية، ۱۳۷۸ ق / ۱۹۵۹ م؛ ورجلانی، یوسف، الدلیل والبرهان، قاهره، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ نیز:

EF, S; Lewicki, T., "De quelques textes inédits en vieux berbère", *Revue des études islamiques*, Paris, 1934; id., "Les Historiens, biographies et traditionnistes ibādites - wahbites", *Folia Orientalia*, Krakow, 1961, vol. III; Van Ess, J., "Untersuchungen zu einigen ibādītischen Handschriften", *ZDMG*, 1976, vol. CXXVI.

احمد پاکتچی

ابوعمران فاسی، موسی بن عیسی بن یحیی غفجومی (۳۶۸-۴۳۰ ق / ۹۷۹-۱۰۳۹ م)، محدث و فقیه مالکی مغرب. برخی تاریخ تولد او را ۳۶۳ و سال مرگش را ۴۲۹ ق نیز نوشته‌اند (نکه: قاضی عیاض، ۷۰۶/۴؛ ابن بشکوال، ۶۱۲/۲). در پاره‌ای از منابع تاریخی، در ابتدای تشکیل دولت مرابطون از ملاقات برخی اشخاص با یک فقیه مالکی در قیروان در دهه ۴۴۰-۴۵۰ ق سخن گفته شده که به صورت احتمال یا با قاطعیت، این فقیه را ابوعمران فاسی دانسته‌اند (نکه: ابن اثیر، ۶۱۸/۹؛ ابن عذاری، ۲۴۲/۳، ۷/۴؛ نویری، ۲۵۳/۲۴). ولی این روایات خالی از خلل نیستند. ابوعمران از طایفه غفجوم، شاخه‌ای از قبیله بربر زناته یا هواره بود که خاندان وی در فاس به بنو ابی حاج شهرت داشتند (قاضی عیاض، ۷۰۲/۴).

گویا وی نخست نزد ابوالحسن علی حمای و سپس نزد ابوالحسن قابسی دانش آموخت و از گروهی از مشایخ مغرب چون ابوبکر دیلی و علی بن احمد لواتی سوسی حدیث شنید. سپس به اندلس سفر کرد و از مشایخ آن دیار مانند ابوالفضل احمد بن قاسم بن عبدالرحمن و ابوزید عبدالرحمن بن یحیی عطار استماع حدیث کرد و در قرطبه از ابومحمد اصیلی فقه آموخت. ابوعمران پس از آن به مشرق سفر کرد و چندبار به زیارت خانه خدا نایل شد. در حرمین از ابوذر هروی و ابوالحسن ابن فراش و ابوالقاسم سقطی دانش آموخت و سپس راهی عراق شد. در ۳۹۹ ق به بغداد رسید و در مجلس درس ابوبکر باقلانی شرکت جست و از او کلام و اصول آموخت. از ابوالحسن ابن حمای قرائات را فرا گرفت و از کسانی چون ابوالفتح ابن ابی الفوارس و ابوالحسن علی بن ابراهیم مستملی، ابوالعباس ابن محاملی، هلال حنّار و جمعی دیگر استماع حدیث کرد. در مصر از ابوالحسن ابن ابی الجدار و احمد بن نور قاضی و دیگران حدیث شنید و چندی بعد به قیروان بازگشت و در آنجا سکنی گزید. دانش گسترده و سعه روایت

شخصی با کنیه ابوالفتح یا ابوالفتح (شماخی، ۱۴۷/۲، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۷۴).

مقبره ابوعمار در حدود ۵ کیلومتری شمال غرب ورقله کنونی زیارتگاه اباضیان بود. بر پایه گزارش اسموگورزوسکی<sup>۱</sup> (از حدود سالهای ۱۹۲۵-۱۹۲۶ م) اباضیان ورقله در بهار هر سال بر مزار ابوعمار گرد آمده، مراسم ویژه‌ای به جای می‌آوردند (نکه: لویتسکی، «مورخان»<sup>۲</sup>، ۳۵-۳۴).

آناز چاپی:

۱. الموجز فی تحصیل السؤال وتخلیص الضلال (المقال)، اثری

است کلامی و فرقه شناختی در دو جزء، وی در این کتاب به بررسی و رد اقوال صاحبان مذاهب گوناگون پرداخته و از مذاهب غیراسلامی چون دهریه، ثنویه و متکران نبوت پیامبر (ص) گرفته تا برخی فرق مسلمان را مورد نقد قرار داده و به تبیین نظریات و مواضع کلامی اباضیان وهبی پرداخته است. این کتاب در ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸ م به کوشش عمار طالبی در الجزیره به چاپ رسیده است.

۲. الفرائض، در مسائل ارث که در مدارس اباضی افریقا از رواج ویژه‌ای برخوردار بوده و نسخه‌های متعددی از آن با روایات متفاوت در کتابخانه‌های مزاب یافت می‌شود (نکه: لویتسکی، همان، ۳۶؛ نیز نکه: حارثی، ۲۸۰). فان اس اشاره کرده که این کتاب به چاپ رسیده است (EI<sup>2</sup>, S).

آناز خطی:

۱. السیر، در تاریخ و رجال اباضی مغرب که نسخه‌ای از آن در مزاب نشان داده شده و گویا نسخه‌ای دیگر از آن در مجموعه دانشگاه لووف (اکنون در کراکوف) نگهداری می‌شود (نکه: لویتسکی، همانجا؛ فان اس، ۵۷؛ نیز نکه: بکلی، «ی»).

۲. شرح الجهالات، که شرحی است بر متن الجهالات از ابواسماعیل بشیرمزی نام برده (فان اس، ۵۷) که با عنوان المختصر در کتاب «ذکر اسماء بعض شیوخ الوهیه» (ص ۲۳۴) از آن یاد شده و ممکن است با آنچه در برخی منابع طبقات المشایخ یا الترتیب نامیده شده است، یکی باشد (لویتسکی، همان، ۳۵). به هر روی، ابوعمار را کتابی در طبقات مشایخ اباضی بوده که عالمان را از طبقه صحابه تا زمان وی در برمی گرفته و در آن نخستین بار طبقات ۵۰ ساله در طبقه‌بندی رجال اباضیه ارائه گردیده است (نکه: درجینی، ۶/۱). این کتاب شالوده اصلی تألیف طبقات المشایخ درجینی بوده و بسیاری از متدرجات آن در کتاب درجینی نقل شده است (قس: السیر،

وی در منابع مورد ستایش قرار گرفته و رجال شناسان او را توفیق کرده‌اند (نک: ابن ماکولا، ۱۶۶/۷؛ حمیدی، ۲۲۰/۱، ۳۶۵، ۴۴۳/۲، ۴۸۰، ۵۳۸؛ قاضی عیاض، ۷۰۲/۴ - ۷۰۶؛ ابن بشکوال، ۶۱۱/۲).

وی در قیروان چندی به تدریس قرائت پرداخت، ولی پس از مدتی به تدریس فقه و حدیث روی آورد. در مجلس او کسانی مانند ابوالولید هشام بن سعید، عتیق سوسی، ابومحمد فحصلی و محمد بن طاهر بن طاووس حدیث شنیدند (حمیدی، ۵۸۲/۲؛ قاضی عیاض، ۷۰۳/۴؛ ابن بشکوال، همانجا). همچنین از شاگردان او و جاج بن زلوی (زلوان) را باید نام برد که در قیروان از او دانش آموخت (ابوعبید، ۱۶۴-۱۶۵؛ ابن عذاری، ۷/۴). عبدالله بن رشیق قرطبی نیز نزد او فقه آموخته است (مقری، ۶۴۷/۲). ابوعمران پس از عمری که بر سر تحصیل دانش و تدریس گذاشت، در قیروان در گذشت و بنا بر وصیت خود، شاگردش عتیق سوسی بر پیکر او نماز گزارد و در خانه خود به خاک سپرده شد (مخلاف، ۱۰۶).

ابوعمران را تألیفات زیادی نبوده و تنها چند اثر در منابع متقدم از او یاد شده است: از جمله حمیدی (۴۸۰/۲) اثری با عنوان *امالی* را از او نام برده و قاضی عیاض (۷۰۴/۴) نوشته که از احادیث عوالی وی حدود ۱۰۰ برگ موجود است. وی تعلیقاتی هم بر *المدونة* و یادداشت‌هایی در شرح احوال مالکیان داشته است (مخلاف، همانجا؛ محفوظ، ۱۰/۴). اثر دیگر او فهرسه‌ای است که کثانی (۱۱۱/۱) آن را روایت کرده است، اما آثاری از او که اینک نسخه‌های خطی آنها موجود است، اینهاست: ۱. *الاحکام لمسائل الاحکام المستخرجة من کتاب الدلائل والاضداد*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانه رباط (علوش، ۲ (۱) ۲۴۷) و نسخه‌ای دیگر در کتابخانه اسکوریال (ESC<sup>2</sup>)، شه (5) 1841 موجود است؛ ۲. *حرز الاقسام لجميع العلل والاسقام*، که نسخه‌ای از آن در انستیتوی خاورشناسی شوروی (خالدوف، شه 10080) نگهداری می‌شود؛ ۳. مجموعه‌ای فقهی احتمالاً با عنوان *النظائر*، که نسخه‌ای از آن در الجزائر موجود است (نک: GAL, S, I/661).

ماخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بشکوال، *خلف بن عبد الملک، الصلة*، قاهره، ۱۹۶۶م؛ ابن عذاری، *محمد البیان المغرب*، ج ۴، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۸۳م؛ همو، همان، ج ۴، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۷م؛ ابن ماکولا، *علی بن هبة الله، الاکمال*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۶/۱۱۹۸۶م؛ ابوعبید بکری، *عبدالله، المغرب*، بیروت، ۱۹۸۵م؛ حمیدی، *محمد بن زکریا بلاد افریقیة والمغرب*، به کوشش دولان، الجزایر، ۱۸۵۷م؛ حمیدی، *محمد بن فئوس، جذوة المقتبس*، به کوشش ابراهیم ایباری، بیروت، ۱۴۰۳/۱۱۹۸۳م؛ علوش، ی. س. و عبدالله رجراجی، *فهرس المخطوطات العربیة المحفوظة فی الخزنة العامة برباط الفتح*، رباط، ۱۹۵۴م؛ قاضی عیاض، *ترتیب المدارک*، به کوشش احمد بکیر محمود، بیروت، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷م؛ کثانی، *عبدالحی، فهرس الفهارس*، قاهره، ۱۳۴۶ ق؛ محفوظ، محمد، *ترجم المؤلفین التونسيین*، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ مخلاف، محمد بن محمد، *نجره النور الزکیة*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ مقری، احمد بن محمد، *نفع الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸م؛ نویری، احمد بن عبدالله، *نهاية الارب*، به کوشش حسین نصار و عبدالعزیز اهوانی، قاهره، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ نیز: ESC<sup>2</sup>, GAL, S, Khalidov.

علی رفیعی

أَبُو عُمَرَ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ، نَكَا: آل قدامه.  
أَبُو عُمَرُو، نَكَا: ابن عبد البر.

أَبُو عُمَرُو بْنُ عَلَاءَ، زَبَّانُ بْنُ عَلَاءَ بْنِ عَمَّارِ بْنِ عَرِيَانَ (۶۸ - ۱۵۴ ق/۶۸۷ - ۷۷۱ م)، از قراء سبعة، ادیب و اخباری بصری. اختلاف روایات و در مواردی تصحیف، موجب شده است که نام او متجاوز از ۲۰ صورت گوناگون ضبط گردد (نک: اندرابی، ۸۴؛ سیوطی، ۴۱۸/۲). در منابع معتبر نسب او به قبیله عرب مازن رسانیده شده است (مثلاً ابن مجاهد، ۸۰، ۸۱) و گفته‌اند که در میان قاریان هفتگانه تنها ابوعمر و ابن عامر. نسب عربی داشته‌اند (ابو عمرو دانی، ۶). اینکه وکیع بن جراح بر سنگ مزار او نوشته‌ای دیده بوده که نشان می‌دهد است وی با قبیله بنی حنیفه نسبت ولاء داشته (ابن مجاهد، ۸۵، قس: ص ۸۱) و اینکه در روایتی آمده که اصل خاندان وی از کازرون فارس بوده است، نمی‌تواند چندان قابل تکیه باشد (نک: ابن جزری، غایه، ۲۸۹/۱). ابوعمر و ظاهراً در بصره متولد شد و در همانجا از کودکی به تحصیل آغاز کرد (نک: اندرابی، ۸۳؛ زبیدی، ۳۷؛ برای اقوال مختلف در سال تولد او، نک: ابن خلکان، ۴۶۹/۳). از نخستین استادان بصری او می‌توان نصر بن عاصم لثی (د ۸۹ ق) را نام برد که ابوعمر و از وی قرائت و نحو آموخته است (ابن مجاهد، ۸۴؛ ابن انباری، ۱۵).

ابوعمر و چندی در محیط بصره که در آن روزگار از مهم‌ترین مراکز علمی به شمار می‌رفت، رشد و پرورش یافت، تا اینکه پدر وی به عللی مورد خشم امیر عراق، حجاج بن یوسف ثقفی، قرار گرفت و ناگزیر بصره را به قصد حجاز ترک گفت. درنگ وی در مکه و مدینه این امکان را برای ابوعمر و فراهم ساخت تا از بزرگان حرمین بهره گیرد. این دوره از تحصیل ابوعمر و بی‌تردید نقش مؤثری در شکل‌گیری شخصیت علمی او داشته است (نک: ابن مهران، ۳۷؛ اندرابی، ابن جزری، همانجا).

چندی بعد پدر ابوعمر و ناچار شد از حجاز نیز بیرون رود؛ پس راه یمن در پیش گرفت و چندی به حال اختفاد در صنعا گذرانید تا آنگاه که خبر مرگ حجاج در ۹۵ ق به دیار یمن رسید (نهشلی، ۲۸۳) و ابوعمر و راهی وطن شد و در بصره مسکن گزید.

اینکه در روایتی آمده که ابوعمر و در مکه زاده شد و در بصره پرورش یافت، با وقایع زندگی او چندان سازگاری ندارد (نک: اندرابی، همانجا؛ یاقوت، ۱۵۹/۱۱). به هر روی ابوعمر و در بصره، کوفه، مکه و مدینه از بسیاری مشایخ دانش آموخت (همانجا). این تعدد و تنوع استادان که در توفیق وی نقش بسزایی داشت، از طرف برخی شرح حال‌نویسان نیز مورد تأیید قرار گرفته است. چنانکه ابن جزری (همانجا) یادآور شده که هیچ‌یک از قاریان هفتگانه از اینهمه استاد برخوردار نبوده‌اند. در زمره استادان بنامی که ابوعمر و از آنان قرائت آموخت، می‌توان از مجاهد بن جبر، سعید بن جبیر، عکرمه بن خالد، عطاء بن ابی رباح، ابن کثیر، ابن محیصن و حمید بن قیس از قاریان



ابوعمر و تاحد ممکن در قرائت خود گرایش به تسهیل و تخفیف لفظ داشته و به دنبال تکلف نبوده است (ابن مجاهد، ۸۴). به عنوان مثال وی در مورد همزه ساکن، بنا را بر تخفیف آن گذارده و تنها در مواردی از تخفیف آن خودداری نموده که دلیل خاص نحوی یا لغوی وجود داشته، یا اینکه در آن موارد بخصوص تلفظ همزه و ترک تخفیف بر زبان روان تر بوده است (نک: ص ۳۶-۳۷). مشخصه بارز دیگر در قرائت ابوعمر و گرایش بسیار او به ادغام متقاربین است، همچون ادغام دال در صاد در «مَقْعَدٌ صَدَقِي» و کاف در قاف در «رُبُّكَ قَدِيرٌ» (نک: ص ۲۲ به بعد). ترجیح یای مضارع بر تاء نیز به طور غالب در قرائت ابوعمر و دیده می شود (نک: ص ۱۷۵، ۲۲۲، جم: برای مورد خلاف، نک: ص ۱۷۹).

در مقایسه بین قرائت ابوعمر و دیگر قراء سبع، قرابت بسیاری بین او و استادش ابن کثیر مکی دیده می شود. همچنین در موارد زیادی قرائت ابوعمر و با کوفیان همخوانی دارد و موارد همزاهی او با نافع و ابن عامر نیز در سطح محدودتری دیده می شود (نک: همو، جم: شاطبی، ۱۸-۱۹، جم)، اما در مواردی که ابوعمر و از شش قاری دیگر منفرد شده است، غالباً اختیار وی جهت نحوی دارد (نک: ص ۸۰، ۱۲۳، ۱۷۷، جم) و گاه نیز جنبه لغوی (مثلاً رُشْدًا به جای رُشْدًا: ص ۱۴۴).

قرائت ابوعمر و در دوران حیات وی مورد استقبال اهل فن قرار گرفت و کسانی چون شعبه و سعید بن جبیر از مشایخ بزرگ بصره و مکه آن را تأیید کردند (ابن مجاهد، ۸۲-۸۴؛ ابوطیب، ۱۵). در میان شاگردان ابوعمر و، ابومحمد یحیی بن مبارک یزیدی که خود از قراء چهاردهگانه به شمار می رود، عامل اصلی انتقال قرائت وی به آیندگان بوده و دو راوی اصلی قرائت ابوعمر و؛ ابوعمر حفص بن عمر دوری و ابوشعیب صالح بن زیاد سوسی، هر دو از شاگردان یزیدی بوده اند (ابوعمر و دانی، ۵).

از دیگر شاگردان یزیدی که کمابیش در روایت قرائت ابوعمر و نقشی داشته اند، می توان ابراهیم بن حماد معروف به غلام سجاده، عامر ابن عمر اوقیه، ابویوب سلیمان بن ایوب و ابوحمدون فصاص را نام برد (ابن مهران، ۲۸-۳۵؛ اندرابی، ۸۴-۸۸). بجز یزیدی چند تن دیگر از شاگردان ابوعمر و نیز به روایت قرائت وی همت گماشته اند که روایت آنان گه گاه در کتب قرائت ثبت شده است، از آن جمله اند: شجاع بن ابی نصر بلخی، عباس بن فضل انصاری، عبدالوارث بن سعید تنوری، ابوزید انصاری، عبدالملک بن قریب اصمعی و یونس ابن حبیب (ابن مجاهد، ۹۹-۱۰۱؛ ابن خالویه، ۲۰۵-۲۰۶، فهرست اعلام؛ ابن مهران، ۳۵-۳۷؛ اندرابی، ۸۸-۹۲؛ ابن جزری، همان، ۲۸۹/۱-۲۹۰). حمزة بن حبیب کوفی نیز که خود از قاریان هفتگانه شمرده می شود، از ابوعمر و در کوفه قرائت آموخته است (برای فهرستی از شاگردان ابوعمر و، نک: ابن مجاهد، ۸۵؛ اندرابی، ۹۳؛ ابن جزری، همانجا).

قرائت ابوعمر و به روزگار او در بصره بر دیگر قرائات غالب بود

مکه، ابوجعفر یزید بن قعقاع، ابن رومان و شبیه بن نصاح از قراء مدینه و حسن بصری و یحیی بن یعمر از قاریان بصره نام برد (ابوعمر و دانی، ۸؛ برای دیگر مشایخ، نک: ابن ندیم، ۳۳؛ ابن جزری، همانجا). ابوعمر و به زودی احترام اهل قرائت بصره را جلب کرد و به عنوان رئیس قراء شناخته شد و در حیات استاد نامدارش حسن بصری (د ۱۱۰ق) در مسجد بصره بر مسند اقراء نشست (ابن مجاهد، ۸۰؛ زبیدی، ۳۵). فرزدق، شاعر مشهور آن روزگار، در ملاقاتی که با ابوعمر و داشت، مجذوب شخصیت علمی او گردید و مدیحه ای در ستایش وی سرود (نک: سیبویه، ۵۰۶/۳). در فاصله ۱۰۵-۱۱۵ق، ابوعمر و همراه جریر، دیگر شاعر نامی آن دوره، برای دیدار با هشام بن عبدالملک خلیفه اموی سفری به شام داشته است (نک: مرزبانی، نور القبس، ۳۲).

منابع ابوعمر و را از اهل سنت دانسته و یادآور شده اند که وی به عقاید مرجئه گرایش داشته است (نک: ابوطیب، ۱۷؛ ابن انباری، ۱۷). وی در دوره ای از زندگی خود کتب و دفاتر روایاتش را از خود دور کرد و به تنسک و عبادت روی آورد (نک: یاقوت، ۱۶۰/۱۱؛ ابن خلکان، ۴۶۶/۳).

ابوعمر و در طی عمر دراز خود دوران اقتدار بنی مروان و حکومت حجاج بر عراق، انحطاط خلافت اموی، انتقال قدرت از بنی امیه به بنی عباس و اوایل خلافت عباسی را شاهد بود. نوشته اند که وی در اواخر عمر برای دیدار با عبدالوهاب بن ابراهیم عباسی، والی شام راهی آن دیار شد و به هنگام بازگشت، وفات یافت. برخی از منابع وفات او را در کوفه دانسته و حتی گفته اند که مقبره او در کوفه شناخته بوده است (ابن مجاهد، ۸۵؛ ابوطیب، ۲۰؛ زجاجی، ۸۰)، ولی ابن درید (ص ۲۰۵) محل درگذشت او را بصره دانسته است (برای اقوال مختلف در تاریخ وفات وی، نک: ابن خلکان، ۴۶۹/۳).

در منابع به هنگام سخن از محاسن قرائت ابوعمر و، پای بندی او به سنت و قرائت پیشینیان مورد تأکید قرار گرفته است (نک: ابن مجاهد، ۸۲)؛ با اینهمه وی قرائت اهل حجاز را اساس کار خود قرار داده و با اینکه اولین آموخته های او در مکتب بصره بوده، ولی در کار خود چندان قرائت بصریان پیش از خود را مورد توجه قرار نداده است (نک: همو، ۸۲-۸۴).

بدون تردید ابوعمر و در قرائت خود مصحف بصره را که بسیار به مصحف مکه نزدیک بوده، در مد نظر قرار داده و در تمام موارد اختلاف مصاحف، از مصحف بصره پیروی کرده است (نک: ابن ابی داوود، ۳۹-۴۱، ۴۷-۴۸؛ رهنی، ۵۱-۵۳؛ قس: ابوعمر و دانی، ذیل آیات مربوطه). تنها موردی که رسم نقل شده از مصحف بصره با قرائت نقل شده از ابوعمر و همخوانی ندارد، در آیه ۲۶ از سوره غافر است که ابو عمرو عبارت «وَأَنْ يُظْهِرَ» را «وَأَنْ يُظْهِرَ» قرائت کرده است (نک: ابن ابی داوود، ۴۰؛ رهنی، ۵۲؛ قس: ابوعمر و دانی، ۱۹۱). این پیروی از مصحف بصره، صبغه بصری قرائت او را قوت بخشیده است.

(ابن مجاهد، ۸۴-۸۵)، ولی پس از او ریاست قراء بصره به یعقوب بن اسحاق حضرمی رسید که خود با واسطه شاگرد ابوعمر و بود و حتی به قولی نه چندان مقبول از شخص ابوعمر و نیز قرائت آموخته بود (نک: ابن جزری، النشر، ۱۸۵/۱-۱۸۶). قرائت یعقوب در بصره بر قرائت ابوعمر و غالب آمد و این وضع تا مدت‌ها ادامه یافت، چنانکه به گزارش ابن غلبون و ابن اثته اصفهانی و مقدسی در سده ۴ ق هنوز رسم بر آن بود که امام جامع بصره به قرائت یعقوب نماز گزارد (ابن جزری، همان، ۴۳/۱، ۱۸۶؛ مقدسی، ۱۲۸). از این رو باید بر روایت اندرابی (ص ۸۳) که می‌گوید اهل بصره پس از درگذشت تابعین تا زمان وی یعنی سده ۵ ق به قرائت ابوعمر و تمسک و اقتدا می‌کرده‌اند، با دیده تأمل نگریست.

قرائت ابوعمر و بجز بصره که خاستگاه اصلی آن بود، در سده‌های ۳ و ۴ ق در بغداد و دیگر مراکز علمی نیز مورد توجه قرار گرفت و کسانی چون ابوعبید قاسم بن سلام، ابوحاتم سجستانی، احمد بن حنبل، انطاکی، اسماعیل بن اسحاق مالکی، محمد بن جریر طبری و محمد بن احمد داجونی این قرائت را در تألیفات خود درج نمودند و گاه آن را به عنوان تنها نماینده قرائت بصره پذیرفتند (ابن جزری، همان، ۳۴/۱، ۳۷). برخی نیز، چون احمد بن زید حلوانی (د ح ۲۵۰ ق)، در تألیف مستقلی به ثبت این قرائت پرداختند (درباره این تألیف و دو اثر مشابه، نک: ابن ندیم، ۳۱). از زمان طرح نظریه قرائات سبع توسط ابن مجاهد (د ۳۲۴ ق)، قرائت ابوعمر و به عنوان تنها نماینده قرائت بصره در میان هفت قرائت تثبیت گردید و در غالب آثار وی که درباره قرائات تألیف شد، مورد توجه قرار گرفت.

در سده ۴ ق قرائت ابوعمر و در شام قرائت سنتی آن دیار، یعنی قرائت ابن عامر را تحت الشعاع قرار داد و رواج چشمگیری یافت (مقدسی، ۱۸۰). اما این قرائت در بلاد جزیره چندان رونقی نداشت (نک: همو، ۱۴۲)، با اینهمه رقه، شهر مهم آن اقلیم، یکی از مراکز تعلیم قرائت ابوعمر و بود، چنانکه ابوعمر و دانی گاه به اختلاف اهل رقه با عراقیان در روایت از ابوعمر و اشاره کرده است (ص ۴۸، ۷۳). در ایران نیز نشانه‌هایی از رواج این قرائت دیده می‌شود، چنانکه مقدسی (ص ۳۹۵) از رواج شیوه ادغام ابوعمر و در اقلیم جبال سخن گفته است.

در سده ۵ ق قاریان بصری در بغداد جمعیتی را تشکیل می‌دادند (نک: ابن عربی، ۱۵۹۶/۴) و در شام با رواج روزافزون قرائت بصری ابوعمر و، از حدود ۵۰۰ ق قرائت ابن عامر منسوخ گردید. در طول سده‌های بعد به تدریج قرائت ابوعمر و نه تنها در شام، بلکه در سراسر حجاز، یمن و مصر نیز قرائت غالب بود و طبعاً در دیگر سرزمین‌ها نیز کمابیش رواج داشت (نک: ابن جزری، غایه، ۲۹۲/۱، ۴۲۴).

ابوعمر و در طول تحصیل خود از برخی تابعین عراق و حجاز حدیث نیز شنیده بود و حتی در میان شیوخ وی نام انس بن مالک صحابی نیز به چشم می‌خورد. از جمله کسانی که وی از آنان روایت

کرده، می‌توان امام جعفر صادق (ع)، حسن بصری، عطاء بن ابی رباح، محمد بن سیرین، محمد بن عبدالرحمن بن ابی لیلی، محمد بن شهاب زهری، نافع مولای عمر و ابوالزبیر مکی را یاد کرد. در میان راویان ابوعمر و نیز نام کسانی چون حماد بن زید، شریک نخعی، شعبه بن حجاج، معمر بن راشد و کعب بن جراح دیده می‌شود (برای فهرستی از مشایخ و راویان او، نک: مزی، ۳۷۶/۲۱-۳۷۷).

از نظر رجالی یحیی بن معین او را توثیق کرده و ابوحاتم و ابوخیثمه درباره اعتبار او با تعبیر «لابأس به» نظر داده‌اند (همو، ۳۷۸/۲۱). به هر روی گویا ابوعمر و در زمینه حدیث چندان مطرح نبوده است، اما برخلاف حدیث، ابوعمر و در روایات ادبی شخصیت مهمی تلقی می‌شود. اهتمام وی به گردآوری اطلاعات لغوی و نحوی از قبایل مختلف عرب و عنایت او به فراگیری اشعار و روایات پیشین از استادان این رشته، از او شخصیتی ساخته که در لغت، نحو، شعرشناسی و اخبار ادبی جایگاهی شاخص دارد. گستردگی دانش وی در لغت تا آنجاست که در پی خطا بودن او در این زمینه مبالغه شده است (نک: ابوطیب، ۱۹). ازهری در تهذیب اللغة (۸/۱) ابوعمر و را یکی از کسانی شمرده که او خود بر گفته‌های آنان اعتماد کرده و آنها را مأخذ کار خویش قرار داده است. در جای جای دیگر کتب لغت نیز می‌توان نظرات ابوعمر و را بازیافت.

چنانکه پیش از این اشاره شد، وی از نخستین نحویان مکتب بصره چون نصر بن عاصم و یحیی بن یعمر دانش آموخته و خود در طبقه کسانی چون اخفش کبیر و عیسی بن عمر ثقفی قرار دارد. جمعی از افراد صاحب نام در نحو بصره در زمره شاگردان او هستند. در میان آنان نام مشاهیری چون خلیل بن احمد، یونس بن حبيب، سیبویه امام نحویان بصری، اصمعی، ابوعبیده و ابوزید انصاری به چشم می‌خورد (نک: ابن انباری، ۱۵؛ یاقوت، ۱۶۰/۱۱؛ ابن جزری، همان، ۲۸۹/۱-۲۹۰). اگرچه نظرات نحوی ابوعمر و در کتابی تدوین نشده، ولی می‌توان برخی آراء او را به طور پراکنده در جای جای الکتاب سیبویه (۲۸۶/۱، ۹۶/۲) و المجاز ابوعبیده (ص ۳۹۱، فهرست اعلام) مشاهده کرد (نک: GAS, IX/40-41).

ابوعمر و با زبان و گویشهای قبایل و گروههای مختلف عرب چون تمیم، قضاعه، ربیع، اهل مکه و اهل نجران آشنا بوده و به نقل و مقایسه آنها پرداخته است (مثلاً نک: زجاجی، ۱-۴؛ ابن خالویه، ۷۴، ۹۳، ۱۸۳، ۲۰۵). اظهار نظر او مبنی بر اینکه زبان اقوام پیشین جنوب عربستان در مقایسه با آنچه در زمان وی به عنوان زبان عربی شناخته می‌شده، زبانی دیگر است و ساختاری دیگر دارد، حتی با تحقیقات زبان‌شناختی جدید نیز عالمانه به نظر می‌رسد (نک: ابن سلام، ۱۱/۱). وی در اظهار نظرهای خود در موارد اختلاف بین گویشهای قبایل، بنا را بر اکثر می‌گذارد و موارد دیگر را به عنوان گویش ویژه محسوب می‌دارد (نک: زبیدی، ۳۹).

ابوعمر و آگاهی به ظرایف ادبی را در استفاده از منابع دینی شرطی

محمد ضیاع، قاهره، کتابخانه مصطفی محمد؛ ابن خالویه، حسن بن احمد، مختصر فی سواد القرآن، به کوشش گ. برگستر، قاهره، ۱۹۳۴؛ ابن خلکان، وفیات، ابن درید، محمد بن حسن، الانتفاقی، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۸ ق / ۱۹۵۸ م؛ ابن سلام جمعی، محمد، طبقات فحول الشعراء، به کوشش محمود محمد شاکر، قاهره، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴ م؛ ابن عذریه، احمد بن محمد، العقد الفرید، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ ابن عربی، محمد بن عبدالله، احکام القرآن، به کوشش علی محمد بجاری، بیروت، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲ م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، الشعر والشعراء، به کوشش محمد یوسف نجم و احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۴ م؛ ابن مجاهد، احمد بن موسی، کتاب السبعة فی القراءات، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ ابن مهران، احمد بن حسین، المبسوط، به کوشش سبیح حمزه حاکمی، دمشق، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶ م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابو احمد عسکری، حسن بن عبدالله، شرح مایع فی التصحیف والتحریف، به کوشش سید محمد یوسف، دمشق، ۱۹۸۱ م؛ ابوالطیب لغوی، عبدالواحد، مراتب النحویین، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، مکتبه نهضة مصر؛ ابوعبیده، معمر بن مثنی، مجاز القرآن، به کوشش محمد فؤاد سزگین، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م؛ ابوعمر و دانی، عثمان بن سعید، التیسیر، به کوشش انور تزل، استانبول، ۱۳۶۹ ق؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، بولاق، ۱۲۸۵ ق؛ ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴ م؛ اندرایی، احمد بن ابی عمر، قراءات القراء المعروفین، به کوشش احمد نصیف جانی، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ بلاذری، احمد ابن یحیی، انساب الاشراف، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹ م؛ جاحظ، عمرو ابن بحر، البیان و التبیین، به کوشش حسن سندویس، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م؛ هو، «کتاب البقال»، همراه جزء ۲ از رسائل الجاحظ، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۵ م؛ حمزه اصفهانی، التنبیه علی حدوث التصحیف، به کوشش محمد اسعد طلس، دمشق، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸ م؛ رهنی، محمد بن یحیی، مقدمات علم القرآن (بخش بازمانده)، به کوشش احمد پاکچی، آماده انتشار؛ زبیدی، محمد بن حسن، طبقات النحویین و اللغویین، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۳ م؛ زجاجی، عبدالرحمن بن اسحاق، مجالس العلماء، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، کویت، ۱۹۶۲ م؛ سیبویه، الکتاب، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۶ م؛ سیوطی، المزهر، به کوشش علی محمد بجاری و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ شاطبی، قاسم بن فیره، الشاطبیة، به شرح و کوشش علی محمد ضیاع، قاهره، مکتبه محمدعلی صبیح و اولاده؛ طبری، تاریخ، میرد، محمد بن یزید، الکامل، به کوشش محمد احمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ مرزبانی، محمد بن عمران، الموشح، به کوشش محب الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵ ق؛ هو، نورالقیس، اختصار ابوالمحاسن یشموری، به کوشش رودلف زلهایم، بیروت، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴ م؛ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، تهذیب الکمال، نسخه خطی کتابخانه احمد ثالث، شه ۲۸۴۸؛ مقدسی، محمد بن احمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ نهشلی قیروانی، عبدالکریم، الممتع فی صنعة الشعر، به کوشش عباس عبدالسائر، بیروت، دار الکتب العلمیة؛ یاقوت، ادب؛ نیزه، GAS، احمد پاکچی

أبو عمرو بن نجید، اسماعیل بن نجید بن احمد بن یوسف بن خالد سلمی نیشابوری (۲۷۲ یا ۲۷۳ - ۳۶۵ یا ۳۶۶ ق / ۸۸۵ یا ۸۸۶ - ۹۷۶ یا ۹۷۷ م)، صوفی و محدث خراسانی که با قبیله سلیم، منسوب به سلیم بن منصور بن عکرمه نسبت داشته است (سمعانی، ۱۸۱/۷؛ ابن اثیر، ۵۵۳/۱ - ۵۵۴). از جزئیات زندگانی ابوعمر و اطلاع دقیقی در دست نیست. وی ظاهراً در حدود سال ۲۷۲ ق در نیشابور زاده شد (نک: سماعی، ۱۸۳/۷؛ عطار، ۷۲۷؛ ذهبی، سیر، ۱۴۶/۱۶). گویند اموالی بسیار از پدر به ارث برد، ولی جز خانه‌ای که برای خویش نگهداشت، دیگر دارایی موروثی را بر مشایخ و دانشمندان روزگارش اتفاق کرد (سمعانی، ۱۸۲/۷؛ نیز نک: ابن جوزی، ۸۴/۷؛ صفدی، ۲۳۱/۹؛ یافعی، ۳۸۱/۲). می‌توان احتمال داد که در زادگاهش پرورش یافته و هم در

مهم می‌شمرد، چنانکه در مناظره‌ای که با متکلم معتزلی عمرو بن عبید در مسأله وعید داشت، درک او را از مفهوم «وعید» نادرست شمرد و از استنباط او درباره کاربردهای این واژه در متون دینی خرده گرفت. وی با تکیه بر اینکه در سنت و فرهنگ عرب رفتار نکردن به مقتضای وعید نه تنها ناپسند نیست، بلکه نشان از گذشت و بزرگواری دارد، در واقع به تأیید نظرگاه مرجئه پرداخته است (برای تفصیل این مناظره، نک: ابوطیب، ۱۷ - ۱۸؛ زجاجی، ۷۸ - ۷۹). ابوعمر و بر این باور بود که علت گمراهی بسیاری از کسانی که روی به زندقه آورده‌اند، ناآگاهی ایشان به دقایق زبان عربی است (ابن انباری، همانجا). وی بدون اینکه تمایل چندانی به دانش فقه نشان دهد، گاه با تکیه بر یک نکته زبانی فقها را در برداشت خود از یک دلیل فقهی مورد انتقاد قرار داده است (مثلاً در مورد دیه جنین، نک: زبیدی، ۳۶؛ ابن اثیر، ۳۵۳/۳).

ابوعمر و در عین آگاهی وسیع به غرایب و پیچیدگیهای زبان عرب، برخلاف آنچه از معاصر بصیرش، عیسی بن عمر ثقفی، برسر زبانهاست. بسیار ساده و بی‌تکلف سخن می‌گفت و به همان اندازه که از خطا در گفتار دوری می‌جست، از اظهار فضل و پیچیده سخن گفتن پرهیز داشت (نک: زبیدی، ۳۷). ابوعمر و در روایت شعر و اخبار ادبی و تاریخی همانگونه که جاحظ («البغال»، ۲۲۶) یاد کرده، یکی از راویان برجسته به شمار می‌رود و روایات او نه تنها در کتب گوناگون ادبی چون طبقات فحول الشعراء ابن سلام (۹/۱، ۱۳۱)، البیان و التبیین جاحظ (۱/۱، ۱۶۸، جم) و الموشح مرزبانی (ص ۳۶، ۳۷، جم) نقل شده است، بلکه در آثار تاریخی چون تاریخ طبری (۲/۲، ۲۸۱/۳، جم) و انساب الاشراف بلاذری (۱/۱، ۱۶/۱، ۲۳۴، ۳۲۱، جم) نیز مورد استناد قرار گرفته است. بعضی از نقادان چون حمزه اصفهانی (ص ۶۸ به بعد) و ابواحمد عسکری (۱/۱، ۸۹، ۱۳۹، جم)، برخی از موارد را که به گمان آنان ابوعمر و در روایت از شعر دچار خطا شده، مورد نقد قرار داده‌اند.

ابوعمر و در روایت اخبار و اشعار از نقد و اظهار نظر درباره آنها خودداری نکرده، چنانکه در بسیاری موارد سخنانی در نقد و تفسیر شعر و جایگاه شاعران در منابع ادبی از زبان او نقل شده است (مثلاً نک: ابن قتیبه، ۳۹/۱، ۸۱، جم؛ ابوالفرج، ۷۶/۸، ۷۷، ۷۸، ۳/۹، جم؛ مرزبانی، همان، ۵۴، ۶۵، جم). همچنین بارها در مورد وقایع تاریخی به عنوان فردی آگاه اظهار نظر کرده است (مثلاً نک: جاحظ، همان، ۲۰۴/۱، ۲۷۲/۳؛ میرد، ۵۳۸/۲؛ ابن عذریه، ۸۰/۱). ابوبکر صولی نویسنده سده ۴ ق برخی از روایات مربوط به ابوعمر و را در تألیفی با عنوان اخبار ابی عمرو بن العلاء گرد آورده بوده است که در حال حاضر نشانی از آن در دست نیست (نک: ابن خلکان، ۳۵۶/۴).

مآخذ: ابن ابی‌دارود، عبدالله بن سلیمان، المصاحف، قاهره، ۱۳۵۵ ق؛ ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهاية، به کوشش طاهر احمد زای و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳ م؛ ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد، نزهة الالباء، به کوشش ابراهیم سامرائی، بغداد، ۱۹۵۹ م؛ ابن جوزی، محمد بن محمد، غایة النهاية، به کوشش گ. برگستر، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م؛ هو، الشعر فی القراءات العشر، به کوشش علی

آنجا با تصوف آشنا شده و استماع حدیث کرده است.

وی در خراسان از محمد پوشنجی و ابراهیم بن ابی طالب و در ری از محمد بن ایوب بَجَلی و علی بن جنید رازی حدیث شنیده و سپس برای درک مجلس محدثان مشهور روزگار خود به بغداد سفر کرده و از عبدالله بن احمد بن حنبل و ابراهیم بن عبدالله گَجّی سماع حدیث کرده است (سمعانی، همانجا؛ سبکی، ۱۹۰/۲، ۲۲۲/۳). علاوه بر اینان، ابوعمر و از دیگر محدثان معروف آن روزگار نیز روایت داشته است (ذهبی، سبکی، همانجا؛ بیهقی، تتمه، ۱۸۰، تاریخ، ۱۷۵، ۱۹۱، ۲۱۵). ابوعمر و خود نیز حدیث روایت می کرده است و محدثانی مشهور چون ابوسعید عبدالملک خرگوشی، ابوعبدالله حاکم نیشابوری، احمد صفار و عمر بن مسرور از او روایت کرده اند (نک: یاقوت، ۴۲۵/۲ - ۴۲۶: سماعی، سبکی، همانجا؛ خلیفه، ۷۵، ۸۳؛ نیز نک: ذهبی، همانجا، العبر، ۲۲۵/۲، ۲۶۷). روایات منقول از او مورد قبول اهل حدیث بود و او را «محدث ربانی» خوانده اند (ابن جوزی، همانجا؛ ذهبی، سیر، همانجا؛ ابن کثیر، ۳۰۶/۱۱؛ جامی، ۲۲۷).

با اینهمه، شهرت ابوعمر و به سبب تعلق او به تصوف است. حاکم نیشابوری که از شاگردان او در حدیث بوده، او را «شیخ روزگارش در تصوف» خوانده است (خلیفه، ۸۳). ابوعمر و با بعضی از مشایخ بنام آن روزگار دیدار کرد و از آنان معارف صوفیه را فراگرفت، چنانکه به قول قشیری با ابو تراب نخشی دیدار داشته و دقایق خانقاهی را از او شنیده بوده (ص ۱۸) و در مکه با چند تن از مشایخ از جمله ابوعمر و زجاجی ملاقات کرده است (نک: سلمی، ۴۴۹؛ انصاری، ۴۱۷)، اما همچنانکه خود گفته، وی در میان مشایخ صوفیه، چهارمی برای ابو عثمان حیری و جنید بغدادی و ابوعبدالله ابن جلاء نمی شناخته است (خطیب، ۲۱۴/۵). ظاهراً آشنایی او با جنید در روزگاری بوده که وی برای سماع حدیث در بغداد اقامت گزیده بود. برخی از سخنان جنید و اشاراتی به احوال او در تذکرها از قول ابوعمر و نقل شده است (نک: انصاری، همانجا؛ سبکی، ۲۶۱/۲؛ محمد بن منور، ۲۷۰).

پیر توبه و ارشاد او ابو عثمان حیری نیشابوری (د ۲۹۸ ق) بوده که در آغاز جوانی دست ارادت به او داده بود. وی یک بار در همان روزگار جوانی و به سبب وسوسه های نفسانی توبه شکست و از مجلس ابو عثمان کناره گرفت، اما چندی بعد بار دیگر به همت ابو عثمان توبه کرد و به سلوک روی آورد و از مریدان خاص او شد (هجوری، ۳۸۴؛ قشیری، ۵۰). وی تا پایان عمر ابو عثمان در کنار او ماند و پس از درگذشت او - همچنانکه ابو عثمان خود او را خلیفه خویش خوانده بود - شیخ صوفیه خراسان شد (سبکی، ۲۲۳/۳؛ برتلس، ۳۰۵). ابوعمر و در زمان خود شأنی والا داشته و به قول سلمی، دخترزاده او (صریفینی، ۹؛ انصاری، ۴۲۸)، مشایخ سده های ۴ و ۵ ق او را در زمره «اوتاد» برمی شمردند (نک: ذهبی، همان، ۱۴۸/۱۶؛ سبکی، همانجا) و همشهریش عطار نیشابوری، او را «مطلق عالم قید» خوانده است (همانجا).

روش او در سلوک طریقی خاص بوده که به قول سلمی به خودوی اختصاص داشته است (ص ۴۷۶؛ نیز نک: شعرانی، ۱۲۰/۱). از روایتی که درباره او نقل کرده اند (نک: سماعی، ۱۸۲/۷ - ۱۸۳؛ ذهبی، همان، ۱۴۶/۱۶ - ۱۴۷) و از برخی از اقوالش گرایش او به روش ملامتی آشکار می گردد، چنانکه سبکی نیز به این نکته اشاره کرده است (همانجا)؛ اما برخلاف بسیاری از ملامتیه که در اخفای طاعات و حسنات مبالغه و افراط می کردند، وی در سلوک و عمل همیشه جانب اعتدال را رعایت می کرد. اینکه در تشییع جنازه او، به قول شهاب الدین سهروردی، اهل باطن و اهل ظاهر فراهم آمده بودند (نامه دانشوران، ۴/۲۲۸)، حاکی از آن است که وی به حفظ ظاهر امور و اعمال نیز عنایت داشته است.

به قول حاکم، یکی از شاگردان ابوعمر و، او در ۳۶۵ ق وفات یافت (خلیفه، ۸۳؛ نیز نک: سماعی، ۱۸۳/۷؛ ذهبی، همان، ۱۴۸/۱۶؛ سبکی، همانجا) و به گفته سلمی در ۳۶۶ ق (همانجا؛ نیز نک: قشیری، ۳۱؛ ابن جوزی، ۸۴/۷؛ ابن کثیر، ۳۰۶/۶). بعضی وفات او را در نیشابور در محلی مشهور به شاهنبر گفته اند (خلیفه، سماعی، همانجا) و ظاهراً مدفنش تا اوایل سده ۷ ق بر جای بوده است (نک: نامه دانشوران، همانجا). قشیری (ص ۴۳۵) یگانه کسی است که محل وفات او را در مکه گفته است.

علاوه بر سخنان کوتاهی که در موضوعات مربوط به سیر و سلوک از او در کتابهای تاریخ و تذکره نقل شده است و بیشتر آنها در طبقات الصوفیه عبدالرحمن سلمی دیده می شود، از وی یک اثر مدون کوتاه در حدیث با عنوان الجزء، متضمن احادیثی به روایت او (نک: کوپرلی، ۲۳۹/۲ - ۲۴۰) نیز بر جای مانده است. این مجموعه را ذهبی یاد کرده و ستوده است (نک: همان، ۱۴۶/۱۶). از الجزء نسخه ای در مجموعه شماره ۱۵۸۴ کوپرلی (کوپرلی، همانجا) و نیز نسخه هایی در دارالکتب قاهره و شهید علی محفوظ است (نک: GAS, I/183).

مأخذ ابن اثیر، علی بن محمد، اللباب، قاهره، ۱۳۵۷ ق؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ ق؛ ابن کثیر، البدایة والنهایة، به کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ انصاری هروی، خواجه عبدالله، طبقات الصوفیه، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۱ ش؛ برتلس، یوگنی ادواردوویچ، تصوف و ادبیات تصوف، ترجمه سیروس ایزدی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ بیهقی، علی بن زید، تاریخ بیهقی، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۱۷ ش؛ هو، تنم صوان الحکمة، لاهور، ۱۳۵۱ ق؛ جامی، عبدالرحمن بن احمد، نفعات الانس، به کوشش مهدی توحیدی پور، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، بیروت، دارالکتاب عربی، خلیفه نیشابوری، احمد بن محمد، ترجمه و تلخیص تاریخ نیشابور حاکم نیشابوری، به کوشش بهمن گریسی، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و اکرم بوشی، بیروت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴ م؛ هو، العبر، به کوشش محمد سعید زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، طبقات الشافعیة الکبری، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۴ م؛ سلمی، محمد بن حسین، طبقات الصوفیه، به کوشش پدرس، لیدن، ۱۹۶۰ م؛ سماعی، عبدالکریم بن محمد، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق/۱۹۷۶ م؛ شعرانی، عبدالوهاب بن احمد، الطبقات الکبری، قاهره، ۱۳۷۴ ق/۱۹۵۴ م؛ صریفینی، ابراهیم بن محمد، تاریخ نیشابور (منتخب السیاق عبدالقافر فارسی)، به کوشش

۳۴۲؛ ذهبی، سیر، ۸۰/۱۸). قطعاتی که از ارجوزه اعتقادی وی در دست است، از تعصب شدید مذهبی و عرق دینی او حکایت دارد (نک: همان، ۸۱/۱۸ - ۸۳). زهد و پارسایی او را می‌توان تا حدودی تحت تأثیر ویژگیهای روحانی و سجایای اخلاقی استادانش، به ویژه ابن ابی زمین (ه م) دانست (نک: مرعشلی، ۲۸).

**مشایخ و استادان:** ابوعمرودانی استادان اندلسی، مصری، حجازی، شامی و عراقی بسیار دیده بود که تهیه فهرست جامعی از آنان میسر نیست و منابع موجود تنها به ذکر نام بعضی از مشهورترین ایشان پرداخته‌اند (نک: حمیدی، ۴۸۳/۲ - ۴۸۴؛ ابن بشکوال، ۴۰۵/۲ - ۴۰۶؛ یاقوت، ۱۲۶/۱۲ - ۱۲۷؛ نیز نک: آثار خطی، شمه ۸). در میان شیوخ وی، ابوالمطرف عبدالرحمن بن عثمان قشیری زاهد، جایگاه ویژه‌ای دارد، زیرا ابوعمرو بیش از مجموع احادیثی که از دیگران نقل کرده، احادیث او را در آثار خود آورده است.

ابن ابی زمین، محدث بزرگ اندلس نیز در شمار مشایخ حدیث وی بوده است (نک: حمیدی، ۱۰۰/۱). همچنین ابوالعباس احمد بن محمد، بدر قاضی (ابوعمر، السنن، برگ ۱۸۰ ب)، ابومحمد عبدالرحمن بن عمر بن محمد معدل (همان، برگ ۴ ب)، عبدالوهاب بن احمد بن حسن بن منیر خشاب (همان، برگ ۱۸۳ الف)، احمد بن ابراهیم بن فراس معدل مکی (همان، برگ ۱۷۳ ب) و ابوالحسن علی بن محمد قابسی (همان، برگ ۱۶۹ ب) از دیگر مشایخ او در حدیثند.

از استادان وی در قرائت، نامدارتر از همه، طاهر بن عبدالنعم بن غلبون (د ۳۹۹ ق) بود که ابوعمر و قرآن را به چند روایت از روایات مشهور قراء سبع همچون حفص از عاصم نزد او ختم کرده بود (همو، التیسیر، ۱۴؛ ابن جزری، غایه، ۳۳۹/۱). از شیوخ دیگر وی در قرائت که در مقدمه التیسیر از آنان نام برده (ص ۱۰ - ۱۶)، ابوالفتح فارس بن احمد حمصی، ابوالقاسم خلف بن ابراهیم خاقانی و ابوالقاسم عبدالعزیز بن جعفر، معروف به ابن ابی غسان را باید نام برد. ابومسلم محمد بن احمد کاتب بغدادی نیز استاد دیگر وی در حدیث و قرائت است که ابوعمر و نزد او کتاب السبعة ابن مجاهد را استماع کرده است (ابن جزری، همان، ۵۰۳/۱ - ۵۰۴).

**شاگردان و راویان:** جمع کثیری از مقریان، محدثان، فقیهان و ادیبان اندلس، به ویژه اهل دانیه، از ابوعمر بهره علمی گرفته‌اند. وی پس از بازگشت از سفر مشرق در میورقه (نک: مرعشلی، ۳۰)، المریه (نک: ضبی، ۴۱۲) و دیگر شهرهای اندلس، به خصوص دانیه، بر مسند افادت تکیه زد و شاگردان بسیاری را در علم قرائت و دیگر زمینه‌ها پرورش داد (برای فهرست اسامی آنان، نک: ذهبی، معرفة، ۳۲۷/۱، تذکره، ۱۱۲/۳؛ ابن جزری، همان، ۵۰۴/۱).

۳ تن از مشهورترین آنان، مقریانی هستند که خود در اندلس حوزه‌های قرائت تشکیل داده‌اند: یکی، فرزندش ابوالعباس احمد (د ۴۷۱ ق) است که پس از پدر در دانیه بر مسند اقراء تکیه زد (ابن

محمد کاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ ق؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوانی بالوفیات، به کوشش فان اس، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ عطار نیشابوری، فريد الدين، تذكرة الاولیاء، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ قشیری، عبدالکریم بن هوازن، الرسالة القشیریة، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۵۹ م؛ کوبریلی، خطی؛ محمد بن منور، اسرار التوحید، به کوشش ذبیح‌الله صفا، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ نامه دانشوران، قم، ۱۳۷۹ ق؛ هجویری، علی بن عثمان، کشف المحجوب، به کوشش زوکوفسکی، تهران، ۱۹۷۹ م؛ یاقعی، عبدالله، مرآة الجنان، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۷ ق؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

نجیب مایل هروی

**ابوعمرودانی، عثمان بن سعید بن عثمان اموی قرطبی دانی** (۳۷۱ - شوال ۴۴۴ ق/ ۹۸۱ - فوریه ۱۰۵۳ م)، مقری و محدث بزرگ اندلس. خاندان وی که از موالی حاکمان اموی اندلس بودند، از روستای قوته راشه واقع در حومه قرطبه برخاستند (نک: ابن بشکوال، ۴۰۵/۲؛ ذهبی، معرفة، ۳۲۵/۱). ابوعمر و به ابن صیرفی نیز شهرت داشته است (حمیدی، ۴۸۳/۲).

اطلاعات اندکی که از شرح حال ابوعمر و داریم برگرفته از نوشته‌ای به قلم خود اوست که یاقوت آن را نقل کرده است (۱۲۵/۱۲ - ۱۲۷). بنابراین گزارش و دیگر منابع، ابوعمر و در ۱۴ سالگی تحصیل علم را آغاز کرد. نخست سالیانی به حلقه درس عالمان و محدثان بزرگ قرطبه پیوست، تا آنکه در محرم ۳۹۷ راهی مشرق شد (حمیدی، همانجا؛ ابن بشکوال، ۴۰۵/۲، ۴۰۷). وی ۴ ماه در قیروان اقامت کرد و نزد جمعی از شیوخ آن دیار حدیث فرا گرفت (همو، ۴۰۶/۲؛ یاقوت، ۱۲۶/۱۲؛ ذهبی، تاریخ، ۳۸۴/۱۱). در شوال همان سال به مصر درآمد و تا موسم حج ۳۹۸ ق در آنجا ماندگار شد (یاقوت، ذهبی، همانجاها). در همین سال حج گزارد و در مکه اقامت کرد و از محدثان برجسته حجاز حدیث، فقه، ادبیات و دانشهای دیگر آموخت (ابن بشکوال، همانجا؛ یاقوت، ۱۲۷/۱۲). آنگاه از مکه به مصر بازگشت و پس از اندک زمانی راهی مغرب شد و در مسیر سفر چند ماهی در قیروان اقامت گزید (همانجا).

بازگشت ابوعمر و به قرطبه در ۳۹۹ ق با آغاز شورش بربرها بر زمامداران اموی - که به انقراض سلسله آنان انجامید - همزمان گردید (ابن بشکوال، ۴۰۷/۲). حدود ۴ سال در زادگاهش به سر برد و پس از آن ۷ سال در سرقسطه اقامت کرد. سپس به وطه و در ۴۰۹ ق به دانیه سفر کرد و همان سال به میورقه رفت و ۸ سال در آنجا بماند. سرانجام ابوعمر و در ۴۱۷ ق به دانیه رفت و تا آخر عمر در همانجا زیست و به تعلیم و تدریس و تألیف روزگار سپری ساخت (یاقوت، همانجا).

ابوعمر و در نیمه شوال ۴۴۴ درگذشت و بنا به وصیت خود او، ابومحمد عبدالله بن خمیس انصاری بر او نماز گزارد و در مقبره باب انداره به خاک سپرده شد (ابن بشکوال، همانجا؛ یاقوت، ۱۲۷/۱۲ - ۱۲۸؛ ابن ابی، ۸۰/۲).

دقت در ضبط، توانمندی حافظه و هوش سرشار را از ویژگیهای ابوعمرودانی بر شمرده‌اند (ابن بشکوال، ۴۰۶/۲؛ قفطی، ۳۴۱/۲ -

بشکوال، ۶۵/۱؛ ابن جزری، همان، ۸۰/۱؛ دیگری، ابوداود سلیمان ابن نجاح مغربی، شیخ القراء بلنسیه (د ۴۹۶ ق) است که مدت مدیدی در ملازمت ابوعمرودانی به سر برد و بیشتر تألیفات وی را از خود او استماع کرد و آثار ابوعمرودانی را در سراسر اندلس رواج داد (نک: ابن بشکوال، ۲۰۳/۱ - ۲۰۴؛ ابن خیر، ۲۸ - ۲۹، ۳۴، ۷۲ - ۷۴؛ ابن جزری، همان، ۳۱۶/۱ - ۳۱۷، النشر، ۵۸/۱ - ۶۱)؛ سومی، ابو عبدالله محمد بن عیسی تجیبی طلیطلی، معروف به مغامی (د ۴۸۵ ق) است که در اشبیلیه به تدریس قرائت اشتغال داشت (نک: همو، غایه، ۲۲۴/۲ - ۲۲۵).

شهرت ابوعمرودانی به عنوان مَقری و تألیفات مشهور او در علم قرائت، مقام علمی او را در حدیث از نظرها دور داشته است. این در حالی است که منابع کهن از او به عنوان محدثی بزرگ که از مغرب به مشرق در طلب حدیث سفر کرده است، یاد می‌کنند (حمیدی، ۴۸۳/۲ - ۴۸۴؛ ابن بشکوال، ۴۰۵/۲ - ۴۰۷؛ ضبی، ۴۱۱ - ۴۱۲). تألیف شناخته شده او در حدیث کتاب السنن الواردة فی الفتن است که بنا به گفته ذهبی (سیر، ۸۱/۱۸) گواه تبخّر او در علم حدیث است. ابوعمرودانی این تألیف، کتاب جامعی در باب روایات مربوط به حوادث آخر الزمان و فساد روزگار و «أشراط الساعة» گرد آورده است.

علم قرائت: رونق فراوان حوزه‌های تدریس قرائت در مشرق اسلامی، ابوعمرودانی را که در طلب دانش به شرق آمده بود، سخت شیفته گردانید و او را بر آن داشت تا قرائت را رشته تخصصی خود قرار دهد. وی در کتاب طبقات القراء، زندگی نامه و شیوخ و تلامیذ و فهرست آثار همه قاریان و مقریان را از صحابه و تابعین گرفته، تا عصر خود به ترتیب الفبایی گرد آورد (نک: ابن خیر، ۷۲؛ ابن جزری، همان، ۵۰۵/۱) و همین تتبع و پی جویی سیر تاریخی و تحول علم قرائت که ابوعمرودانی در تألیف این کتاب رنج آن را بر خود هموار ساخت، آنچنان دانش و بینشی، برای وی فراهم آورد که توانست پس از ابن مجاهد (ه م) جایگاهی بلند در علم قرائت به خویش اختصاص دهد (نک: قسطلانی، ۱۰۹/۱ - ۱۱۴)؛ چنانکه یک سده بعد، ابن خیر اشبیلی از بین ۷۶ فقره کتابهای درسی قرائت که نزد استادان و مشایخ خود خوانده، ۱۶ مورد از تألیفات ابوعمرودانی را در فهرست خود آورده است (ص ۲۸ - ۲۹، ۴۰ - ۴۱، ۷۲ - ۷۴). نیز بنا به گزارش ذهبی (تذکره، ۱۱۲۱/۳، تاریخ، ۳۸۶/۱۱) در طی قرن‌ها، قاریان و مقریان همه بر نوشته‌های ابوعمرودانی اعتماد می‌کرده و به تبحر وی در علوم قرآنی اذعان داشته‌اند (نیز نک: ابن خلدون، ۳۴۷/۱؛ مقری، ۳۴۱/۲).

ابوعمرودانی بر ترویج هرچه بیشتر قرائات هفتگانه همت گماشت، وی تمامی طرق و روایات مشهور و غیر مشهور قرائات سبعة را که در زمان او از ۵۰۰ طریق می‌گذشت، استقصا کرد و در کتاب جامع البیان گرد آورد و به شرح و بسط آنها پرداخت. ابن جزری این کتاب را که از منابع عمده اوست، کتابی بی‌مانند وصف می‌کند (النشر، ۶۱/۱). ابوعمرودانی در جهت تثبیت قرائات هفتگانه در کتابش المحتوی علی

القراءات الشواذ، حتی قرائت یعقوب حضرمی را که استادش ابن غلبون وی را به عنوان قاری هشتم، معرفی می‌کرده (نک: ه، ۳۶۳/۴) و نیز قرائت ابوجعفر یزید بن قعقاع را با همه قدمتی که داشت (نک: ذهبی، معرفة، ۵۸/۱ - ۶۲) در زمره قرائات شاذ جای داد.

ابوعمرودانی خود نیز اختیاراتی در قرائت داشت که در برخی مواضع التیسیر (ص ۲۱، ۲۲، جمه) گاه با ذکر ادله گزینش خود، بدانها اشاره کرده است. ویژگی‌ها و مزیت‌های التیسیر، از قبیل جامع بودن، روان بودن متن، سهولت حفظ و یادگیری و کارآمد بودن آن برای مبتدیان و آموختگان از یک سو و روایانی که مستقیماً این کتاب را از مؤلف آن روایت می‌کردند از سوی دیگر، موجب شهرت این کتاب گردید. در حالی که کتاب التذکره فی القراءات الثمان، اثر ابن غلبون که از جهت طرح و تبویب الگوی کار ابوعمرودانی در التیسیر بوده، از محدوده مصر فراتر نرفته (نک: ه، همانجا) و کتاب العنوان تألیف مقری معاصر وی ابوطاهر اسماعیل بن خلف انصاری اندلسی (د ۴۵۵ ق) که حتی در چند مورد کامل‌تر و دقیق‌تر از التیسیر بوده (زاهد، ۱۲ - ۱۳)، چندان شهرتی کسب نکرده است.

کتاب التیسیر بارها توسط علمای علم قرائت شرح شده (برای شروح آن، نک: مرعشلی، ۳۹) و ۲ سده پس از ابوعمرودانی (د ۵۹۰ ق) التیسیر را در قصیده مشهورش حرز الامانی و وجه التهنانی (معروف به شاطبیه) به نظم آورد و شهرت التیسیر را دو چندان گردانید. شهرت التیسیر و شکل منظوم آن شاطبیه، رفته رفته به جایی رسید که در اواخر سده ۸ و اوایل سده ۹ ق دیگر این تصور در حوزه‌های علمیه و محافل قرائات به وجود آمده بود که قرائت معتبر و متواتری در غیر این ۲ کتاب وجود ندارد (نک: ابن جزری، تحبیر، ۷). امروزه وجود صدها نسخه دست نوشته از کتاب التیسیر در کتابخانه‌های جهان که در سده‌های مختلف استساخ شده‌اند (مثلاً ۲۴۸ نسخه در الفهرس الشامل، القراءات، ۳۳/۱ - ۷۳)، خود بهترین گواه بر رواج پیوسته این کتاب از زمان مؤلف تاکنون می‌باشد. چنانکه در دوران معاصر، زمانی که خاورشناسان در صدد چاپ و نشر برخی منابع علم قرائت برآمدند، کتاب التیسیر را به جهت اعتبار و شهرت بی‌نظیر و فراوانی نسخه‌های خطی آن، برای این منظور انتخاب کردند (نک: پرتسل، «د، ط»).

نقش ابوعمرودانی در تجدید و احیای علوم قرآنی در آغاز سده ۵ ق منحصر به علم قرائات نبود. وی علم رسم المصحف را نیز که در ارتباط تنگاتنگ با علم قرائات است، وجهه همت خویش قرار داد. در زمان او کاتبان مصاحف و دیگر دست اندرکاران علوم قرآنی از علم رسم المصحف روی گردان شده و به ثبت و ضبط اسناد و روایات مربوط به آن نمی‌پرداختند و در نگارش نسخه‌های قرآن به درایت خود بسنده می‌کردند (نک: ابوعمرودانی، المقنع، ۲). ابوعمرودانی زمینه کتاب المقنع فی رسم مصاحف الامصار را تألیف کرد که مانند التیسیر از ساختار تعلیمی برخوردار بود و همان ویژگی‌های التیسیر را داشت.

کتابخانه افیون قره حصار در ترکیه موجود است (ششن، ۲۶۹/۱: ۸).  
الترجمة. این کتاب حاوی فهرست شیوخ ابوعمر و سلسله اسانید  
قرائات اوست که نسخه‌ای از آن در مجموعه قولہ (GAL, I/517) یافت  
می‌شود؛ ۹. التقریب النافع فی الطرق العشرة لنافع. نسخه‌ای از آن در  
کتابخانه ملی پاریس موجود است (دوسلان، شه 4532 (3) نیز نک؛  
پرتسل، 46)؛ ۱۰. جامع البیان فی القراءات السبع (و طرقها) المشهورة  
(والغریبة) (ذهبی، همان، ۳۲۷/۱؛ ابن جزری، غایة، ۵۰۵/۱). این  
کتاب در ۳۰ باب تنظیم شده (برای عناوین ابواب، نک؛ بانکپور، شه  
1214) و نسخه‌های متعددی از آن در کتابخانه‌های خدابخش، نور  
عثمانیه و دارالکتب مصر موجود است (GAL, S, I/719؛ همانجا؛  
الفهرس الشامل، القراءات، ۷۵/۱ - ۷۶)؛ ۱۱. السنن الواردة فی  
الفتن، یا الفتن و الملاحم (ابن جزری، همانجا)، که نسخه خطی آن در  
کتابخانه ظاهریه و تصویر آن در کتابخانه مرکز موجود است؛ ۱۲. شرح  
القصيدة الخاقانية، شرحی است بر قصیده ابو مزاحم موسی بن  
عبدالله خاقانی (د ۳۲۵ ق) که در ۵۱ بیت، در تجوید و قرائات سروده  
شده و نسخه‌های متعددی از آن موجود است (نک؛ مرعشلی، ۴۰ - ۴۱)؛  
۱۳. مفردات القراء السبعة (ابن جزری، همانجا)، نسخه‌ای از آن در  
دارالکتب مصر موجود است (خدیبویه، ۱۱۴/۱)؛ ۱۴. الموضع فی  
الفتح و الامالة، که در آن شیوة قراء سبعة و موارد اختلافشان را با  
یکدیگر در موضوع اماله مورد بررسی قرار داده است (نک؛ پرتسل،  
234). نسخه‌هایی از این کتاب در کتابخانه‌های ازهریه (ازهریه،  
۱۴۸/۱) و ملی پاریس (دوسلان، شه (2) 4202) موجود است؛ ۱۵. نقط  
المصاحف. نسخه‌هایی از این اثر در کتابخانه‌های ظاهریه، دانشگاه  
ابوظبی، دارالکتب مصر و کتابخانه ملی پاریس موجود است (الفهرس  
الشامل، رسم المصاحف، ۱۴؛ برای عناوین دیگر آثار خطی و یافت  
نشده، نک؛ مرعشلی، ۳۵ - ۴۴).

مأخذ: آستان قدس، فهرست: ابن ابار، محمد بن عبدالله، التکلمة لکتاب الصلة، به  
کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۶ م؛ ابن بشکوال، خلف بن  
عبدالمک، الصلة، قاهره، ۱۹۶۶ م؛ ابن جزری، محمد بن محمد، تحبیر التیسیر، بیروت،  
دارالکتب العلمیة، همو، غایة النهایة، به کوشش گ. برگشترس، قاهره، ۱۳۵۱  
ق/ ۱۹۳۲ م؛ همو، النشر فی القراءات العشر، به کوشش علی محمد ضیاع، قاهره، مکتبه  
مصطفی محمد؛ ابن خلدون، عبدالرحمن، المقدمه، بیروت، دارالفکر؛ ابن خیر اشبیلی،  
محمد، فهرسته، به کوشش فرانسیکو کودرا، بغداد، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۳ م؛ ابوعمرودانی،  
عثمان بن سعید، التیسیر فی القراءات السبع، به کوشش انور پرتسل، استانبول، ۱۹۳۰ م؛  
همو، السنن الواردة فی الفتن، شه ۳۱۴ حدیث کتابخانه ظاهریه، نسخه عکسی موجود در  
کتابخانه مرکز؛ همو، المقنع فی معرفه مرسوم مصاحف الامصار، به کوشش محمد احمد  
دهمان، دمشق، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ همو، المکتفی، به کوشش یوسف عبدالرحمن  
مرعشلی، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م؛ ازهریه، فهرست: اسحاق، علی شواخ، معجم  
مصفقات القرآن الکریم، ریاض، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ پرتسل، اتو، مقدمه بر التیسیر (نک)  
همو، ابوعمرودانی؛ حمیدی، محمد بن ابی نصر، جذرة المقتبس، به کوشش ابراهیم  
ایباری، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ خدیویه، فهرست: ذهبی، محمد بن احمد، تاریخ الاسلام،  
نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ همو، تذکره الحفاظ، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷ ق؛  
همو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم غرقسوسی، بیروت،  
۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴ م؛ همو، معرفه القراء الکبار، به کوشش محمد سید جاد الحق، قاهره،

این کتاب را نیز شاطبی در قصیده رائیه معروفش عقیده اتراب القصائد  
فی اسنی المقاصد به نظم کشید و شهرت گسترده‌ای نصیب آن گردانید،  
چنانکه در الفهرس الشامل (رسم المصاحف، ۱۷ - ۳۴)، ۱۱۳ نسخه  
از این منظومه نشان داده شده و ۱۳ مورد از شروح آن معرفی گردیده  
است.

در وقف و ابتداء نیز که پیوند نزدیک با علم قرائات دارد، ابوعمر و  
کتاب المکتفی را تألیف کرده است که خود وی در مقدمه (ص ۱۲۹) به  
ساختار درسی کتاب و کارایی آن برای مبتدیان و آموختگان اشاره دارد  
(نیز نک؛ مرعشلی، ۹۲ - ۹۶، ۱۰۲ - ۱۱۳). در مباحث خاص علم  
تجوید نیز ابوعمر و تألیفات متعددی داشته که برخی از آنها به صورت  
چاپی یا خطی موجودند.

آثار: ابوعمرودانی در زمینه علوم قرآنی و حدیث آثار سودمند  
فراوانی از خود برجای نهاده که گویا شمار آنها افزون بر ۱۰۰ عنوان  
بوده است (نک؛ ضی، ۴۱۲؛ ذهبی، تذکره، همانجا، معرفه، ۳۲۷/۱ -  
۳۲۸).

الف - چاپی: ۱. التیسیر فی القراءات السبع، به کوشش پرتسل،  
استانبول، ۱۳۴۹ ق/ ۱۹۳۰ م؛ ۲. الفرق بین الضاد والطاء فی کتاب  
الله، به کوشش محسن جمال‌الدین، بغداد، ۱۳۹۰ ق؛ ۳. المحکم فی  
نقط المصاحف، به کوشش عزت حسن، دمشق، ۱۹۶۰ م؛ ۴. المقنع  
فی معرفه مرسوم مصاحف اهل الامصار، به کوشش محمد احمد  
دهمان، دمشق، ۱۳۵۸ ق؛ ۵. المکتفی فی الوقف والابتداء، به کوشش  
یوسف عبدالرحمن مرعشلی، بیروت، ۱۴۰۷ ق؛ ۶. النقط، مختصری  
است در باب نقط (اعراب‌گذاری) و شکل (زیر و زیر گذاری) قرآن  
مجید که ابوعمرودانی آن را ذیل کتاب المقنع قرار داده است. این  
کتاب به ضمیمه المقنع به چاپ رسیده است.

ب - خطی: ۱. الادغام الکبیر، که موضوع آن مجموعه ادغام‌های  
کبیر ویزه قرائت ابوعمر و بصری است و نسخه‌هایی از آن در موزه  
بریتانیا، کتابخانه شهید علی در ترکیه و کتابخانه جامع زیتونه در تونس  
موجود است (GAL, S, I/720؛ GAS, IX/42؛ ریو، شه 92)؛ ۲. الاشارة  
بلطیف العبارة، که نسخه‌ای از آن در اسکندریه (سید، ۶/۱) و نسخه‌ای  
دیگر در کتابخانه نجیب پاشا در ترکیه موجود است (ششن، ۲۶۸/۱)؛  
الفهرس الشامل، القراءات، ۳۰/۱ - ۳۰)؛ ۳. الاهتداء فی الوقف والابتداء.  
نسخه‌هایی از این اثر در برخی کتابخانه‌ها از جمله در کتابخانه ازهریه  
موجود است (مرعشلی، ۳۷)؛ ۴. الایجاز و البیان فی اصول قراءه نافع.  
بخشهایی از آن در کتابخانه ملی پاریس موجود است (دوسلان، شه  
(3) 592)؛ ۵. البیان فی اختلاف ائمة الامصار و اتفاقهم فی عدد آی  
القرآن. نسخه‌ای از آن در دانشگاه ریاض موجود است (اسحاق، ۳۴/۱ -  
۳۵)؛ ۶. التحدید فی الاتقان و التجوید. ۳ نسخه از این کتاب را  
بروکلمان نشان داده (GAL, S)، همانجا) و یک نسخه نیز در آستان  
قدس (آستان، ۱/۲) موجود است؛ ۷. تذکره الحفاظ لتراجم القراء  
السبعة و اجتماعهم و اتفاقهم فی حروف الاختلاف. نسخه‌ای از آن در

۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ زاهد، زهير و خليل عطيه، مقدمه بر العنوان في القراءات السبع ابوطاهر اسماعيل بن خلف انصاري، بيروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ سيد، فؤاد، فهرس المخطوطات المصورة، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ ششن، رمضان، نوادر المخطوطات العربية في مکتبات تركيا، بيروت، ۱۹۷۵ م؛ ضی، احمد بن يحيى، بغية الملتبس، قاهره، ۱۹۶۷ م؛ الفهرس الشامل للتراث العربي الاسلامي المخطوط، به كوشش مؤسسة آل البيت، عمان، ۱۴۰۶ - ۱۴۰۷ ق؛ قسطلاني، احمد بن محمد، لطائف الاشارات لقانون القراءات، به كوشش عامر سيد عثمان و عبدالصبور شاهين، قاهره، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ قفطي، علي بن يوسف، انباه الرواة، به كوشش محمد ابوالفضل ابراهيم، قاهره، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م؛ مرعشلي، يوسف عبدالرحمن، مقدمه بر المكثفي (نكدها ابوعمروداني)؛ مقرئ تلساني، احمد بن محمد، نفع الطيب، به كوشش يوسف محمد بقاعي، بيروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ ياقوت، ادبا، تيز؛

Bankipore; De Slane; GAL; GAL.S; GAS; Pretzl, O., "Die Wissenschaft der Koranlesung", Islamica, Leipzig, 1934 vol. VI; Rieu, Ch., Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts ..., London, 1894.

محمدعلی لسانی فشارکی

**ابوعمر دمشقی (د ۳۲۰ ق/ ۹۳۲ م)**، عارف و متکلم، نام و نسب او معلوم نیست و آگاهی ما درباره وی محدود است به برخی اقوال صوفیانه که از طریق او نقل شده است. از نسبت وی پیدا است که در دمشق نشو و نما یافته و سرانجام در زمره بزرگترین مشایخ شام درآمد است (سلمی، طبقات، ۲۷۷؛ نیز نک: انصاری، ۳۲۸). وی از بزرگانی چون ابن جلاء و حارث محاسبی گفته‌هایی نقل کرده است (سلمی، همان، ۱۷۷، «جوامع»، ۳۶۵/۱). از راویان سخنان او می‌توان به ابوبکر رازی (همو، طبقات، ۲۷۷ - ۲۷۹؛ ابونعیم، ۳۴۶/۱۰)، ابوالخیر دیلمی (سلمی، همان، ۲۷۹) و عبدالله بن محمد دمشقی (همو، «جوامع»، ۳۸۴/۱) اشاره کرد.

ابوعمر با مشایخی چون ابن جلاء، اصحاب ذوالنون مصری، ابوالحسن بوشنجی، ابن خفیف (ه م) و ابوالحسن علی بن بندار صبرفی مصاحبت داشت (همو، طبقات، ۲۷۷، ۴۵۸، ۴۶۲، ۵۰۱؛ قشیری، ۳۹۹). ابن تغری بردی وی را فقیه نیز دانسته است (۲۳۵/۳). سیختانی که از ابوعمر نقل شده است، در موضوعات گوناگون صوفیانه است، همچون مخالفت با هوای نفس، کتمان کرامات، خوف، رضا، خواطر و روح (نک: سلمی، «جوامع»، همانجا، طبقات، ۲۷۷ - ۲۷۹؛ شعرانی، ۱۰۱/۱؛ ابونعیم، همانجا؛ مستملی، ۱۲۶۵/۳؛ قشیری، ۱۲۶، ۱۹۶؛ هجویری، ۴۳؛ روزبهان، شرح، ۲۳۱، مشرب، ۱۱؛ انصاری، همانجا). گفته‌اند که وی کتابی در رد کسانی که قائل به قدم ارواح بوده‌اند، داشته است (نک: سلمی، همان، ۲۷۷؛ انصاری، شعرانی، همانجا؛ روزبهان، شرح، ۳۹).

مأخذ: ابن تغری بردی، النجوم؛ ابونعیم، احمد، حلیه الاولیاء، بیروت، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ انصاری هروی، خواجه عبدالله، طبقات الصوفیه، به کوشش عبدالهی حبیبی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ روزبهان بقلی، شرح شطحیات، به کوشش هاتری کرین، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ همو، مشرب الارواح، به کوشش نظیف محرم خواجه، استانبول، ۱۹۷۳ م؛ سلمی، محمد، «جوامع آداب الصوفیه»، همراه مجموعه آثار ابوعبدالرحمن سلمی، به کوشش نصرالله پورجوادی، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ همو، طبقات الصوفیه، به کوشش نورالدین شریب، حلب، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ شعرانی، عبدالوهاب، الطبقات الکبری، قاهره، ۱۲۷۴ ق/ ۱۹۵۴ م؛ قشیری، عبدالکریم، الرسالة القشیری، به کوشش معروف

زریق و علی عبدالحمید بلطه جی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ مستملی، اسماعیل، شرح التعرف لمنهت التصوف، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ هجویری، علی، کشف المحجوب، به کوشش والتین ژوکوفسکی، لنینگراد، ۱۹۲۶ م؛ قریبا شکرمی

**ابوعمر و شیبانی، اسحاق بن مرار (ح ۹۳ - ۲۱۰ ق/ ۷۱۲ - ۸۲۵ م)**، لغت‌شناس و راوی بزرگ اوایل عصر عباسی. بیشتر منابع نام پدر وی را مرار گفته‌اند (ابوطیب، ۹۱؛ ابن ندیم، ۷۴؛ زبیدی، ۱۹۴)، اما این کلمه به یک صورت خوانده نشده و به شکل‌های مرار و نزار نیز آمده است (ازهری، ۱۳/۱؛ دارقطنی، ۱۴۰۱/۳؛ قالی، ۲۷۵/۲؛ ابن حجر، ۸۰۷/۶). برخی نیز، علاوه بر شیبانی، به او نسبت مراری داده‌اند (ابن اثیر، اللباب، ۱۸۹/۳). ابوعمر و ظاهرأ نسبت شیبانی را از طریق «جوار» یا «ولا» و یا به گفته جاحظ، تعلیم کودکان بنی شیبان کسب کرده و خود از این قبیله نبوده است (ابن قتیبه، المعارف، ۵۴۵؛ ابوطیب، همانجا؛ یغموری، ۲۷۷؛ ابن ندیم، ۷۴ - ۷۵).

به گفته برخی، ابوعمر و دهگان‌زاده بوده (یاقوت، ادبا، ۷۸/۶) و احمر لقب داشته است (ازهری، همانجا؛ سیوطی، ۴۳۹/۱) و از آنجا که این لقب را عموماً بر عجمان و خاصه ایرانیان اطلاق می‌کرده‌اند (قس: همین کلمه در نام خلف احمر یا جماعت معروف به حمراء دیلم)، برخی از معاصران، وی را ایرانی تبار دانسته‌اند (نک: EI<sup>۱</sup>). گویند مادر او نبطی بوده و به همین سبب ابوعمر و از واژگان نبطی آگاهی داشته است (ابن انباری، ۶۳ - ۶۴؛ قفطي، ۲۲۶/۱). ابن سخن البته در همه مطالبی که درباره او نوشته‌اند، تکرار شده است، اما می‌دانیم که نویسندگان عرب، پیوسته آرامیانی را که در بین‌النهرین می‌زیستند، نبطی خوانده‌اند و ایشان شاید هیچ رابطه‌ای، جز خویشاوندی دور، با نبطیان پترا که در ۱۰۶ م، حکومتشان به دست ترازان برچیده شد، نداشته‌اند (نک: آذرنوش، ۵۰ - ۵۱).

در هیچ یک از منابع کهن به تاریخ ولادت ابوعمر و اشاره‌ای نشده و درباره تاریخ وفات او نیز بین ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۱۰، ۲۱۳ و ۲۱۶ ق اختلاف است (دارقطنی، ۲۱۲۷/۴؛ یغموری، ۲۷۸؛ ابن ندیم، ۷۵؛ قفطي، ۲۲۹/۱)، اما در اینکه وی دیرزمانی زیسته و سرانجام در بغداد وفات یافته است، تردیدی نیست (ازهری، یغموری، همانجا؛ یاقوت، همان، ۷۹/۶؛ خطیب، تلخیص، ۵۷۴/۱). بیشتر منابع روایت ابن ندیم (همانجا)، یعنی ۲۰۶ ق را به عنوان تاریخ وفات او پذیرفته‌اند (نک: ابن انباری، ۶۴؛ یاقوت، همانجا؛ ابن اثیر، الکامل، ۳۸۰/۶؛ ابن خلکان، ۲۰۱/۱؛ ابوالفداء، ۲۸/۱)، حال آنکه در برخی منابع از دیدار وی با اسماعیل بن حماد معتزلی (د ۲۱۲ ق)، قاضی بغداد، پس از ۲۰۸ ق یاد شده است (نک: یاقوت، همان، ۸۳/۶ - ۸۴؛ طبری، ۵۹۷/۸؛ ابن حجر، ۳۹۹/۱). به گزارش یاقوت (همانجا)، ابوعمر و هنگام دیدار با اسماعیل بن حماد حدود ۱۱۵ سال داشته و در این صورت تاریخ ولادت وی باید حدود سال ۹۳ ق باشد. حال اگر گفته شاگردش ابن سکیت را که مرگ وی را در ۱۱۸ سالگی دانسته است (نک: ابن





گرد می آورده اند که شامل ساختارهای دستوری شگفت، واژگان نادر و یا انواع شواهد باشد. ایشان به خصوص، گویی از آنچه به واقعیات ملموس زمان یا زبان و احوال عامه تمایل داشت (مانند تغزل اعراب بادیه، اشعار صعالیک و مجانین عرب...) و حتی اشعار نوخاستگان پرهیز می کردند. از کلام جاحظ که خود ابوعمر و را در مجالس متعدد دیده است، چنین بر می آید که این راوی نیز شعری را که همشنان دانشمندش می خوانده اند، بر آنگونه اشعار ترجیح می داده و آنها را ضبط و نقل می کرده است. جاحظ (الحيوان، ۱۳۱/۳) در مسجدي ابوعمر و را دیده که سخت شیفته دو بیت شعر شده و برای نوشتن آنها دوات و کاغذ خواسته است، حال آنکه جاحظ خود مضمون این دو بیت را بسیار سست خوانده و بدین سان بر ابوعمر و خرده گرفته است. باز در الحيوان (۹۰/۷) ملاحظه می کنیم که ابوعمر و، شعر دیگری از نوخاستگان را روایت کرده است.

اینک با توجه به روایت جاحظ، شاید بتوان آغاز سده ۳ ق را به آغاز گرایش راویان به اشعاری که رنگ و بوی عصر جدید عباسی گرفته بودند، دانست. با اینهمه، هنوز نمی توان ابوعمر و را راوی شعر معروف به «مولد» یا «محدث» خواند. هر چند که از روایت شعر شاعران قصیده سرای سده های ۱ و ۲ ق چون جریر، اخطل و کمیت ابایی نداشته است (ابو احمد، ۲۱۶/۱؛ این ندیم، ۱۸۰).

لغت: ابوعمر و در زمینه های گوناگون تبحر داشته که از جمله آنها صرف، نحو و لغت است (نکه: ثعلب، مجالس، ۴۶۶/۲؛ ابن مکی، ۷۶-۷۷؛ ابو حیان، ۳۰۵). با این حال، آنچه بیش از هر چیز موجب شهرت فراگیر او شد، گرایش وی به لغت و به ویژه نوادر و غرایب عرب و نیز ارجوزه بود (ازهری، همانجا). منابع کهن او را در زمره بزرگترین لغت شناسان روزگار خود نهاده اند (ابوطیب، همانجا؛ خطیب، تاریخ، ۳۲۹/۶). وی با تألیف کتاب الجیم و نیز رساله های تک موضوعی گوناگون در لغت از قبیل الابل، الخیل و النوادر، راه را برای تألیف و تدوین فرهنگهای جامعی که در سده های بعد به وجود آمد، هموار ساخت. آثار لغوی وی یکی از منابع عمده ازهری در تهذیب اللغة (۱۳/۱)، ابن فارس در مجمل اللغة (۱۷۲/۱، ۱۹۷؛ نیز نکه: سلطان، ۳۸، ۳۵/۱)، ابن سیده در المحکم والمحیط الأعظم (۱۵/۱) و صفانی در التکملة والذیل والصلة (۸/۱، ۸۵؛ طحاوی، ۸/۱) بوده است. ابو احمد عسکری در شرح مایع فیہ التصحیف والتحریف بخشی را به لغزشهای لغوی وی اختصاص داده است (۲۰۹/۱-۲۱۷).

در باره مذهب ابوعمر و در منابع کهن سخنی به میان نیامده است. با این حال، برخی با توجه به گفت و گوی وی با اسماعیل بن حماد معتزلی بر آنند که او عقیده اعتزالی مخلوق بودن قرآن را باور داشته است (نکه: صفدی، ۴۲۵/۸ - ۴۲۶)، اما از آنجا که این ماجرا همزمان با دوران اعتزال گرای مأمون بوده، می توان احتمال داد که آنچه ابوعمر و تصدیق کرده، چنانکه از محتوای گفت و گوی مزبور بر می آید (نکه: یاقوت، ادبا، ۸۳/۶ - ۸۴؛ ابن حجر، ۳۹۹/۱)، نه ناشی از اعتقادی

کلامی، بلکه به سبب ملاحظات سیاسی بوده است.

ابوعمر و با برخی از راویان بزرگ هم روزگارش همچون ابوعبیده معمر بن مثنی، ابوزید انصاری و اصمعی مناظراتی داشته (نکه: ابن قتیبه، المعانی، ۸۳۷/۲؛ میرد، ۸۴-۸۵؛ زجاجی، ۲۰۳؛ ابن مکی، همانجا) که گاه با نوعی درشتی و رقابت همراه می شده است (نکه: زبیدی، ۱۹۵؛ ابو احمد عسکری، ۲۱۲/۱ - ۲۱۳، ۲۱۶). اما، ظاهراً روابط وی با اصمعی بیشتر از دیگران بوده و در منابع کهن، روایات و داستانهای گوناگونی از مجالس آن دو نقل شده است (زجاجی، ۱۸ - ۱۹؛ ابن انباری، ۶۳). علاوه بر اینان، وی با ابن اعرابی و ابن مولی (هم م) نیز دیدار کرده و ابوشبیل نیز در ابیاتی وی را هجو گفته است (ابو احمد عسکری، ۲۱۲/۱؛ خطیب، همان، ۳۳۰/۶؛ یاقوت، همان، ۸۰/۶ - ۸۱).  
آثار:

الف - جابی: الجیم، از نخستین و کهن ترین واژه نامه هایی است که پیوسته مورد ستایش بوده و بر اساس حروف الفبا تدوین شده است (نکه: ابوطیب، همانجا؛ یغموری، ۲۷۷). وجه تسمیه کتاب به درستی روشن نیست. برخی گفته اند ابوعمر و کلمه «جیم» را «دیباج» معنی کرده و این نام را بدین جهت برای کتاب خود برگزیده که خواسته است آن را در نکویی و کمال به دیباج همانند کند (فیروز آبادی، ۳۵۱/۲). برخی نیز احتمال داده اند که وی به تقلید از نصر بن شمیل - که گویا نخستین کتاب الجیم از او بوده - اساس کار را بر ترتیب حروف از حیث «جهر» و «همس» نهاده، و از این میان حرف جیم را که از حروف «مجهوره شدیده» است، سر آغاز کتاب خود قرار داده است. اگر این احتمال درست باشد، باید کسانی پس از ابوعمر و ترتیب کتاب را دگرگون کرده، ضمایمی بر آن افزوده باشند. اما، از سوی دیگر، در یکی از کهن ترین نسخه های این اثر، متعلق به اواخر سده ۳ ق، همین ترتیب کنونی رعایت شده است. پس می توان پنداشت که این کتاب از همان آغاز بر اساس حروف الفبا نگارش یافته است (قس: EI<sup>۱</sup>؛ ایاری، ۳۹-۴۲، که معتقد است ترتیب کتاب را اندکی بعد از ابوعمر و تغییر داده اند). ظاهراً قصد ابوعمر و از نوشتن این کتاب تدوین واژگان ناآشنا و دور از ذهن بوده است و گفته اند وی پس از گردآوری اشعار قبایل، لغات دشوار آنها را در کتاب الجیم شرح و تفسیر کرده است (قفطی، ۲۲۶/۱؛ ایاری، ۳۷). ابوعمر و کتاب خود را به چند باب تقسیم کرده و هر باب را به یکی از حروف الفبا اختصاص داده است. کلمات مذکور در درون هر باب از قاعده خاصی پیروی نمی کنند و در آنها ترتیب حروف دوم و سوم رعایت نشده است.

یکی از ویژگیهای این کتاب این است که در آن، بسیاری از گوشه های قبایل مختلف عرب ثبت شده است. به علاوه، مؤلف در جای جای کتاب نام بدویانی را که مواد کتاب را از آنان گرفته، آورده است (نکه: ۵۴/۱، ۵۵، ۱۲۳، ۱۵۹، ۲۲۴، جم). به گفته برخی از منابع کهن، ابوعمر و این کتاب را برای شاگردانش روایت نکرده است (ابوطیب، ۹۱ - ۹۲)، اما این گفته احتمالاً ناشی از خلط این مورد با خبری به

م: اسد، ناصر الدین، مصادر الشعر الجاهلی، قاهره، ۱۹۵۶ م؛ بغدادی، عبدالقادر، خزائن الادب، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۷ - ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۶۷ - ۱۹۸۳ م؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، به کوشش عبدالعزیز دوری، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ بلاشر، رزیز، تاریخ ادبیات عرب، ترجمه آذرتاش آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ ثعلب، احمد، شرح شعر زهیر بن ابی سلمی، به کوشش فخرالدین قیابره، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ همو، مجالس، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ جاحظ، عمرو، البیان والتبیین، به کوشش حسن سندوی، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ همو، الحویان، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حسین، طه، فی الادب الجاهلی، قاهره، ۱۹۲۷ م؛ خلیف بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ همو، تلخیص المشابه فی الرسم، به کوشش سکیه شهابی، دمشق، ۱۹۸۵ م؛ دار قطنی، علی، المؤلف والمختلف، به کوشش موفق بن عبدالله بن عبدالقادر، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ ذهبی، محمد، تاریخ الاسلام، حوادث و وفیات ۲۰۱ - ۲۱۰ ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۱۱ ق/ ۱۹۹۱ م؛ همو، الکاشف، به کوشش عزت علی عید عطیه و موسی محمد علی موشی، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ همو، المشبه فی الرجال، به کوشش علی محمد بجاری، بیروت، ۱۹۶۲ م؛ همو، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بجاری، بیروت، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۳ م؛ زبیدی، محمد، طبقات النحویین و اللغویین، قاهره، ۱۹۷۳ م؛ زجاجی، عبدالرحمن، مجالس العلماء، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، کویت، ۱۹۶۲ م؛ سلطان، زهیر عبدالمحسن، مقدمه بر مجمل اللغة (نکه هم این فارس) سیوطی، بقیه الوعاة، به کوشش محمد ابو الفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ صفانی، حسن، التکملة و الذیل و الصلة، به کوشش عبدالعلیم طحاری، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش محمد یوسف نجم، بیروت، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م؛ ضیف، شوقی، العصر الجاهلی، قاهره، دارالمعارف؛ طبری، تاریخ طحاوی، عبدالعلیم، مقدمه بر التکملة (نکه هم صفانی)؛ بصائر ذوی التسمیز، به کوشش محمد علی نجار، قاهره، ۱۳۸۵ ق؛ قالی، اسماعیل، الامالی، به کوشش محمد عبدالجواد، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ قیابره، فخرالدین، مقدمه بر شرح شعر (نکه هم ثعلب)؛ قفطی، علی، انباء الرواة، به کوشش محمد ابو الفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰ م؛ میرد، محمد، الفاضل، به کوشش عبدالعزیز یمینی، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۶ م؛ مزی، عبدالرحمن، تهذیب الکمال فی اسماء الرجال، نسخه خطی کتابخانه احمد ثالث، استانبول، شمس ۲۸۲۸؛ یاقوت، ادبیا؛ همو، بلدان؛ یموری، یوسف، نورالتبیین، مختصر المقتبس محمد بن عمران مرزبانی، به کوشش رودلف زلهایم، بیروت، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ نیز؛ EI؛ EP؛ S.

بخش ادبیات عرب - ابو محمد وکیلی

أَبُو عَمْرٍو عُثْمَانُ بْنُ حَاجِبٍ، نکه: ابن حاجب.

أَبُو عَمْرٍو عُثْمَانُ حَقْقِی، نکه: بنی حفص.

أَبُو عَمَّیْنَل، عبدالله بن خُوَیْلِد یا خُلَیْد (د ۲۴۰ ق / ۸۵۴ م)، شاعر، لغت‌شناس و کاتب دربار طاهریان. وی ظاهراً مولای مردی هاشمی به نام عباس بن محمد بود (میرد، ۷۳۳؛ نیز نکه: روایت پیچیده ابن ابی طاهر، ۱۶۴)، اما این ندیم (ص ۵۴) او را مولای جعفر بن سلیمان نوشته است. او خود مدعی است که پدرش مولای بنی هاشم و جدش سعد، مولای عباس بن عبدالمطلب بوده است (ابن ندیم، همانجا).

ابوعمیل در میان بدویان قین بن جسرزاده شد و همانجا پرورش یافت و به زبان فصیح عرب مسلط شد (ابن ابی طاهر، ابن ندیم، همانجاها؛ ابوعمید بکری، ۳۰۸/۱) و از این رو اغلب به او نسبت اعرابی داده‌اند، اما به گفته برخی، اصلش از ری بوده است (ابن ندیم،

همین مضمون درباره ابوعمرو شمر بن حمدویه است که کتابی به همین نام داشته است (نکه: ازهری، ۲۵/۱؛ ابن انباری، ۱۳۵؛ ایباری، همانجا). برخی ۳ کتاب الجیم، اللغات و الحروف را یک اثر دانسته‌اند (نکه: یموری، همانجا؛ قفطی، ۲۲۴/۱، ۲۲۷). کتاب الجیم که تنها اثر برجای مانده از ابوعمرو است، در ۳ جلد، به کوشش ابراهیم ایباری (ج ۱)، عبدالعلیم طحاوی (ج ۲) و عبدالکریم عزباوی (ج ۳) در قاهره (۱۳۹۵-۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۵-۱۹۷۴ م) به چاپ رسیده است.

ب - آثار یافت نشده: ۱. الابل. ۲. الحروف. ۳. خلق الانسان. ۴. الخیل. ۵. شرح کتاب الفصحیح. ۶. غریب الحدیث (آمدی، ۱۷۱؛ ابن ندیم، ۷۵؛ یموری، ۲۷۷). ۷. غریب المصنف. ابن ندیم (همانجا) این کتاب را از آثار فرزند وی عمرو دانسته است، اما یاقوت (ادب، ۸۲/۶) و صفدی (۴۲۵/۸)، آن را به خود ابوعمرو نسبت داده‌اند. ۸. الفرج. تنها ابوحنان غرناطی (ص ۳۰۵)، این اثر را به ابوعمرو نسبت داده است. ۹. النحلة (قفطی، همانجا)، حاجی خلیفه نیز این کتاب را با عنوان النحل و العسل آورده است (۱۴۶۶/۲). ۱۰. النوادر، درباره واژگان غریب و ناآشنا که فرزند وی عمرو آن را تدریس می‌کرده است (ابوطیب، ۹۱). ابن ندیم از این اثر به عنوان النوادر الکبیر در ۳ جزء یاد کرده و النوادر را با الجیم یکی دانسته است (همانجا). به گفته‌ای، ابوعمرو این کتاب را در رد النوادر یونس بن حبیب ضبی (د ۱۸۲ ق) نوشته بوده است (حاجی خلیفه، ۱۹۸۰/۲).

ماخذ: آذرنوش، راههای نفوذ فارسی در فرهنگ و زبان تازی، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ آمدی، حسن، المؤلف والمختلف، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱ م؛ ابراهیم حریری، غریب الحدیث، به کوشش سلیمان عاید، مکه، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ ابن اثیر، الکامل؛ همو، اللباب فی تهذیب الانساب، بیروت، دار صادر؛ ابن انباری، عبدالرحمن، نزهة الاکلباء، به کوشش ابراهیم سامرائی، بغداد، ۱۹۵۹ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، لسان النیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ - ۱۳۳۱ ق؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن سکیت، یعقوب، اصلاح المنطق، به کوشش احمد محمد شاکر و عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۶ م؛ ابن سیده، علی، المحکم والمحیط الاعظم، به کوشش مصطفی سقا و حسین نصار، قاهره، ۱۳۷۷ ق/ ۱۹۵۸ م؛ ابن فارس، احمد، مجمل اللغة، به کوشش زهیر عبدالمحسن سلطان، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ ابن فضل الله عری، احمد، مسالك الابصار، به کوشش فزادسزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ ابن قتیبه، عبدالله، ادب الکاتب، به کوشش ماکس گروتر، لیدن، ۱۹۰۰ م؛ همو، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ همو، المعانی الکبیر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۸ ق/ ۱۹۴۹ م؛ ابن ماکولا، علی، الاکمال، به کوشش نایف عباس، بیروت، نشر محمد امین دمیج؛ ابن مکی، عمر، تنقیف اللسان، به کوشش عبدالعزیز مطر، قاهره، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۶ م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابو احمد عسکری، حسن، شرح مایق فیه التصحیف والتحریف، به کوشش سید محمد یوسف، دمشق، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ ابوحنان غرناطی، محمد، تذکرة النحاة، به کوشش غنیف عبدالرحمن، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ ابوطیب لغوی، عبدالواحد، مراتب النحویین، به کوشش محمد ابو الفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۵ م؛ ابوعمید قاسم بن سلام، غریب الحدیث، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ ابوعمرو شیبانی، اسحاق، الجیم، به کوشش ابراهیم ایباری و دیگران، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م؛ ابوالفداء، المختصر فی اخبار البشر، بیروت، دارالمعرفة؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، بولاق، ۱۲۸۵ ق؛ ایباری، ابراهیم، مقدمه بر الجیم (نکه هم ابوعمرو شیبانی)؛ احمد بن حنبل، مستدرک، ضمن الکتب الستة، استانبول، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ اخفش، علی، الاختیارین، به کوشش فخرالدین قیابره، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ ازهری، محمد، تهذیب اللغة، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛

همانجا؛ قفطی، ۱۴۳/۴؛ ابن خلکان، ۸۹/۳؛ صفدی، ۱۶۰/۱۷) از زندگانی او، تا زمانی که وی به طاهریان پیوست، هیچ نمی‌دانیم. این ابی طاهر (همانجا) می‌نویسد: ابوعمیثیل در زمانی که مأمون در خراسان بود (احتمالاً ۱۹۳ - ۲۰۲ ق)، از سوی خلیفه به عنوان شاعری تواناتر از جریر، به عبدالله بن طاهر معرفی شد و به دربار او پیوست، اما روایات دیگر با گزارش ابن ابی طاهر مغایرت دارند. ابن معتر (ص ۲۸۷) می‌نویسد که ابوعمیثیل بر طاهر بن حسین (پدر عبدالله) وارد شد، دست او را بوسید و در ازای نکته‌ای دلنشین و مدحی زیبا، صله‌ای کلان گرفت. یک بار نیز امیر نسبت به شاعر خود دل چرکین شد، اما چون شاعر دل شکسته، در قطعه شعری کوتاه اظهار داشت که بارگاه او را ترک خواهد کرد، امیر بر سر رحم آمد و او را باز نزد خود فرا خواند و عزیز داشت. منابع دیگر نیز رابطه او را با طاهر بن حسین تأیید می‌کنند و ابن ندیم (همانجا) می‌نویسد: او نخست به خدمت طاهر بن حسین و آنگاه به خدمت فرزندش عبدالله درآمد. با اینهمه، حکایت دست بوسی امیر و صله کلان را منابع متأخرتر، نه به طاهر که به عبدالله نسبت داده‌اند (همو، ۵۴ - ۵۵؛ ابوحیان، ۱۳۰/۴؛ شایستی، ۱۴۰؛ صفدی، همانجا).

به هر حال، ابوعمیثیل پس از طاهر در خدمت پسرش عبدالله بود (ابن ندیم، ابن خلکان، همانجاها) و به تربیت فرزندان وی همت گماشت (ابن ندیم، همانجا) و بنا به روایتی که خطیب تبریزی (۳/۱) - (۴) نقل کرده، وی به همراه ابوسعید ضریح موظف بوده که شعر شاعرانی را که به دربار امیر مراجعه می‌کردند، نخست ارزیابی کرده، سپس اجازه انشاد بدهد.

در ۲۱۰ ق هنگامی که عبدالله از جانب مأمون، برای سرکوبی آشوبی که در مصر به پا خاسته بود، به سرکردگی سپاهی، عازم آن دیار شد، شاعر نیز با او به مصر رفت و به تقلید از ابونواس (هم) قصیده‌ای سرود که در آن به توصیف منازل مختلف میان عراق و مصر پرداخت (ابن ابی طاهر، همانجا). از این روایت برمی‌آید که شاعر پیش از آنکه عبدالله به امارت برسد، به دستگاه وی پیوسته بود.

در ۲۱۹ ق / ۸۳۴ م، ابوتام به خراسان رفت. چند گونه روایت در باب ملاقات ابوعمیثیل با ابوتام نقل شده است: به روایت صولی (ص ۲۲۳ - ۲۲۶) ابوتام در قصیده‌ای عبدالله را ستود و آن را توسط ابوعمیثیل به امیر رسانید؛ اما چون امیر در اعطای صله به او درنگ کرد، وی نامه‌ای گله‌آمیز در قالب شعر خطاب به ابوعمیثیل سرود و در آن عبدالله را ستود. ابوعمیثیل نیز در پاسخ او شعری به همان وزن و قافیه گفت. این روایت در الاغانی (ابوالفرج، ۳۹۵/۱۶) مفصل‌تر است: ابوتام طی زمستان، دیر زمانی در خراسان بماند و تنها یک بار به بارگاه عبدالله رفت و وی را مدح گفت، اما چون از برگرفتن صله‌ای که امیر نزد وی افکنده بود، خودداری کرد، عبدالله دل چرکین شد و دیگر صله‌ای به وی نبخشید. ابوتام در این باب قصیده‌ای سرود که به دست ابوعمیثیل رسید. او نیز از جانب امیر پوزش خواست و وعده داد

که وی را بر سر لطف آورد و بدین کار موفق شد. قفطی (همانجا) می‌نویسد: ابوعمیثیل که گویی ابوتام را نمی‌شناخته، طبق وظیفه‌ای که برعهده داشته، نخست شعر او را می‌ستاند و چون برخی ابیات آن را مبهم می‌یابد، می‌پرسد: «چرا چیزی نمی‌گویی که همگان بفهمند؟» ابو تمام پاسخ می‌دهد: «چرا آنچه را می‌گویند، نمی‌فهمی؟» این پاسخ موجب شد که ابو عمیثیل به جست و جو در احوال او برآمد و از شهرت و اعتبارش آگاه شد. پس برای انشاد شعر به بارگاه امیرش برد. این روایت در گزارش خطیب تبریزی اندکی تغییر می‌یابد. بر پایه نوشته او ابوعمیثیل چنانکه گذشت، همکاری به نام ابوسعید ضریح نیز می‌یابد. به هر حال بیشتر این روایات دستخوش تناقضند (نک: ه، د، ابوتام). مثلاً بسی شگفت است که ابوعمیثیل شاعر پرآوازه‌ای چون ابوتام را نشناسد.

از مجموعه اشعار شاعر اندکی بیش نمانده که فریتس کرنکو هم را در پایان المأثور (نک: دنباله مقاله) گرد آورده است؛ اما چنانکه گفته‌اند وی شاعری پرگویی بوده است و ابن ابی طاهر (همانجا) به دیوانی از او در ۱۰۰۰ صفحه (پوست) و صولی به دیوانی در ۵۰۰ ورقه اشاره کرده است (نک: صفدی، ۱۶۱/۱۷). افزون بر دیوان شعر، ۴ کتاب نیز بدو منسوب است:

۱. المأثور یا ما اتفق لفظه واختلف معناه، که در ۱۹۲۵ م به کوشش فریتس کرنکو در لندن به چاپ رسیده است. این کتاب فرهنگی است که در آن مؤلف واژه‌هایی را بی‌نظم خاصی ذکر کرده و برای هر واژه توضیحی نیز داده است، اما گویی او بیشتر به کلماتی عنایت داشته که دارای چند معنی بوده‌اند. وی در تأیید معانی واژه‌ها به اشعار یا اقوال لغت‌شناسان و نحودانان نیز استشهاد می‌کند (ابوعمیثیل، جم: ۲).
۲. معانی الشعر؛ ۳. التثابه؛ ۴. الابیات السائرة، که جز نامی از ۳ کتاب اخیر بر جای نمانده است (ابن ندیم، ۵۵؛ قفطی، ۱۴۴/۴؛ ابن خلکان، ۹۰/۳؛ صفدی، همانجا).

مأخذ: ابن ابی طاهر طیفور، احمد بن طاهر، کتاب بغداد، به کوشش محمد زاهد بن حسن کورنری، قاهره، ۱۳۶۸ ق / ۱۹۴۹ م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن معتر، طبقات الشعراء، به کوشش عبدالستار احمد فرج، قاهره، ۱۹۶۸ م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوحیان توحیدی، علی بن محمد، البصائر والذخائر، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۶ م؛ ابوعمیدبکری، عبدالله بن عبدالعزیز، سبط الألی، به کوشش عبدالعزیز المیمنی، قاهره، ۱۳۵۴ ق / ۱۹۳۶ م؛ ابوعمیثیل، عبدالله بن خویلد، المأثور، به کوشش فریتس کرنکو، لندن، ۱۹۲۵ م؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، قاهره، وزارت الثقافة والارشاد القومي؛ خطیب تبریزی، یحیی بن علی، شرح دیوان الحماسة، بولاق، ۱۲۹۶ ق؛ شایستی، علی بن محمد، الدیارات، به کوشش کورکیس عواد، بغداد، ۱۳۸۶ ق / ۱۹۶۶ م؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، به کوشش دژتاکراولسکی، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م؛ صولی، محمد بن یحیی، اخبار ابي تمام، به کوشش خلیل محمود عساکر و دیگران، بیروت، ۱۹۸۱ م؛ قفطی، علی بن یوسف، انباء الرواة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۳ م؛ میرد، محمد بن یزید، الکامل، به کوشش محمد احمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م.

زهره خسروی

چندانکه دوستان از گرد او پیرا کنند. با اینهمه، شاعر پس از مدتی مال و مقام از کف داده را بازیافت و بر اثر آن تجربه دانست که باید از یاران دغل پرهیز کند (ذکاوتی، ۳۳ - ۳۴).

از شعر ابوالعبّاس که به احتمال بسیار، کم نبوده، متأسفانه چندان باقی نمانده است که پژوهنده را در اظهار نظری قاطع کمک کند. مجموعه اشعار موجود او عبارت است از: ۱۴ بیت در هجو بحرّی (ابوالفرج، ۵۰/۲۱ - ۵۱؛ زبیدی، ۱۱۱؛ یاقوت، همان، ۱۳/۱۸ - ۱۴)، ۴ بیت در هجو ابن مدبر (مرزبانی، ۳۹۴؛ یاقوت، همان، ۹/۱۸)، ۲ بیت در هجو طبّاح معتمد (ابن ندیم، همانجا؛ یاقوت، همان، ۱۰/۱۸)، ۴ بیت درباره خری که در عشق مادیّه خود جان باخته است (مسعودی، همانجا)، ۵ بیت در مرگ توکل (ابوالفرج، ۵۳/۲۱) و ۶ بیت دیگر به صورت پراکنده (ابن جراح، ۵؛ یاقوت، همان، ۱۴/۱۵ - ۱۴۹، ۹/۱۸). در کنار شعر هجا و شوخ چشمی که به الفاظ روزمره و معانی معمول آکنده است، شاعر گاه به سرودن شعر جدی نیز روی آورده و در این راه تا حدی موفق بوده است. رئای متوکل و دوییتی که جحظه از قول او نقل کرده (همان، ۱۲/۱۸)، از این قبیل است. با اینهمه به نظر می‌رسد که وی بیشتر هم خود را صرف تألیف کتاب، خواه جدی و خواه هزل آمیز، می‌کرده است، چنانکه ابن ندیم بیش از ۴۱ کتاب به وی نسبت داده است (ص ۱۶۹). دیگر منابع نیز در این خصوص همه از ابن ندیم نقل کرده‌اند. با توجه به عناوین این آثار و تنوع موضوعات آنها، می‌توان چنین پنداشت که وی از نمایندگان بارز تر طنز آمیز بوده و بعدها نویسندگان دیگر چون علی بن محمد طاهری از شیوه او تقلید کرده‌اند (یاقوت، همان، ۱۵۶/۱۴؛ EI<sup>2</sup>, S). با اینهمه، همانگونه که بالا اشاره کرده (EI<sup>2</sup>, S)، نمی‌توان او را طبق نظر باسورث (ص 31) در ردیف جاحظ نشاند. اگر برخی از عناوین آثار او، جاحظ را به یاد می‌آورد، شاید بدان سبب باشد که ابوالعبّاس گاه آثار جاحظ را به سرعت برده، یا سخت تحت تأثیر او قرار داشته است. گویا او در دستبرد یا تقلید به جاحظ بسنده نمی‌کرده است، چنانکه قفّی در تاریخ الحکماء (ص ۴۱۰) وی را متهم می‌کند که آثار دیگران را برمی‌گرفته و به نام خود می‌خوانده است و نیز ابن ندیم (ص ۳۳۶) کتاب اصل الاصول وی را از آن ابومعشر می‌داند، و گفته شده است که این کتاب، بازسازی یا تألیف مجددی از اصل الاصول ابومعشر است (EI<sup>2</sup>, S). موضوع کتابهای ابوالعبّاس بیشتر طنز است، اما گویا چند اثر او کتابهای درسی نسبتاً معتبری بوده است. از جمله آنها احکام النجوم اوست که نسخه ای از آن در واتیکان هست و چون این نسخه به سده ۱۳ ق متعلق است، می‌توان گمان برد که به سبب اعتبار کتاب، آن را طی ۸۰۰ سال استنساخ و بازنویسی کرده‌اند (همانجا).

آثار: چنانکه اشاره شد، ابن ندیم ۴۱ کتاب به او نسبت داده است. بلا (ص 134-136) مجموعه این آثار را به ۲ بخش تقسیم کرده است:

نخست کتابهایی است که عناوین آنها بر محتوایشان دلالت دارند،

ابوالعبّاس صیمری، محمد بن اسحاق بن ابراهیم (د ۲۷۵ ق / ۸۸۸ م)، ادیب، شاعر، فکاهی نویس و منجم دربار عباسی. اصل وی را از کوفه دانسته‌اند، اما چون مدتی قاضی صیمره (ناحیه‌ای در دهانه رود معقل نزدیک بصره) بود، نسبت صیمری یافت (ابن ندیم، ۱۶۸؛ یاقوت، بلدان، ۴۴۲/۳ - ۴۴۳). ریو (ص 528) او را با ابوالعبّاس احمد ابن صیمری یکی پنداشته است. میل شدید او به طنز از همان آغاز او را دلقکی مشهور ساخت، تا آنجا که به بارگاه متوکل راه یافت و ندیم او شد و تا زمان معتمد (حک ۲۵۶ - ۲۷۹ ق)، مقیم بغداد بود و سرانجام در همان شهر وفات یافت، اما در کوفه به خاک سپرده شد (سمعانی، ۳۶۶/۸؛ ابن جوزی، ۵ (۲/۹۹)).

ابوالعبّاس گویا در علم کلام صاحب اطلاع بوده، زیرا ابوالعبر او را متکلم خوانده و ابن بطه نیز سخن وی را بازگو کرده و به همین جهت او را در زمره اصحاب کفر و ضلالت نهاده است. به این ترتیب و با توجه به نظریات ابن بطه، بعید نیست که ابوالعبّاس معتزلی مذهب بوده باشد (EI<sup>2</sup>, S). وی شاعری هجاگوی بود و بیشتر شاعران هم عصر خود را هجو گفت و حتی طبّاح معتمد نیز از گزند زبان وی در امان نماند (ابن جوزی، همانجا؛ ابن ندیم، ۱۶۸ - ۱۶۹؛ یاقوت، ادبا، ۱۰/۱۸). به روایت ابوالفرج اصفهانی (۲۱/۴۹ - ۵۲)، بحرّی، شاعر بزرگ عرب، در مجلس متوکل شعری در مدح خلیفه خواند، اما متوکل که از غرور و فخر فروشی بحرّی خشمگین بود، به ابوالعبّاس اشاره کرد تا در معارضه با او شعری برسر آید. شعر هجوآمیز ابوالعبّاس موجب شد که بحرّی مجلس را ترک گفت و خلیفه نیز که از شادی می‌خندید و دست می‌زد، ۱۰۰۰۰ درهم به شاعر صله داد. ابوالفرج روایت دیگری نیز از این ماجرا آورده است (۲۱/۵۲ - ۵۳؛ نیز نک: صفدی، ۱۹۳/۲؛ مسعودی، ۹/۴، ۱۰؛ زبیدی، ۱۱۰ - ۱۱۲؛ یغموری، ۳۲۵؛ درباره روابط شاعر با بحرّی، نک: علوان، ۳۶ - ۳۸).

از مباحثه ابوالعبّاس با ابوالعبر که صولّی آن را نقل کرده است (ص ۳۲۵)، می‌توان دریافت که علت گرایش شاعر به هزل سرائی و هتاک، تنها کسب معاش بوده است. از این گفت و گو که به روزگار خلافت متوکل رخ داد، چنین برمی‌آید که ابوالعبّاس بیش از ۳۰ کتاب در «سَخَف» نوشته بوده است. از جمله این سخیفه سرائیه‌ها، حکایت مسخره آمیز خر اوست که پس از مرگ به خواب شاعر می‌آید و علت مرگ خود را که عشق به مادیّه‌ای است، باز می‌گوید. این حکایت مشهور را که گویند ابوالعبّاس با نقل آن، مجلس متوکل را سخت به طرب آورد، مسعودی نقل کرده است (۴/۱۰؛ نیز نک: علوان، ۳۹). بعدها بدیع الزمان همدانی (ص ۹۶ - ۱۰۰) ابوالعبّاس را شخصیت اصلی یکی از مقامات خویش قرار داد. این مقامه به نام «المقامه الصیمریه» معروف است و در آن، قهرمان داستان که همان ابوالعبّاس است، خود حکایت می‌کند که با ثروتی هنگفت رهسپار بغداد شد و در آنجا با بزرگان و اشراف درآمیخت و روزگاری را به عیش و نوش گذراند، اما این گشاده‌دستی و اسراف به تهی‌دستی وی انجامید،

بدین شرح: ۱. الاحادیث الشاذة، ۲. احکام النجوم، ۳. الاخوان والاصدقاء، ۴. استغاثة الجمل الى ربّه، ۵. تأخير المعرفة، ۶. تذکرة العقول، ۷. تفسیر الرؤیا، ۸. الثقلاء، ۹. الخضضة فی جلد عمیره، ۱۰. دعوة العامة، ۱۱. راحة و منافع الفدارة، ۱۲. الرد علی ابی میخائیل الصیدانی فی الکیما، ۱۳. الرد علی المتطیین، ۱۴. الرد علی المنجمین، ۱۵. السحاقات و البغایین، ۱۶. صاحب الزمان، ۱۷. الطنبلیب، ۱۸. طوال اللحی، ۱۹. العاشق و المعشوق، ۲۰. عنقاء مغرب، ۲۱. فضل السرم علی الفم، ۲۲. فضل السلم علی الدرجة، ۲۳. کتاب الحوائین و التریقات، ۲۴. کتاب الدولتین فی تفضیل الخلافتین، ۲۵. المدخل فی صناعة التنجیم، ۲۶. مساوی العوام و اخبار السفلة الاغنام، ۲۷. الموالید، ۲۸. نوادر الحوصی، ۲۹. نوادر القواد، ۳۰. هندسة العقل.

دسته دوم کتابهایی است که نمی‌دانیم مؤلف در آنها به چه موضوعی پرداخته؟ آیا هزل و طنز است یا جد؟ بدین شرح: ۱. اخبار ابی فرعون کندرین جحدر، ۲. الجوابات المسکنة، ۳. عجائب البحر، ۴. الفاس بن الحائک، ۵. فضائل خلق الرأس، ۶. فضائل الزرق، ۷. کتاب الخلعین، ۸. کنی الدواب، ۹. کورابلا، ۱۰. مناظرته للبحتری، ۱۱. نوادره و اشعاره.

مأخذ: ابن جراح، محمد، الورقة، به کوشش عبدالوهاب عزام و عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۵۳؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، به کوشش عبدالکریم ابراهیم غریب و محمود محمد شمیم، بیروت، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳م؛ بدیع الزمان همدانی، احمد، المقامات، تهران، ۱۲۹۶ ق؛ ذکاتوی، علی رضا، بدیع الزمان همدانی و مقامات نویسی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ زبیدی، محمد، طبقات التحوین و اللغویین، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۳ ق / ۱۹۵۳م؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۷ ق / ۱۹۷۷م؛ صفدی، خلیل، الوانی بالرفیات، به کوشش هلموت ریتز، بیروت، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱م؛ صولی، محمد، اشعار اولاد الخلفاء، به کوشش ج. هیورث دن، قاهره، ۱۳۵۵ ق / ۱۹۳۶م؛ علوان، محمداقرا، الابحاث، بیروت، ۱۹۷۳ - ۱۹۷۷م، شه ۲۶، قفطی، علی، تاریخ الحکماء، به کوشش ویلیوس لیبرت، لایپزیک، ۱۹۰۳م؛ مرزبانی، محمد، معجم الشعراء، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۶۰م؛ سمودی، علی، مروج الذهب، قم، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۲م؛ یاقوت، ادیب، هو، بلدان؛ یغموری، یوسف، توراتس، مختصر المتنبس محمد بن عمران مرزبانی، به کوشش رودلف زلهایم، و سبادن، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴م؛ نیز:

Bosworth, C.E., *The Mediaeval Islamic Underworld*, Leiden, 1976; EI<sup>2</sup>, S; Rieu, Charles, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts*, London, 1894; Pellat, Charles, "Un Curieux amateur bagdadien: Abū'l-'Anbas aṣ-Ṣaymarī", *Studia Orientalia*, Halle, 1968.

رضوان سناح

**ابوعوانه**، یعقوب بن اسحاق بن ابراهیم بن یزید اسفراینی (پس از ۲۳۰ - ۳۱۶ ق / ۸۴۵ - ۹۲۸م)، محدث و فقیه شافعی. وی برای تحصیل و استماع حدیث به نقاط مختلف ایران، عراق، حجاز، یمن، مصر و شام سفر کرد (ابوعوانه، ۳۴۴/۱، ۳۸/۴، ج۱؛ سمعانی، ۲۲۳/۱ - ۲۲۴؛ ذهبی، سیر، ۴۱۷/۱۴ - ۴۱۹). ابوعوانه گویا پس از سفر به مصر به اسفراین بازگشته است (نک: ابن خلکان، ۳۹۴/۶). ابوعوانه در المسند خود از مشایخ و استادانی چون پدرش اسحاق

ابن ابراهیم، مسلم بن حجاج نیشابوری، ابوداود سجستانی، ابوحاتم رازی، ابوزرعۀ رازی، ابراهیم حربی، ابن ابی الدنیا، یونس بن عبدالاعلی، ابوزرعۀ دمشقی، ابن شبة نمیری و عبدالله بن احمد بن حنبل نام برده است. او در مصر فقه شافعی را از ربیع بن سلیمان مرادی و ابوابراهیم مزنی فرا گرفت (ابن خلکان، ۳۹۳/۶ - ۳۹۴؛ نیز نک: ابوعوانه، ۴۸/۱ - ۴۹، ۲۰۸، ۲۰۹) و به طوری که گفته می‌شود (نک: ابن خلکان، ۳۹۴/۶؛ ذهبی، همان، ۴۲۰/۱۴)، نخستین کس بود که مذهب و کتابهای شافعی را در اسفراین رواج داد.

در میان کسانی که از ابوعوانه روایت کرده‌اند، نام کسانی چون ابن حبان بُستی (۱۶۹/۱)، ابوبکر احمد بن ابراهیم اسماعیلی، ابواحمد عبدالله ابن عدی (سهمی، ۴۹۰)، سلیمان بن احمد طبرانی (یاقوت، ۲۴۷/۱) و ابونعیم عبدالملک بن حسن اسفراینی (ابوعوانه، ۲/۴) دیده می‌شود. ابوعوانه را از ثقات شمرده و از زهد و تسک او یاد کرده‌اند (سمعانی، ۲۲۳/۱؛ ذهبی، تذکرة، ۷۷۹/۳ - ۷۸۰).

اگرچه برخی تاریخ مرگ ابوعوانه را ۳۱۳ ق (ابن نقطه، ۳۱۸/۲) ذکر کرده‌اند، ولی بیشتر ۳۱۶ ق را ترجیح داده‌اند (برای مثال، نک: سبکی، ۴۸۸/۳؛ اسنوی، ۲۰۳/۲ - ۲۰۴). او در اسفراین درگذشت و مقبره‌اش زیارتگاه مردمان گردید (ابن خلکان، همانجا).

از آثار برجای مانده ابوعوانه، *المسند الصحيح* است که مستخرجی بر صحیح مسلم است و در آن احادیث وی را با اسانید خویش فراهم آورده و بر پایه ابواب فقهی ترتیب داده است و در پایان برخی بابها، احادیثی چند افزوده است. این اثر از مسانید مشهور اهل سنت است و برای نخستین بار در حیدرآباد دکن، ۱۳۶۲ - ۱۳۸۸ ق به چاپ رسیده است (برای نمونه‌هایی از رواج این مسند، نک: صریفینی، فهرست، ۸۳۳). از مختصر همین اثر نسخه‌هایی در دارالکتب (نک: GAL, S, II/947؛ خدیویه، ۴۱۱/۱) نگهداری می‌شود.

مأخذ: ابن حبان بستی، محمد، کتاب المجروحین، به کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، ۱۳۹۶ ق؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن نقطه، محمد بن عبدالغنی، التقدیر لمعرفة الرواة والسنن و المسانید، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۲م؛ ابوعوانه، یعقوب بن اسحاق، *المسند*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۲ - ۱۳۸۶ ق؛ اسنوی، عبدالرحیم بن حسن، طبقات الشافعية، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱م؛ خدیویه، فهرست؛ ذهبی، محمد بن احمد، تذکرة الحفاظ، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ - ۱۳۳۴ ق؛ هو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعيب ارنؤوط و اکرم بوشی، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۲م؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، طبقات الشافعية الکبری، به کوشش محمود محمد طناعی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۵م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، الانساب، به کوشش عبدالرحمن یحیی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲م؛ سهمی، حمزة بن یوسف، تاریخ جرجان، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷م؛ صریفینی، ابراهیم بن محمد، تاریخ نیشابور (منتخب السیاق عبدالغافر فارسی)، به کوشش محمد کاظم محمودی، قم، ۱۳۶۲ ش؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

GAL, S.

محمد رضا ناجی

**ابوعون**، عبدالملک بن یزید جرجانی (د ۱۶۸ ق / ۷۸۴م)، رهبر هواداران بنی عباس در جرجان و حاکم مصر و خراسان در دوران ابوالعباس سفاح، ابوجعفر منصور و المهدي خلفای عباسی. ابوعون

می‌شود که در صورت مرگ یکی از نقبا می‌توانست جانشین او گردد (اخبار الدولة، ۲۱۲، ۲۱۹ - ۲۲۰؛ طبری، ۱۴۱/۷ - ۱۴۲). از این پس تا قیام سیاه‌جامگان (۱۲۹ ق / ۷۴۷ م)، تنها از دو بار سفر او به کوفه و سپس مکه در ۱۲۰ و ۱۲۵ ق برای ملاقات با محمد بن علی عباسی (د ۱۲۵ ق) و پسرش ابراهیم امام (م ۱۳۲ ق) و نیز برای تحویل اموالی که از هواداران جرجانی عباسیان گردآوری شده بود، یاد شده است (اخبار الدولة، ۲۲۴، ۲۴۰ - ۲۴۱؛ تاریخ الخلفاء، ۵۱۸). ظاهراً پس از سفر دوم بود که ریاست هواداران بنی‌عباس در جرجان به او محول شد و در ۱۲۸ ق یکی از ۳ درفش سیاهی که ابراهیم امام به خراسان فرستاد، توسط ابوسلمه خلال (ه م) که او نیز از موالی بنی‌مسلیه بود، در آن شهر تحویل او شد (اخبار الدولة، ۲۴۷ - ۲۴۸؛ تاریخ الخلفاء، ۵۱۹؛ نیز نک: طبری، ۳۲۹/۷).

ابوسلمه خراسانی (ه م) و ابوعون پیش از شعبان ۱۲۹ در حوالی جرجان دیدار کردند و ابوعون اموال گردآوری شده را به وی تسلیم کرد تا توسط قحطی‌بن شیب (ه م) برای ابراهیم امام حمل شود (همو، ۳۶۳/۷؛ نیز نک: ۳۵۵/۷). احتمالاً در این دیدار اقدامات بعدی نیز مورد بحث قرار گرفت، زیرا با آغاز قیام ابومسلم (۳۰ رمضان ۱۲۹ ق / ۱۴ ژوئن ۷۴۷ م)، ابوعون نیز فعالیتهای ضداموی خود را در جرجان تشدید کرد، ولی پیش از آنکه وی و گروهی که او گرد آورده بود، به ابومسلم در مرو بپیوندند، نصر بن سيار، حاکم خراسان، موجبات دستگیری او، عامر بن اسماعیل و کسانی دیگر را در جرجان فراهم آورد. از گفته‌های نصر، چنین بر می‌آید که این واقعه در فاصله شوال ۱۲۹ تا استیلاي ابومسلم بر مرو در ربیع‌الثانی ۱۳۰ رخ داده باشد (اخبار الدولة، ۲۹۳ - ۲۹۴).

ظاهراً مدت گرفتاری آنان چندان به درازا نکشید. چه، گفته شده است که ابوعون و عامر از جمله سران قوای قحطی‌بن شیب در فتح طوس (بعد از شعبان ۱۳۰) و جرجان (ذیحجه ۱۳۰) بودند (نک: بلاذری، انساب، ۱۳۴/۳ - ۱۳۶؛ طبری، ۳۸۹/۷ - ۳۹۲؛ العیون، ۱۹۱). از این پس، ابوعون در پیشروی سپاه سیاه‌جامگان به سوی عراق نقش بسزا داشت؛ در ۱۳۱ ق ابهر (اخبار الدولة، ۳۳۵؛ تاریخ الخلفاء، ۵۵۴) و سپس شهرزور را فتح کرد (اخبار الدولة، ۳۵۷ - ۳۵۹؛ طبری، ۴۰۹/۷)، و در ۱۳۲ ق، تا واگذاری فرماندهی به عبدالله بن علی، عم ابوالعباس سفاح (ه م)، در کنار رود زاب با سپاه مروان بن محمد خلیفه اموی در رویارویی بود (همو، ۴۳۱/۷ - ۴۳۲؛ ازدی، ۱۲۵). در همان سال در فتح دمشق که مروان پس از شکست در زاب، بدان سوی گریخته بود، شرکت داشت (طبری، ۴۴۰/۷؛ ازدی، ۱۳۴؛ ابن‌عساکر، همانجا). چون صالح بن علی، عم دیگر سفاح، مأمور تعقیب مروان شد، ابوعون که فرماندهی جلوداران سپاه او را داشت، با عامر بن اسماعیل در بصره به خلیفه فراری رسید و عامر در ذیحجه ۱۳۲ مروان را به قتل آورد (طبری، ۴۳۹/۷ - ۴۴۲؛ ازدی، ۱۳۵ - ۱۳۶).

پس از این پیروزی، صالح بن علی که به استقرار در فلسطین و

اهل جرجان و به یک روایت مولای بنی‌هناة (کندی، ۱۰۱؛ ابن‌عساکر، ۵۳۶/۱۰؛ یاقوت، ۶۷۸/۳) و به روایتی دیگر از بنوعتیک (ازدی، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۳۶) بود که هر دو خاندان از تیره‌های خزرجی آزد به شمار می‌روند (ابن‌حزم، ۴۷۳). این طایفه و برخی دیگر از طوایف یمنی مانند بنو‌مسلیه (اخبار الدولة، ۱۹۱) و نیز غیر یمنی، سپاهیان یزید بن مهلب ازدی را در جنگ با جور (صول)، حکمران محلی جرجان و دهستان، تشکیل می‌دادند. پس از پیروزی یزید در سالهای ۹۸ - ۹۹ ق این قبایل در جرجان سکنی گزیدند (بلاذری، فتوح، ۳۳۵ - ۳۳۷؛ طبری، ۵۳۷/۶ - ۵۴۲ - ۵۴۳؛ سهمی، ۴۹، ۵۶ - ۵۷).

اسامی مساجد جرجان نشان از کثرت تیره‌های یمنی در آن شهر دارد (همانجا). بی‌تردید سیاست امویان در مخالفت با قبایل یمنی (نک: دینوری، ۳۴۰؛ مسعودی، ۴۵/۶) و متقابلاً مشی عباسیان در جذب آنان و ایرانیان (نک: اخبار الدولة، ۲۰۴؛ طبری، ۴۹/۷)، می‌توانست در افزایش هواداران بنی‌عباس در جرجان که ساختاری قبیله‌ای داشت، مؤثر واقع گردد.

آغاز هواداری ابوعون از بنی‌عباس را باید در چگونگی انتشار دعوت آنان در جرجان جست‌وجو کرد. سلمه بن بجیر و بکیر بن ماهان (د ۱۲۷ ق)، بزرگان داعیان عباسی در کوفه، موالی خاندان عامر بن اسماعیل از بنو‌مسلیه بودند (اخبار الدولة، ۱۸۰، ۱۹۱؛ تاریخ الخلفاء، ۵۰۳). از خاندان مذکور، ابو عامر اسماعیل بن عامر (نک: ابن‌حزم، ۴۱۴) و ابو عبیده قیس بن سريّ مسلی در جرجان زندگی می‌کردند. بکیر بن ماهان که در فتح جرجان نیز شرکت داشت (اخبار الدولة، ۱۹۱، ۱۹۸ - ۱۹۹؛ تاریخ الخلفاء، ۵۰۵)، به ارتباط خود با ابو عامر و ابو عبیده در آن شهر اشاره و تصریح می‌کند که پیش از آغاز تبلیغ برنامه‌ریزی شده عباسیان در خراسان، نخستین بیعتی که در خاور ایران بر ضدّ امویان صورت گرفت، در جرجان و با حضور آن دو بود. بنا بر همین روایت، یک ایرانی به نام یزید بن نهید (نهید؟ نک: زریاب، ۶ - ۱؛ لقب شاهان محلی جرجان در عصر ساسانیان) که از خویشان همسر ابو عامر بود، با بکیر بن ماهان بیعت کرد و برادرش بشر بن نهید نیز از هواداران بنی‌عباس شد (اخبار الدولة، ۱۹۸، ۲۰۱ - ۲۰۲؛ تاریخ الخلفاء، ۵۰۶ - ۵۰۸). ظاهراً یزید بن نهید کسی جز پدر ابوعون نیست. زیرا گذشته از نام نهید (نهید)، ایرانی و جرجانی بودن یزید و ابوعون نیز مؤید این نسبت است. در نتیجه اینگونه ارتباط‌های بکیر بود که عباسیان در جرجان طرّقداراتی چون عامر بن اسماعیل و ابوعون به دست آوردند.

نخستین آگاهی ما از ابوعون که نشان از سابقه و منزلت مهم او در دعوت عباسی دارد، به ۱۲۰ ق / ۷۳۸ م باز می‌گردد که خطر فعالیتهای عامر بن یزید معروف به خدّاش (ه م) برای جنبش عباسیان تازه برطرف شده بود و ایجاد سازمانی منظم برای داعیان در شرق ایران ضرورت داشت. در تشکیلات جدید که به کوشش بکیر بن ماهان سازمان داده شد، از ابوعون به عنوان یکی از «نظراء النقباء» یاد

دستیابی بر محمد بن عبدالله علوی، معروف به نفس زکیه بود. انتصاب ابوعون به حکمرانی خراسان بی‌تردید با شورش عبدالجبار بن عبدالرحمن ازدی مربوط بود. این عبدالجبار، محمد بن عبدالله را در ۱۴۱ ق - زمانی که هنوز پنهان بود - به خراسان خوانده بود (بلاذری، همان، ۲۳۰/۳) و ازدی بودن ابوعون، در این انتصاب بی‌تأثیر نبوده است. بهر روی، ابوعون در باب تمایل خراسانیان به محمد نفس زکیه به خلیفه گزارش داد و منصور برای فریبکاری دستور داد، محمد بن عبدالله عثمانی، از بازماندگان عثمان بن عفان و برادر مادری عبدالله بن حسن علوی (ابن اثیر، ۵۲۲/۵) را که با دیگر علویان در زندان بود، به قتل رساند و سپس سر او را به خراسان برده، چنین وانمود کردند که از آن محمد بن عبدالله نفس زکیه است (نک: طبری، ۵۴۷/۷ - ۵۴۸؛ ابوالفرج، ۲۲۶).

از گفته‌های گردیزی (همانجا) چنین برمی‌آید که قتل حسن بن حرمان (حمدان) که از «نظراء النقباء» بود (اخبار الدولة، ۲۱۹ - ۲۲۰) و بر اثر شورش لشکریان در ابراز ناراضی از وضع مستمری صورت گرفت، در همین دوره از حکومت ابوعون بر خراسان اتفاق افتاد، اما روایت بلاذری (همان، ۲۲۹/۳) نشان می‌دهد که حسن به روزگار عبدالجبار ازدی شورش کرد و خازم بن خزیمه که از جانب منصور به خراسان آمده بود، کسی را به مقابله او فرستاد و با کشته شدن وی فتنه فرو نشست.

ابوعون در ۱۴۹ ق از حکومت خراسان برکنار شد (گردیزی، همانجا)، سپس در ۱۵۰ ق در کنار خازم بن خزیمه مأمور سرکوب شورش استاد سیس (ه) در خراسان گردید. او و سپاهیان از جانب طخارستان به قوای خازم که در باد غیس با شورشیان در نبرد بودند، پیوستند و استاد سیس پس از شکست، داوری ابوعون را گردن نهاد (طبری، ۳۱۸/۸؛ گردیزی، ۲۷۷؛ العیون، ۲۶۲ - ۲۶۴).

با مرگ حمید بن قحطبه در ۱۵۹ ق، خلیفه المهدی در حالی ابوعون را به جانشینی او منصوب کرد (طبری، ۱۱۶/۸) که نه تنها ماوراءالنهر از زمان حمید در نتیجه نهضت مقتنع (ه) متشنج بود (نرشخی، ۸۹ - ۹۴؛ گردیزی، ۲۷۸ - ۲۸۰)، بلکه به روایت گردیزی (ص ۲۸۰ و حاشیه ۲) شورش یوسف البرم نیز در آشفته‌گی اوضاع خراسان تأثیر داشت. در اجرای این مأموریت، نخست عبدالله پسر ابوعون در نیمه صفر ۱۶۰ به مرو وارد شد (حمزه اصفهانی، ۱۶۸؛ گردیزی، همانجا). گرچه فتنه یوسف البرم پیش از شعبان ۱۶۰ به دست یزید بن مزید فرو نشست (یعقوبی، تاریخ، ۳۹۷/۲؛ طبری، ۱۲۴/۸؛ نیز نک: تاریخ سیستان، ۱۴۹)، اما شورش مقتنع همچنان ادامه یافت. به زودی در همان سال ابوعون به دلیلی نامعلوم مورد غضب خلیفه قرار گرفت و عزل شد (طبری، ۱۲۸/۸). تنها ابن اثیر (۳۹/۶) سبب برکناری او را از حکومت خراسان، ناتوانی در مقابله با مقتنع ذکر کرده است. از این پس منصبی به ابوعون واگذار نشد. وی سرانجام در بغداد درگذشت (طبری، ۱۸۰/۸؛ نیز نک: ازدی، ۲۵۲).

گماردن حاکمی بر مصر مأمور شده بود، ابوعون را در شعبان ۱۲۳ به حکمرانی مصر گماشت (کندی، ۱۰۰ - ۱۰۱؛ قس: طبری، ۴۵۹/۷). مهم‌ترین واقعه در این دوره از حکمرانی وی، شورش قبطیان به سرکردگی ابومینا قبطی در سمتود بود که به دنبال شیوع وبا در ۱۳۵ ق برپا شد و در ۱۳۶ ق سرکوب گردید (کندی، ۱۰۱ - ۱۰۲؛ ابن تغری بردی، ۳۲۵/۱ - ۳۲۶، ۳۲۸). به دنبال انتصاب صالح بن علی به حکومت فلسطین، مصر و افریقیه، ابوعون عزل شد (۱۳۶ ق/ ۷۵۳ م) و سپس صالح او را به فرماندهی سپاهی که مأمور فتح مغرب بود، گماشت؛ اما با مرگ ابوالعباس سفاح در ذیحجه ۱۳۶، این سفر جنگی به دستور خلیفه جدید منصور لغو شد و ابوعون پس از ۱۱ ماه اقامت در برقه به مصر بازگشت (کندی، ۱۰۳؛ قس: مقریزی، ۳۰۶/۱ - ۱۱ روز). سپس در سرکوب شورش حکم بن ضبعان جذامی در فلسطین کامیابی یافت (کندی، مقریزی، همانجاها؛ ابن تغری بردی، ۳۳۱/۱). در رمضان ۱۳۷، به نیابت از صالح دوباره به حکومت مصر رسید و چندی بعد به دستور منصور، حاکم مستقل آنجا شد و این منصب را تا ربیع الاول ۱۴۱ که با خلیفه در بیت المقدس دیدار کرد، برعهده داشت (کندی، ۱۰۵ - ۱۰۶؛ مقریزی، همانجا).

از گفته خلیفه بن خیاط (۶۴۴/۲) چنین برمی‌آید که ابوعون در ۱۴۲ ق لشکری به فرماندهی عوام بن عبدالعزیز برای سرکوب شورش ابوالخطاب معافری (نک: ه، اباضیه) گسیل داشته است، اما چنانکه از مآخذ دیگر برمی‌آید، در این زمان محمد بن اشعث خزاعی حاکم مصر بوده است (نک: کندی، ۱۰۹؛ ابوزکریا، ۷۱) و به روایت کندی (ص ۱۰۶) اندکی پیش از آن، ابوعون به دیدار خلیفه خوانده شده بود. ابوعون با خلیفه به عراق رفت و در شورش راوندیه (ه) در ۱۴۱ ق در همراهی منصور بود (ابن تغری بردی، ۳۳۷/۱).

مدت اقامت ابوعون در عراق به سبب سرکشی عبدالجبار بن عبدالرحمن ازدی والی خراسان که خود از داعیان بود (نک: اخبار الدولة، ۲۱۸)، ظاهراً چندان به درازا نکشید. زیرا از او به عنوان یکی از سرانی که در سرکوب عبدالجبار مشارکت داشتند، یاد شده است (ابن فقیه، ۳۱۰). سپس هنگامی که منصور برای استیلای بدون خونریزی بر طبرستان، اسبهد خورشید، حکمران محلی طبرستان (نک: ه، آل دابویه)، را بفریفت، فرماندهی گروهی از سپاهیان که بی‌هیچ مانعی در ۱۴۲ ق/ ۷۵۹ م از طریق قوس به طبرستان وارد شد، با ابوعون بود (ابن فقیه، همانجا؛ ابن اسفندیار، ۱۷۵ - ۱۷۶).

در مورد زمان انتصاب ابوعون به حکومت خراسان و مدت حکمرانی او در آنجا اختلاف است (نک: گردیزی، ۲۷۶؛ قس: حمزه اصفهانی، ۱۶۷؛ یعقوبی، البلدان، ۳۰۳). این اختلاف، احتمالاً از تداوم حضور او در وقایع خراسان پس از عزل و یا حکومت به نیابت از دیگران سرچشمه می‌گیرد. به تصریح گردیزی (همانجا) ابوعون حکومت خراسان را در ۱۴۳ - ۱۴۹ ق عهده‌دار بود. در اوایل این دوره، قلمرو او دستخوش تشنجاتی شد که حاصل ناکامی خلیفه در



کتابهای خود را از راه وحی و الهام تألیف کرد (جودائیکا). به نقل قرقسانی در کتاب *الانوار والمراقب* (نیمه اول سده ۴ ق)، ابوعیسی در دوران عبدالملک بن مروان می‌زیست (همانجا: EI<sup>2</sup>)، ولی شهرستانی (۲۰۲-۲۱) گوید: در اواخر دوران بنی امیه و به روزگار مروان حمار آغاز دعوت کرد و دعوت او تا دوران منصور عباسی ادامه داشت؛ گروهی بسیار از یهودیان به پیروی او برخاستند و برای او معجزاتی قائل شدند. او در جنگ، بسیاری از مسلمانان را کشت و سرانجام در ری خود و یارانش کشته شدند.

ابوعیسی خود را پیامبر و رسول مسیح منتظر می‌پنداشت و می‌گفت که «مسیح» را ۵ رسول باشد که پیش از وی یکی پس از دیگری بیایند. همچنین می‌پنداشت که خداوند با او سخن گفته و او را مأمور ساخته است تا بنی اسرائیل را از دست امتهای گناهکار و پادشاهان ستمگر رهایی بخشد. نیز می‌پنداشت که مسیح برترین اولاد آدم و پایگاهش از مقام پیامبران گذشته برتر است و چون او رسول مسیح بود، پس او نیز از همه برتر است. او تصدیق مسیح را واجب می‌شمرد و دعوت «داعی» را بزرگ می‌داشت و به پندار او «داعی» همان «مسیح» بود (همانجا). پیروان او مدعی شدند که ابوعیسی به معراج رفت و خداوند سر او را مسح کرد، همچنین وی حضرت محمد (ص) را دید و به او ایمان آورد. یهودیان اصفهان او را همان دجال می‌دانند که از ناحیه آنان (از اصفهان) خروج خواهد کرد (مقریزی، ۴۷۸/۲-۴۷۹). ابوعیسی به پیروی از زبور، مردم را به خواندن ۷ نماز در روز دستور داد (جودائیکا) و به قولی ۱۰ نماز واجب کرد و اوقات نماز را معین ساخت و در کتاب خود ذبایح را تحریم کرد و از خوردن گوشت هر جانور اعم از پرند و چهارپا نهی کرد و با بسیاری از احکام شریعت یهود که در تورات آمده است، مخالفت کرد (شهرستانی، همانجا). علاوه بر ۱۰ نماز فریضه در شبانه‌روز، مقرر داشت هر کس شب هنگام جنب شود و خود را نشوید، تا ۷ روز پاک نشود. نیز دو خمس واجب کرد یکی از بهر یاران و دیگری را بهر خزینه مسیح تا به وقت بیرون آمدن او در خزینه باشد (ابوالعالی، همانجا).

به نظر می‌رسد که بزرگ‌ترین مخالفت او با یهود در مسئله نسخ شرایع الهی بوده است که آن را عقلاً جایز می‌دانست و معتقد بود که نسخ اتفاق افتاده است. از این رو نام او در کتب فرق و مذاهب و ملل و نحل آمده است. برخی از پیروان او می‌پنداشتند که حضرت محمد (ص) و عیسی (ع) برای نسخ شریعت موسی (ع) مبعوث شدند (باقلائی، ۱۴۷)، یا اینکه محمد (ص) و عیسی (ع) دو پیامبر راستگو هستند و بر قوم خود مبعوث شدند، ولی بعثت آنان برای تبدیل شریعت موسی (ع) نبود (همو، ۱۳۱) و این دو نظر مخالف یکدیگر است. بیشتر منابع آورده‌اند که وی معتقد بود حضرت محمد (ص) برای قوم خود یعنی عرب و اولاد اسماعیل (ع) مبعوث شد و عیسی (ع) برای بنی اسرائیل (نکه: ابن حزم، ۱۷۹/۱؛ بغدادی، ۱۴۰؛ آمدی، ۱۰۶/۳). با مرگ او پیروانش کلاً منقرض نشدند؛ قرقسانی در نیمه اول سده

در مآخذ از دو فرزند او نام برده شده است: عون بن ابی عون که از وی به عنوان جانشین پدرش در دربار ابوجعفر منصور یاد شده است و در ۱۴۵ ق سر محمد بن عبدالله توسط او برای ابوعون به خراسان فرستاده شد (طبری، ۵۴۸/۷) و دیگری عبدالله بن ابی عون است که آگاهی چندانی از او در دست نیست. تنها از گفته مهدی، خلیفه عباسی، به هنگام عیادت ابوعون، چنین برمی‌آید که او به سبب بدگویی از دو خلیفه نخست، مورد خشم خلیفه بوده و ابوعون خواستار بخشوده شدن وی از سوی خلیفه بوده است (نکه: همانجا). محمد بن ابی عون نیز که طبری (۲۸۴/۹) در وقایع ۲۵۱ ق به بعد، از او یاد کرده، می‌توان احتمال داد نواده ابوعون بوده است. وی که از سران لشکر محمد بن عبدالله بن طاهر بود (همو، ۳۵۴/۹)، در ۲۵۵ ق بر واسط (همو، ۴۱۲/۹) و اُبله و منطقه دجله در همان سال ولایت داشت (نکه: همو، ۴۱۵/۹).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن اسفندیار، محمد بن حسن، تاریخ طبرستان، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ ش؛ ابن تفری بردی، التاجم؛ ابن حزم، علی بن احمد، جمهرة انساب العرب، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ مدینه دمشق، چاپ تصویری نسخه کتابخانه ظاهریه دمشق، به کوشش محمد رزق طرهونی، [عتان] دارالشیرین فقه همدانی، احمد بن محمد، البلدان، به کوشش دخویه، لندن، ۱۸۸۵ م؛ ابوزکریا ورجلانی، یحیی بن ابی بکر، کتاب السیره و اخبار الائمة، به کوشش عبدالرحمن ایوب، تونس، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۶۸ ق/ ۱۹۴۹ م؛ اخبار الدولة العباسیه، به کوشش عبدالعزیز دوری و عبدالجبار مطلی، بیروت، ۱۹۷۱ م؛ ازدی، یزید بن محمد، تاریخ الموصل، به کوشش علی حبیبی، قاهره، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ بلاذری، احمد بن یحیی، انساب الاشراف، به کوشش عبدالعزیز دوری، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ همو، فتوح البلدان، به کوشش دخویه، لندن، ۱۸۶۵ م؛ تاریخ الخلفاء، به کوشش گریزینیچ، سکو، ۱۹۶۷ م؛ تاریخ سیستان، به کوشش ملک الشعرای بهار، تهران، ۱۳۱۴ ش؛ حمزه اصفهانی، تاریخ سنی ملوک الارض والانبیاء، بیروت، مکتبه الحیاء؛ خلیفه بن خیاط، تاریخ، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸ م؛ دینوری، احمد بن داود، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۵۹ م؛ زریاب، عباس، «نام یکی از هفت خاندان بزرگ دوره بارتی و ساسانی»، نشر تحقیقی گروه آموزشی تاریخ، ۱۳۵۶ ش؛ شه ۲، سهمی، حمزه بن یوسف، تاریخ جرجان، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م؛ طبری، تاریخ؛ الصون والعداقت، به کوشش دخویه، لندن، ۱۸۷۱ م؛ کندی، محمد بن یوسف، کتاب الولاة والقضاة، به کوشش روون گت، بیروت، ۱۹۰۸ م؛ گردیزی، عبدالحی بن ضحاک، زین الاخبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ مسعودی، مروج الذهب، به کوشش باریه دمنار، پاریس، ۱۸۷۱ م؛ مقریزی، احمد بن علی، الخطط، بولاق، ۱۲۷۰ ق؛ نرشخی، محمد بن جعفر، تاریخ بخارا، به کوشش محمد تقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد بن اسحاق، البلدان، به کوشش دخویه، لندن، ۱۸۹۱ م؛ همو، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۶۰ م.

محمد علی کاظم بیگی

**ابوعیسی اصفهانی**، اسحاق بن یعقوب، پیشوای مذهب عیسویه و اصفهانیه از مذاهب یهود در ایران که در زمان بنی امیه تا دوران منصور دوانیقی می‌زیست و در همان دوران در ری کشته شد.

گویند نام او محمد بن عیسی (ابن حزم، ۱۷۹/۱) و به قولی ابواسحاق بن یوسف بود (ابوالعالی، ۵۷) و نیز نام او را عوفید الوهیم یعنی عابد خدا آورده‌اند (شهرستانی، ۲۰/۲). وی مردی درزی از مردم نصیبین بود. پیروان او مدعی شدند که وی مردی «امی» بود و

۴ ق از حدود ۲۰ تن از پیروان او در دمشق خبر می‌دهد. حرکت فکری او پس از کشته شدنش ادامه یافت و آثاری از تفکرات او در مکتب عنان بن داوود مشاهده می‌شود (جودائیکا).

مأخذ: آمدی، علی بن محمد، الاحکام فی اصول الاحکام، به کوشش ابراهیم عجوز، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ ابن حزم، علی بن احمد، الفصل فی الملل والاهواء والنحل، به کوشش محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمن عبیره، عکاظ، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ ابوالمعالی علوی، محمد، بیان الادیان، به کوشش هاشم رضی، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ باقلانی، محمد بن طیب، التمهید، به کوشش محمود محمد خضیری و محمد عبدالهادی ابوریح، قاهره، ۱۳۶۶ ق/ ۱۹۴۷ م؛ بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش محمد زاهد بن حسن کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ ق/ ۱۹۴۸ م؛ شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل والنحل، به کوشش عبدالعزیز محمد وکیل، قاهره، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۸ م؛ مقریزی، احمد بن علی، الخطط، بولاق، ۱۲۷۰ ق/ ۱۸۵۳ م؛ نیز: EIP; Judaica. عبدالامیر سلیم

**ابوعیسی و راق**، محمد بن هارون بن محمد و راق بغدادی (د ۲۴۷ ق / ۸۶۱ م)، متکلم معروف نیمه اول سده ۳ ق که در آغاز از معتزله بوده و بعد بر اثر مخالفت با آنان مطرود شده و متهم به زندقه و الحاد گردیده است. از کتابها و مقالات متعددی که به او نسبت می‌دهند، چیزی برجای نمانده است و هر آنچه مانده، منقولاتی است از او در آثار دیگران و مخصوصاً دشمنان او. از این رو اظهار نظر قطعی درباره عقاید و آراء و مذهب کلامی واقعی او دشوار است.

مسعودی که کتاب مروج الذهب را تقریباً یک سده پس از او نوشته، درباره مذهب و عقیده وی سخنی نگفته است و کتابهای او را «زیاد و خوب» وصف کرده و از کتابهای مقالات و المجالس وی نام برده است (۲۳/۵). ابن ندیم او را از جمله متکلمان صاحب نظر شمرده و گفته است که در آغاز معتزلی بود و بعد «تخلیط» کرد، تا جایی که متهم به مذاهب ثنویه گردید (ص ۲۱۶). همو صفت «تخلیط» را درباره چند تن دیگر نیز که در آغاز معتزلی بوده‌اند، به کار برده است و این عده را ذیل عنوان «قوم من المعتزلة ابدعوا و تفرّدوا» در برابر «المعتزلة المخلصین» آورده است (ص ۲۱۴ - ۲۱۶). این عده که نخست معتزلی بوده‌اند، بر اثر اظهار عقاید تازه از اعتزال خالص و محض بیرون آمده و «مخلیط» شده‌اند؛ یعنی به اصول مکتب و گروه اعتقادی خود وفادار نمانده و هر کدام راهی جداگانه در پیش گرفته‌اند. این تفرّد و ابداع سبب شده است که مخالفان، بعضی از آنان را به زندقه و ثنویت - که در آن زمان اتهام بسیار خطرناکی بوده است - منسوب بدارند و حتی از انتساب کتاب و مقاله‌ای درباره زندقه یا مانویت به ایشان دریغ نورزند. ابوعیسی برای دفاع از این اتهام ناگزیر شده است که در رد ثنویت کتابی بنویسد (همو، ۲۱۶)، ولی ظاهراً این دفاع مؤثر نیفتاد و حتی شاگرد او ابن راوندی (هم) نیز که مانند خود وی متهم بوده است، او را به جهت دشمنی که با هم پیدا کردند، متهم به زندقه کرده است (نک: دنباله مقاله). در مقابل، بزرگان شیعه امامیه مانند سیدمرتضی و شیخ مفید که او را به جهت کتابهایی که درباره امامت و دفاع از مذهب شیعه نوشته بود، از خود دانسته و از وی دفاع کرده و اتهامات وارد بر او را رد کرده‌اند. البته شیخ مفید درباره اتهام او به

مانویت سخنی نگفته است، اما از لحن او در کتاب الافصاح (ص ۲۰۷) برمی‌آید که ابوعیسی را از شیعه امامیه می‌دانسته است، زیرا می‌گوید: در این مسأله (امامت ابوبکر در نماز که برخی آن را دلیل بر حقانیت خلافت او شمرده‌اند)، سخن زیاد است و اصحاب در استقصای آن بر ما پیشی گرفته‌اند و ابوعیسی محمد بن هارون و راق کتاب جداگانه‌ای در این معنی نوشته و در آن درباره توضیح فساد قول ناصبیان و شهادت آنان در خبر نماز ابوبکر چیزی فروگذار نکرده است.

قاضی عبدالجبار معتزلی (د ۴۱۵ ق) در مبحث امامت کتاب المغنی (۲۰/ (۱) ۳۷ - ۳۸) به نقل از ابوعلی جبائی، ابوعیسی و راق را در ردیف هشام بن حکم، ابوحفص خداد و ابن راوندی و از کسانی می‌شمارد که مذهب شیعه امامیه را نصرت داده‌اند، اما قصدشان طعن در دین اسلام بوده است، زیرا اگر قصد باطنی خود را در طعن بر اسلام و دین ظاهر می‌کردند و کفر خود را فاش می‌ساختند، مردم از ایشان کمتر می‌پذیرفتند و بنابراین آنان این طریقه (شیعه امامیه) را وسیله‌ای برای رسیدن به مقصود خود قرار داده‌اند. همو درباره ابوعیسی می‌گوید: «تمسک وی به مذاهب ثنویه معلوم است. او در خلوت می‌گفت، به یاری و دفاع از کسی ناگزیر شده‌ام که دشمن‌ترین مردم بر من است - مقصود او حضرت علی (ع) است - و کسی است که اقدامش بر کشتار مردم از همه بیشتر بود، ولی ناچاری و ضرورت سبب می‌شود که خود را در زیر آن (تشیع) بپوشانم تا از کشته شدن نجات یابم» (همان، ۲۰ / (۱) ۳۸؛ نیز نک: خیاط، ۱۵۵). این سخن قاضی عبدالجبار خود دلیل بر نادرستی آن است و تمسک به مذاهب ثنویه اتهام معقولی نیست، زیرا مذاهب ثنویه یا گنوسی بسیار است و هیچ یک از این مذاهب دیگری را قبول ندارد و چگونه کسی می‌تواند به همه مذاهب ثنویه تمسک کند؟ و نیز ابوعیسی مجبور نبود که برای فرار از قتل به دفاع از دشمن‌ترین اشخاص در نظر خود، بپردازد، زیرا زیستن در زیر پوشش اعتزال برای وی خیلی آسان‌تر بود و او حتی می‌توانست به اهل سنت و حدیث نیز پناه ببرد. این جمله از ردیف اتهامات و دروغهایی است که مخالفانش بر او بسته‌اند، تا او را از مانویان قلمداد کنند، زیرا مانویان کشتار مردم و حیوانات را جایز نمی‌دانستند. اما تاکنون شنیده نشده است که مانویان از میان همه مسلمانان مخصوصاً حضرت علی (ع) را بیشتر دشمن بدارند. آیا آنان بیش از همه از مهدی خلیفه عباسی که مانویان را از دم تیغ گذرانید، نفرت نداشتند؟ درباره اتهام ابوعیسی به مانویت بحث خواهد شد و در اینجا فقط خاطر نشان می‌شود که ابن ندیم کتابی از او در رد مذاهب ثنویه نقل کرده است (ص ۲۱۶).

سیدمرتضی در کتاب الشافی - که نقض اقوال قاضی عبدالجبار در المغنی درباره امامت است - می‌گوید: «ابوعیسی را معتزله به ثنویت متهم داشته‌اند و در این اتهام ابن راوندی بر آنان مقدم است، زیرا میان آن دو (وراق و ابن راوندی) خصومت بود. شبهه‌ای که ابن

راوندی و دیگران (دربارهٔ مانویت و راق) ایجاد کرده‌اند، به جهت تأکیدی است که او در کتاب المقالات در نقل مذاهب ثنویه کرده و در نقل شبهات آنان راه افراط پیموده است و اگر تأکید و اطناب در نقل شبهه‌ای دلیل بر اعتقاد به آن باشد، باید این ادعا را دربارهٔ جاحظ هم پذیرفت، زیرا او در نقل مقالات مبطلین دین اسلام تأکید کرده است» (۸۹/۱).

از مقایسهٔ اتهامات معتزله و دفاع امامیه دربارهٔ تشیع او می‌توان استنباط کرد که ابوعیسی و راق نخست از معتزله بوده و بعد به مذهب شیعه گرایش پیدا کرده و کتابهایی در تأیید امامت نوشته است و این امر، دشمنی بی‌امان معتزله را چنان برانگیخته است که او را به زندقه و الحاد و ثنویت متهم کرده‌اند تا وی را در معرض تعقیب و قتل قرار دهند و اگر نقل معاهد التنصیص را از ابوعلی جبائی بپذیریم، سلطان وقت، او و ابن راوندی را تحت تعقیب قرار داده است، تا آنجا که ابن راوندی گریخته و به ابن لاوی یهودی پناه برده و ابوعیسی گرفتار شده و در زندان مرده است (عباسی، ۱۵۸/۱). ولی این سخن جبائی مشکوک است، زیرا در الفهرست ابن ندیم و مروج الذهب مسعودی سخنی از گرفتاری او نیامده و سیدمرتضی هم به آن اشاره‌ای نکرده است. تبلیغات معتزله، در ابن ندیم نیز اثر گذاشته است، چنانکه دربارهٔ رؤسای متکلمان مانوی که در ظاهر مسلمان و در باطن زندیق بوده‌اند، می‌گوید: «و از کسانی که اخیراً شهرت یافته‌اند، ابوعیسی و راق و ابوالعباس ناشی و محمد بن احمد جیهانی بوده‌اند» (ص ۴۰۱). از کلمهٔ «تشر» که ابن ندیم به کار برده (همانجا)، این نکته را می‌توان دریافت که ابوعیسی بر اثر شایعات و شهرت متهم شده است و مانویت او در واقع قطعی نبوده است. در اینجا این مطلب جالب توجه است که خطیب بغدادی (۹۲/۱۰ - ۹۳)، از قول مرزبانی نقل می‌کند که ناشی کبیر (همین ابوالعباس مذکور در الفهرست) سعی داشت در نقض آراء علمای منطق و عروض اقوالی بیاورد و از این رو نتوانست در بغداد بماند و به مصر رفت و در آنجا به سال ۲۹۳ ق درگذشت. این شبیه همان سرنوشتی است که بر سر ابوعیسی و راق و ابن راوندی آمده است: هر دو سعی در ابداع داشته و درصدد نقض آراء دیگران بوده‌اند و نیز هر دو تحت تعقیب قرار گرفته‌اند.

قاضی عبدالجبار معتزلی که از دشمنان سرسخت شیعه بود و ابن دشمنی او مخصوصاً در کتاب تثبیت دلائل النبوة آشکار است، به ابوحفص حداد، ابن راوندی و ابوعیسی و راق تاخته است (نک: ۱۲۸/۱ - ۱۲۹، ۲۳۱ - ۲۳۲) و چنانکه از بیان او می‌توان استنباط کرد، این حمله به جهت دور شدن ایشان از مذهب معتزله بوده است و چون این اشخاص مدتی با معتزله محصور بوده‌اند و از روشهای کلامی و شیوهٔ استدلال آنان برضد دشمنانشان به خوبی آگاه بوده‌اند، به هنگام کناره‌گیری از اعتزال، همان شیوه را در دشمنی با یاران قدیم خود به کار برده‌اند و از این رو بیشتر از هر گروه دیگر هدف حملات آنان واقع شده‌اند. چگونگی برخورد قاضی عبدالجبار (همان، ۳۷۱/۲) با

ابوعیسی و راق و ابن راوندی جالب توجه است. او می‌گوید: «اینان کتابها در طعن بر حضرت رسول (ص) و در نصرت امامیه نوشته‌اند... اگر این سخن قاضی پذیرفته شود، باید گفت که «طعن بر حضرت رسول (ص)» و «نصرت امامیه» مرادف است! او متوجه این تناقض نشده است که امامیه مسلمان و شیعه، چگونه می‌توانند در طعن بر حضرت رسول (ص) کتاب بنویسند. قاضی در المغنی (۵/۱۰) به بعد اقوال مانویان را از قول حسن بن موسی نوبختی، سَمْعی و ابوعیسی و راق روایت می‌کند. در نقلی که از قول ابوعیسی دربارهٔ مانویان دارد، هیچ نشانه‌ای از اینکه ابوعیسی مانوی بوده است، دیده نمی‌شود، مانند آنکه: «ابوعیسی از بیشتر آنان نقل می‌کند که نور پیوسته از سوی شمال در بالا بود و ظلمت در ناحیهٔ جنوب در پایین نور...». پس از آن بیشتر آراء ایشان را دربارهٔ نور و ظلمت نقل می‌کند و در آن مطلبی که برساند ابوعیسی خود مانوی بوده است، دیده نمی‌شود. وی می‌گوید: «وراق گفته است که آنان بر ۳ گروه بودند...» و به عنوان جملهٔ معترضه می‌افزاید: «وکان ثنویا» (همان، ۱۱/۵). این جملهٔ معترضه به کلی خارج از موضوع است و تنها می‌تواند نشانهٔ دشمنی او با ابوعیسی باشد. زیرا قول ابوعیسی که قاضی پس از آن نقل می‌کند، نقل بی‌طرفانهٔ عاری از هر گونه تأیید یا تنقیص است. اگر قاضی در نقل اقوال مانویان به ابوعیسی استناد می‌کند، در نقل شبهات و ادلهٔ آنان اشاره‌ای به ابوعیسی نمی‌کند و این خود مؤید آن است که ابوعیسی چیزی دربارهٔ تأیید مذاهب آنان از راه نقل شبهاتشان نگفته است و اگر گفته بود، قاضی حتماً نقل می‌کرد.

ملاحمی مؤلف المعتمد در ذکر اصناف ثنویه می‌گوید: «ابوعیسی و راق از ایشان نقل می‌کند که آنان می‌پندارند (یزعمون) که جهان از دو چیز، نور و ظلمت، ساخته شده است و... پنداشتند (زعموا) که هر دو زنده و حساس هستند» (ص ۵۶۱-۵۶۲). چنانکه ملاحظه می‌شود، ابوعیسی در نقل قول از مانویان کلمهٔ «یزعمون» را به کار می‌برد و این خود مؤید آن است که او بر آن مذهب نبوده است. استفاده از «زعم» بارها در نقل المعتمد از قول ابوعیسی تکرار شده است (مثلاً نک: ص ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، جم). ملاحمی در احتجاجات و ادلهٔ مانویه هرگز نامی از ابوعیسی نمی‌برد. باز همو نقل می‌کند: «ابوعیسی گوید پیش از مانی گروهی بوده‌اند که قائل به ثنویت بوده‌اند و می‌گویند مانی بیشتر سخنان خود را از ایشان گرفته است و آنان می‌پندارند (یزعمون) که نور و ظلمت هر دو زنده بودند...» (ص ۵۸۳). اگر ابوعیسی بر دین مانی بود، چگونه دربارهٔ پیغامبر و رئیس دین خود می‌گوید که او بیشتر سخنان خود را از پیشینیان گرفته است و اگر خود به مذهب دوگانه‌پرستان پیش از مانی بود، چگونه از سخن ایشان به «یزعمون» تعبیر می‌کرد؟ ابوعیسی همین شیوهٔ نقل را دربارهٔ نقل اقوال مجوس نیز به کار می‌برد و می‌گوید: «اما المجوس فلهم اقوال مختلفه زعم صنف منهم...» (همو، ۵۹۷) و این مؤید آن است که ناقل قول، خود اعتقادی به آن نداشته است.

راوندی و دیگران (دربارهٔ مانویت و راق) ایجاد کرده‌اند، به جهت تأکیدی است که او در کتاب المقالات در نقل مذاهب ثنویه کرده و در نقل شبهات آنان راه افراط پیموده است و اگر تأکید و اطناب در نقل شبهه‌ای دلیل بر اعتقاد به آن باشد، باید این ادعا را دربارهٔ جاحظ هم پذیرفت، زیرا او در نقل مقالات مبطلین دین اسلام تأکید کرده است» (۸۹/۱).

از مقایسهٔ اتهامات معتزله و دفاع امامیه دربارهٔ تشیع او می‌توان استنباط کرد که ابوعیسی و راق نخست از معتزله بوده و بعد به مذهب شیعه گرایش پیدا کرده و کتابهایی در تأیید امامت نوشته است و این امر، دشمنی بی‌امان معتزله را چنان برانگیخته است که او را به زندقه و الحاد و ثنویت متهم کرده‌اند تا وی را در معرض تعقیب و قتل قرار دهند و اگر نقل معاهد التنصیص را از ابوعلی جبائی بپذیریم، سلطان وقت، او و ابن راوندی را تحت تعقیب قرار داده است، تا آنجا که ابن راوندی گریخته و به ابن لاوی یهودی پناه برده و ابوعیسی گرفتار شده و در زندان مرده است (عباسی، ۱۵۸/۱). ولی این سخن جبائی مشکوک است، زیرا در الفهرست ابن ندیم و مروج الذهب مسعودی سخنی از گرفتاری او نیامده و سیدمرتضی هم به آن اشاره‌ای نکرده است. تبلیغات معتزله، در ابن ندیم نیز اثر گذاشته است، چنانکه دربارهٔ رؤسای متکلمان مانوی که در ظاهر مسلمان و در باطن زندیق بوده‌اند، می‌گوید: «و از کسانی که اخیراً شهرت یافته‌اند، ابوعیسی و راق و ابوالعباس ناشی و محمد بن احمد جیهانی بوده‌اند» (ص ۴۰۱). از کلمهٔ «تشر» که ابن ندیم به کار برده (همانجا)، این نکته را می‌توان دریافت که ابوعیسی بر اثر شایعات و شهرت متهم شده است و مانویت او در واقع قطعی نبوده است. در اینجا این مطلب جالب توجه است که خطیب بغدادی (۹۲/۱۰ - ۹۳)، از قول مرزبانی نقل می‌کند که ناشی کبیر (همین ابوالعباس مذکور در الفهرست) سعی داشت در نقض آراء علمای منطق و عروض اقوالی بیاورد و از این رو نتوانست در بغداد بماند و به مصر رفت و در آنجا به سال ۲۹۳ ق درگذشت. این شبیه همان سرنوشتی است که بر سر ابوعیسی و راق و ابن راوندی آمده است: هر دو سعی در ابداع داشته و درصدد نقض آراء دیگران بوده‌اند و نیز هر دو تحت تعقیب قرار گرفته‌اند.

قاضی عبدالجبار معتزلی که از دشمنان سرسخت شیعه بود و ابن دشمنی او مخصوصاً در کتاب تثبیت دلائل النبوة آشکار است، به ابوحفص حداد، ابن راوندی و ابوعیسی و راق تاخته است (نک: ۱۲۸/۱ - ۱۲۹، ۲۳۱ - ۲۳۲) و چنانکه از بیان او می‌توان استنباط کرد، این حمله به جهت دور شدن ایشان از مذهب معتزله بوده است و چون این اشخاص مدتی با معتزله محصور بوده‌اند و از روشهای کلامی و شیوهٔ استدلال آنان برضد دشمنانشان به خوبی آگاه بوده‌اند، به هنگام کناره‌گیری از اعتزال، همان شیوه را در دشمنی با یاران قدیم خود به کار برده‌اند و از این رو بیشتر از هر گروه دیگر هدف حملات آنان واقع شده‌اند. چگونگی برخورد قاضی عبدالجبار (همان، ۳۷۱/۲) با

شهرستانی در بحث از مانویّه می‌گوید که ابوعیسی در آغاز مجوسی بود و به «مذاهب قوم» آشنا بود (۲۲۴/۱). این مطلب که ابوعیسی در آغاز مجوسی بوده است، در آثار مؤلفان پیش از او دیده نمی‌شود. اگر مجوسی بودن او فقط حدس شهرستانی باشد، باید گفت این حدس بر پایه اطلاعات وسیع ابوعیسی از «مذاهب قوم» (یعنی ایرانیان) بوده است. همچنانکه همین اطلاعات گسترده و اطّباب در نقل آنها به گفته سیدمرتضی سبب شده است که معتزله اتهام مانویت را بر او وارد سازند. اما ابوعیسی، چنانکه از سخنان منقول او در کتابها برمی‌آید، درباره مذاهب دیگر، از جمله یهودیت و نصرانیت نیز اطلاعات گسترده‌ای داشته است و اگر نقل اطلاعات در مذهبی دلیل اعتقاد بر آن مذهب باشد، باید اورا به یهودیت و نصرانیت نیز متهم کرد. آنچه در بیان مذهب مانوی در کتاب شهرستانی از قول ابوعیسی آمده، موجب شده است که کارستن کولبه در مقاله‌ای با عنوان «سازگار کردن مانویت با اسلام» بکوشد تا ثابت کند که ابوعیسی در باطن مانوی بوده و خواسته است با ایجاد تغییراتی در لحن عقاید مانوی و حذف مطالب اساطیری و نامعقول آن، این دین را در نظر مسلمانان به گونه‌ای نشان دهد که با اصول دین اسلام در ظاهر منافاتی نداشته باشد و آن را قابل قبول جلوه دهد (ص ۹۰)، مثلاً به جای «ملک نور» و «ملک ظلمت» که موجودات مشخصی هستند، صفات انتزاعی «عقلانی» و «شهوانی» را جای‌گزین سازد (همو، ۸۸) و تقارن مکانی نور و ظلمت را در شکل شمس و ظل نشان دهد و تقابل و تضاد دو اصل نور و ظلمت را به تقابل اضداد و تقارن و امتزاج آنها در این دنیا تعبیر کند و در حقیقت افسانه و اسطوره را با تعلیل و توجیه به واقعیت بدل سازد و با این عمل دو اصل متمایز و منفصل را که نه از همدیگر و نه از اصلی ثالث تولید شده‌اند، با اشکالات لاینحل حاصل از آن، به کنارنهد و به جای اعضای پنجگانه خداوند نور «عقل، اندیشه، تأمل، معنی و تفطن»، مفاهیم پنجگانه «عشق، ایمان، وفا، مروت و حکمت» را بگذارد (همو، ۸۹).

به گفته کولبه، ابوعیسی این توجیه را در کتاب المقالات چنان در موازات با نقل اقوال مذاهب دیگر قرار داده و پنهان داشته است که کسی نتواند این گمان (مانویت) را به او ببرد (ص ۸۷)، زیرا در غیر این صورت می‌بایست منتظر تعقیب و مجازات قتل باشد و در حقیقت این بلا هم بر سرش آمد (چنانکه گذشت، بنا بر قول جبائی او در زندان جان سپرد). کولبه می‌گوید به همین جهت است که ابن ندیم، ابن مرتضی و یعقوبی در نقل عقاید مانویان (با آنکه آنها را از کتاب المقالات گرفته‌اند)، نام او را ذکر نکرده‌اند (ص ۹۰). در اینجا باید پرسید که اگر مطالب ابن ندیم، یعقوبی و ابن مرتضی هم از ابوعیسی است، چرا شهرستانی و ملاحمی به صراحت از او نقل می‌کنند و دیگران نام او را مسکوت می‌گذارند؟ در صورتی که بسیاری از مطالب ابن ندیم و شهرستانی درباره مانویان که به گمان کولبه با یکدیگر هماهنگی دارند، در حقیقت متفاوتند و مطالب ابن ندیم درباره مانویت

بیشتر با آنچه در منابع غیراسلامی آمده است، مطابقت دارد و اثری از توجیه عقلانی در آن دیده نمی‌شود. مثلاً مسأله تولد شیاطین و فرشتگان از راه تناکح که کولبه ادعا می‌کند در توجیه ابوعیسی کنار گذاشته شده (ص ۸۹)، در واقع فقط در اثر شهرستانی (۲۲۶/۱) مذکور است: «ولم یزل یولد [النور] ملائکة والهة واولیاء، لاعلی سبیل المناکحة» و یا «ولم تزل تولد الظلمة شیاطین و اراکنة و عفاریت، لاعلی سبیل المناکحة». اما ابن ندیم (ص ۳۹۴-۳۹۵) در این باره آورده است: «اولئک الاراکنة... تناکحوا فحدث من تناکحهم الانسان...» یا «ان ذلک الولد نکح امه فاولدها ولداً ایض...». همچنین خرافات و داستانهای عجیب مانی درباره بنای عالم و جنگ میان نور و ظلمت، بدون داشتن ظاهری عقلانی در الفهرست آمده است که اثری از آن در ملل و نحل شهرستانی نیست. پس چگونه می‌توان ادعا کرد که مطالب ابن ندیم و شهرستانی هر دو از ابوعیسی نقل شده است؟ مطالب منقول از ابوعیسی در المعتمد ملاحمی با مطالب منقول از او در کتاب شهرستانی نیز یکی نیست، اگرچه در هیچ یک از این دو از خرافات و مطالب نفرت‌انگیز اثری نیست. آنچه می‌توان در این باب حدس زد، این است که درباره عقاید مانویان دو نوع روایت وجود داشته که یک روایت آن در مقایسه با دیگری معقول‌تر بوده است و همین روایت را شاید مانویان برای مقابله با حملات و احتجاجات سخت مخالفان به صورت ملایم و موافق درآورده‌اند که مایه نفرت طباع و مخالفت نباشد. اما انتساب این توجیه و تعدیل به ابوعیسی درست نیست، زیرا به گفته قاضی عبدالجبار (المعنی، ۱۰/۵)، ابوعیسی هر دو قول را نقل کرده است؛ مثلاً هم قول تماس نور و ظلمت بدون فاصله مانند تماس آفتاب و سایه و هم قول به تماس بر سبیل مجاورت وجود فرجه و فاصله. بنابراین نمی‌توان گفت که اولی از توجیه ابوعیسی است و دومی از او نیست. در اینجا باز باید تکرار کرد که اگر ابوعیسی مانوی بود، کتابی در رد بر ثنویه نمی‌نوشت.

دلیل بر اینکه مطالبی که به ابوعیسی و راق و حتی ابن راوندی، درباره انکار معجزات و ایجاد شبهه در آن نسبت داده شده، اتهام محض است، وجود تناقض آشکار میان اقوال این متهم کنندگان است: قاضی عبدالجبار (همان، ۴۱۱/۱۶) به ابوعیسی و راق و ابن راوندی شبهه‌ای در معجزات نسبت می‌دهد که عین این شبهه را ماتریدی در کتاب التوحید (ص ۱۸۶) فقط از ابوعیسی می‌داند و پاسخ آن را به ابن راوندی نسبت می‌دهد (همو، ۱۸۷). اگر شبهه از هر دو است پس چرا ابن راوندی به آن پاسخ داده و اگر ابن راوندی بعد این شبهه سابق خود را نقض کرده است، چرا ماتریدی این پاسخ را معارضه با ابوعیسی می‌داند (همانجا). وانگهی طرز نقل قاضی عبدالجبار می‌رساند که او مستقیماً از ابوعیسی نقل نکرده، بلکه آن را به طور غیرمستقیم آورده (نک: همانجا) و ظاهراً در نقل و انتساب این قول به ابوعیسی تردید داشته است. حاصل شبهه این است که ما از طبایع اشیا و احوال مردم آگاهی کامل نداریم تا انواع حیلها و شعبه‌ها را

که ابوعیسی و راق مسلمان شیعی بوده است و گرنه برای یک مانوی یا یک ملحد منکر اعجاز قرآن چه فرق می‌کند که علی (ع) منصوص به امامت بوده است، یا نه؛ آنکه اصل را از بیخ و بن منکر است، به انکار فرعیات و جزئیات نمی‌پردازد. سید مرتضی (۱۱۹/۲) در پاسخ به این قول قاضی می‌گوید: اگر ادعای او در این باره درست باشد، پس چرا بر ما و بر دیگران مجهول است و چرا کسی جز معتزله چنین ادعای بی‌دلیلی نکرده است؟ این ادعا منحصر به کسی است که می‌خواهد عقیده خود را درباره مسئله‌ای ثابت کند که البته بدون دلیل از او پذیرفته نمی‌شود.

میرداماد (۱۰۴۱ ق) در *الرواشح السماویة* (ص ۵۵) به استناد سخنان سید مرتضی و نجاشی او را «من أجل المتکلمین فی اصحابنا و افاضلهم» می‌خواند و می‌گوید «عامه» (اهل سنت) او را به جهت ادعای نصّ جلی بر امامت علی (ع) دشمن می‌دانند و از جمله آنان تفتازانی و فخرالدین رازی را می‌شمارد و در نصرت او تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید: هیچ جای طعن و غمز در ابوعیسی نیست و طاعن در او خود مطعون در دین و اسلام خویش است و می‌گوید این داوود حلی در *الرجال* خود او را در قسم «مدوحین» ذکر کرده است، نه در ذیل «مجروحین»، یعنی کسانی که در حق ایشان جرح و طعن شده است (نیز نک: ابن داوود، ۳۳۸). البته باید گفت قدح یا مدح متأخران خواه تفتازانی و فخرالدین رازی و خواه میرداماد و ابن داوود، مبنی بر اقوال متقدمان است و استناد به قول میرداماد، از لحاظ شهرت و مقام ابوعیسی نزد شیعه امامیه است، نه به عنوان یک سند تاریخی.

سید مرتضی (۹۸/۱) در باب وجوب امامت از دیدگاه عقل در جواب قاضی عبدالجبار می‌گوید: «کتابهای ابومحمد و ابوسهل (نویختی) شاهد سخن ماست و نه تنها متضمن دفاع از تمام آن چیزی است که ابوعیسی و راق و ابن راوندی در کتابهای خود درباره امامت گفته‌اند، بلکه در بیشتر دلیلهایی که آورده‌اند، به آن دو (ابوعیسی و ابن راوندی) اعتماد کرده‌اند و در دفاع از اصول امامیه بر همان طریقه‌های آن دو رفته‌اند...». بنابراین حتی علمای شیعه در سده‌های ۳ و ۴ ق، ابوعیسی را شیعه می‌دانسته‌اند و به کتابها و استدلالهای او در مسئله امامت، استناد می‌کرده‌اند. البته شیخ طوسی (ص ۴۶) و دیگران از جمله کتابهای ابومحمد حسن بن موسی نویختی، نقض کتاب ابی عیسی فی *الغریب المشرقی* را نام برده‌اند. ظاهراً کتاب *الغریب المشرقی* و کتاب *التوح علی البهائم* در تأیید عقاید مانوی بوده است، مخصوصاً درباره جایز ندانستن قتل و ذبح حیوانات، و ابومحمد نویختی این کتاب *الغریب المشرقی* را رد کرده است. سید مرتضی (۸۹/۱-۹۰)، درباره این دو کتاب می‌گوید: «این دو کتاب را از او ندانسته‌اند و بعید نیست که بعضی از ثنویه آن دو کتاب را از قول او ساخته باشند، زیرا اگر کسی به مذهبی مشهور باشد، کتابهای زیادی در نصرت آن به او نسبت می‌دهند و ما نباید نظیر این مذاهب زشت را به کسی که خود به آن متظاهر نبوده و آشکارا آن اعتقاد را قبول نداشته، اگرچه از آن تبری هم

بشناسیم و شاید انبیا از این طبایع و از این حیلها آگاهی داشته‌اند و از آن به عنوان معجزات بهره برده‌اند. جوابی که قاضی عبدالجبار به این شبهه داده (همان، ۴۱۱/۱۶-۴۱۳)، همان جوابی است که ماتریدی به ابن راوندی نسبت می‌دهد. جوابی که قاضی عبدالجبار داده، روشن‌تر بیان شده است و پاسخ ابن راوندی در *التوحید* (همانجا) مانند بیشتر عبارات ماتریدی کوتاه و مبهم است، ولی هر دو پاسخ عین هم است و آن اینکه حیلها گران و شعبه‌بازان نمی‌توانند کارهایی را که انبیا به عنوان معجزات عرضه داشته‌اند، بکنند و هیچ شعبه‌باز و محتالی نمی‌تواند افعالی خارج از طبایع معروف اشیا از خود نشان دهد و این امر خاص انبیاست. ماتریدی اقوالی را در انکار قرآن به معنی معجزه از ابوعیسی نقل می‌کند و جوابهای آن را از قول ابن راوندی می‌آورد. در اینجا تنها اشاره می‌کنیم که آنچه ابن راوندی به ابوعیسی نسبت داده، نتیجه دشمنی میان آن دو بوده که بعدها پیدا شده است و دلیل این امر آن است که می‌گویند ابن راوندی و ابوعیسی تألیف کتاب *الزمر* را که در انکار نبوت و معجزات است، به گردن یکدیگر می‌انداختند (نکه: بدوی، ۱۸۲).

علاوه بر این، چنانکه از محتوای کلام ماتریدی (ص ۱۹۳ به بعد) برمی‌آید، ظاهراً ابن راوندی احتجاجاتی برای اثبات نبوت آورده که گویا ابوعیسی آنها را رد کرده است. اگر این سخن درست باشد، نه از بابت بحث در خود نبوت و تصدیق یا تکذیب آن بوده، بلکه از باب اثبات ضعف ادله و احتجاجات است. یعنی ابوعیسی ادله ابن راوندی را در اثبات نبوت و معجزات مخدوش می‌داند، نه اینکه اصل نبوت را منکر باشد. ابوعیسی می‌خواهد بگوید طلب «تمنی موت» از یهود یا آیه مباهله دلیل بر اعجاز یا اخبار از غیب نیست و نباید به آن استناد کرد (همو، ۱۹۵).

اگر ابوعیسی صحت نبوت و رسالت حضرت رسول (ص) را منکر بود و به این صراحت که ماتریدی نقل کرده است، ادله معجزات را رد می‌کرد، علمای شیعه از او طرفداری نمی‌کردند و شیخ مفید و سید مرتضی او را از خود نمی‌دانستند و نجاشی (۲۹۳/۱، ۲۸۰-۲۸۱) او را از رجال شیعه ذکر نمی‌کرد و در شرح حال ثبیت بن محمد، او را به عنوان «صاحب ابی عیسی الوراق» معرفی نمی‌کرد، زیرا مصاحبت شخص متهم به زندقه و الحاد و انکار معجزات، طعن در حق مصاحب وی محسوب می‌شود. مصاحبت ثبیت با ابوعیسی و راق چنان نزدیک بوده است که نجاشی می‌گوید کتابی که در نقض *العثمانية* جاحظ به ابوعیسی نسبت می‌دهند، از ثبیت است و این معنی می‌رساند که هر دو در تشیع چنان معروف بوده‌اند که کتاب یکی به دیگری منسوب شده است.

قاضی عبدالجبار در مبحث امامت، ادعای نصّ بر امامت حضرت امیر (ع) را از هشام بن حکم و ابن راوندی و ابوعیسی و راق می‌داند و می‌گوید کسی پیش از ایشان دعوی نصّ جلی بر امامت علی بن ابی طالب (ع) نکرده است (المغنی، ۲۰/۱۱۸). این خود می‌رساند

نجسته، نسبت دهیم، زیرا دین مانع اینگونه اتهامات است و ما جز به ظاهر عمل نمی‌کنیم...». در این اظهار نظر سید مرتضی نکته‌ای هست که باید به آن توجه کرد. سید مرتضی می‌گوید: ابوعیسی به عقیده ثنویت متظاهر و متجاهر نبوده است و این می‌رساند که نام ابوعیسی در این دو کتاب ذکر نشده است، زیرا اگر او خود را صریحاً مؤلف این دو کتاب اعلام می‌کرد، به منزله تظاهر و تجاهر به مانویت می‌شد. پس در این دو کتاب نام مؤلف ذکر نشده بوده و فقط به او نسبت داده شده و از این جهت است که هم ادعای نسبت آن دو کتاب به او و هم ادعای نفی یا دفع آن دو کتاب از او، محل بحث بوده است و اگر ابوعیسی صریحاً آن را به خود نسبت می‌داد، قول سید مرتضی: «این دو کتاب را از او ندانسته‌اند»، درست نمی‌بود. شاهد این مطلب آن است که ابوحیان توحیدی (الامتاع، ۱۹۲/۳) در ذکر مطلبی از قول ابوعیسی می‌گوید: «هذا غرض كتابه الذي نسبة الى الغريب المشرقي»، از اینجا بر می‌آید که این کتاب از قول فرد موهومی به نام «غریب مشرقی» نوشته شده بود، منتها دیگران می‌گفتند، این از خود ابوعیسی است. بنابراین نقض ابومحمد نویختی بر مطالب کتاب الغریب المشرقی بوده و چون کتاب به نام ابوعیسی شهرت داشته است، در فهرست تألیفات او نقض کتاب ابی عیسی فی الغریب المشرقی آمده است (نک: طوسی، همانجا). ابوحیان توحیدی (همانجا) ابوعیسی را از «حذّاق المتکلمین» می‌داند و به او دو قول نسبت می‌دهد که یکی به سیاق کلام باید از الغریب المشرقی باشد و دیگری مسلماً از آن کتاب است، زیرا هر دو قول را پشت سر هم آورده و فقط پس از نقل قول آخری گفته است: «هذا غرض كتابه...».

اما قول نخستین درباره علم خدا به افعال عباد و اعتراض به آن است. ابوعیسی می‌گوید: امری که بداند مأمور امرش را اطاعت نمی‌کند، حکیم نیست و چون خداوند می‌دانست که کافران ایمان نخواهند آورد، پس امر او به آنان در اینکه ایمان بیاورند، مبنی بر هیچ حکمتی نیست. آنگاه ابوحیان از قول ابوسلیمان منطقی سجستانی نقل می‌کند که ببین چگونه راز این حال بر او پوشیده مانده و از کجا و چگونه حجت بر ایشان لازم شده است؟ (همانجا). اگر این گفته از ابوعیسی باشد، به مسأله علم قبلی خدا بر می‌گردد که گروهی از متکلمان که قائل به اختیار بودند و علم قبلی خدا را مانع اختیار انسان می‌دانستند، می‌گفتند علم خدا حادث است و با ظهور افعال و وقایع حادث می‌شود. جواب ابوسلیمان هم ظاهراً همان جواب معمولی است که علم ازلی علت عصیان نمی‌شود. ظاهراً این قول به حدوث علم خدا از کتاب دیگر ابوعیسی نقل شده و آن قول به بسیاری از متکلمان و از جمله هشام بن حکم نیز منسوب است و در چهارچوب مسأله «علم خدا» است.

اما قول دوم که مسلماً از الغریب المشرقی است، درباره مسأله عیب بودن عذاب الهی است، زیرا می‌گوید: کسی که عقوبت می‌کند و می‌داند که این عقوبت سبب اصلاح عقوبت شونده نمی‌گردد، ظالم

است و خداوند با عذاب خود اهل دوزخ را به صلاح نخواهد آورد و غیظ او با عقوبت آنان فرو نخواهد نشست، پس حکمتی برای عقوبت اهل دوزخ نمی‌ماند (ابوحیان، همانجا). اصل این مسأله هم به خلود کافران در دوزخ بر می‌گردد که معتزله به آن معتقد بوده‌اند و ابوعیسی با آن مخالف است، اما ابوحیان (همانجا) می‌گوید: غرض از کتابی که او به «غریب مشرقی» منسوب کرده، همین است. بنابراین باید گفت موضوع و غرض اصلی این کتاب همین مسأله بوده است که مخالفت با یکی از اصول مهم معتزله است و ابوعیسی یا مؤلف دیگر آن را از قول مانویه آورده است.

سید مرتضی الغریب المشرقی و النوح علی البهائم را مانند دیگران دو کتاب دانسته است (۸۹/۱) و فقط در الفهرست (ابن ندیم، ۲۱۶) آمده است: کتاب الغریب المشرقی فی النوح علی الحيوان که ظاهراً نباید درست باشد و در اصل کتاب فی النوح علی الحيوان بوده است. موضوع این کتاب چنانکه از عنوان آن بر می‌آید، دلسوزی به حال جانورانی است که به دست انسان ذبح می‌شوند و بیان عقاید مانویه در این باب است که کشتار و خوردن حیوانات را جایز نمی‌دانستند. ماتریدی در مسأله رسالت، مطلبی از ابوعیسی نقل کرده است (ص ۲۰۱) که ظاهراً باید از ابن راوندی باشد. ابن راوندی که با ابوعیسی دشمنی پیدا کرده بود، در کتاب یا رساله‌ای خود را طرفدار رسالت و اعجاز انبیا و ابوعیسی را مخالف آن قلمداد کرده است تا او را از مانویه به شمار آورند. ابوعیسی گفته است که عقل، بد کردن به کسی را که آزاری نمی‌رساند و نیز روا داشتن به دیگران را در آنچه انسان به خود روا نمی‌دارد (کشتن)، مذموم می‌شمارد، اما شرع ذبایح را خارج ساخته است (بنابراین در شریعت احکامی هست که بر ضد عقل است). ماتریدی پاسخی می‌دهد که حاصل آن این است که در اینگونه موارد به وضع فعلی و جدا از مسائل دیگر نباید نگاه کرد و عواقب و نتایج را باید در نظر گرفت و ذبح حیوان اگر چه فی نفسه مذموم است، اما چون عاقبت و نتیجه آن رها کردن حیوان از رنج مصائب حیات و نفع انسان است، در نظر عقل مذموم نیست. این مسأله جزئی از مسأله کلی حسن و قبح عقلی است، ولی چنانکه گفتیم کتاب النوح علی البهائم را به او نسبت داده‌اند و ما تناقض قول قاضی عبدالجبار و ماتریدی را نشان دادیم که چگونه مسأله انکار معجزات را قاضی به ابوعیسی و ابن راوندی هر دو نسبت می‌دهد، اما ماتریدی، ابوعیسی را منکر معجزات می‌شمارد و ابن راوندی را مؤید آن و پاسخ دهنده به شبهات ابوعیسی. ابوعیسی کتابهایی نیز در رد مجوس، یهود و نصاری نوشته است. ابن ندیم ۳ کتاب از او در رد بر مسیحیان نام می‌برد: کتاب الرد علی النصارى الکبیر، کتاب الرد علی النصارى الاوسط، کتاب الرد علی النصارى الصغیر (همانجا). در کتابخانه‌های پاریس و واتیکان کتابی از یحیی بن عدی فیلسوف نصرانی یعقوبی موجود است، در رد بر کتابی از ابوعیسی وراق با عنوان کتاب فی الرد علی الفرق الثلاث من النصارى. ابوعیسی در این کتاب، ردی بر ۳ فرقه معروف نصاری

حادث می‌شود. بنابراین، کتاب الحدث که ابن ندیم (ص ۲۱۶) آن را از تألیفات ابوعیسی می‌داند، شاید در همین موضوع بوده است که ابومحمد نوبختی بر آن رد نوشته است. ابوحیان توحیدی (البصائر، ۴۰۳/۱ - ۴۰۴) قوی به ابوعیسی نسبت می‌دهد مبنی بر اینکه او گفته است، انسان می‌تواند در عین حال هم ایستاده باشد و هم نشسته. ابوحیان این سخن ابوعیسی را به باد انتقاد گرفته است. به نظر می‌رسد که قول ابوعیسی در اینجا به همین مسأله تعجیز بر می‌گردد، زیرا مخالفان می‌گفتند اگر مثلاً قیام انسان از روی طبع است، نه از فعل خدا، پس چگونه قعود انسان هم می‌تواند از همان طبع باشد، زیرا از طبع یا طبیعت واحد یک عمل یا فعل سر می‌زند، نه بیشتر. ابوعیسی گفته است که طبع انسان بر هر دو در آن واحد قادر است، نه اینکه در عین قیام قاعد باشد، طبیعت انسان موصوف است به اینکه هم قاعد است و هم قائم. ابوحیان یا این معنی را در نیافته، یا اینکه به عمد او را استهزا کرده است.

ابوعیسی کتابهای دیگری نیز داشته است که ظاهراً مانند دیگر آثار او اکنون نشانی از آنها در دست نیست: کتاب الامامة الکبیر و کتاب الامامة الصغیر (ابن ندیم، همانجا). نجاشی (۲۸۱/۲) از کتاب الامامة ابوعیسی یاد کرده که چندان بعید نیست مقصود او یکی از دو کتاب یاد شده باشد. کتاب السقیفة که شیخ مفید آن را در الافصاح (ص ۲۰۷) ستوده است و نیز دو کتاب اقتصاص مذاهب اصحاب الاثنین والرّد علیهم (ابن ندیم، همانجا) و الحکم علی سورة لم تکن (نجاشی، همانجا).

مأخذ ابن داود حلی، حسن الرجال، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۲۲ ش؛ ابن مرتضی، احمد، النیة والامل فی شرح الملل والنحل، به کوشش محمدرضا مشکور، بیروت، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ ابن ندیم، الفهرست: ابوحیان توحیدی، علی، الامتاع والمؤانسة، به کوشش احمد امین و احمد زین، قاهره، ۱۹۴۴ م؛ هو، البصائر والذخائر، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۶۴ م؛ ابوعیسی و راق، محمد، عباراتی از کتاب فی الرد علی الفرق الثلاث من النصاری، در «مجموعه متون منتشر نشده» (نکته ماسینیون)، اشعری، علی، مقالات الاسلامیین، به کوشش هلموت ریش، ویسبادن، ۱۴۰۰ ق؛ بدوی، عبدالرحمن، من تاریخ الاحاد فی الاسلام، قاهره، ۱۹۴۵ م؛ بیرونی، ابوریحان، الآثار الباقیة عن القرون الخالیة، به کوشش ادوارد زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳ م؛ حمیری، ابوسعید، الحور العین، به کوشش کمال مصطفی، قاهره، ۱۹۴۸ م؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ ق / ۱۹۳۰ م؛ خیاط، عبدالرحیم، الانتصار، به کوشش هنری ساموئل نیریر، قاهره، ۱۹۲۵ م؛ سیدمرتضی، علی، الشافی، به کوشش عبدالزهراء حسینی خطیب، تهران، ۱۴۱۰ ق؛ شهرستانی، محمد، الملل والنحل، به کوشش محمد بن فتح الله بدران، قاهره، ۱۳۶۴ ق / ۱۹۴۵ م؛ طوسی، محمد، الفهرست، قم، منشورات الشریف الرضی، عباسی، عبدالرحیم، معاهد التخصیص، بولاق، ۱۲۷۲ ق؛ قاضی عبدالجبار بن احمد، تثبیت دلائل النبوة، به کوشش عبدالکریم عثمان، بیروت، ۱۹۶۶ م؛ هو، المغنی، ج ۵، به کوشش محمود محمد خضیری و دیگران، قاهره، الدار المصریة للتألیف والترجمة، ج ۱۶، به کوشش امین خولی، قاهره، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۰ م؛ ج ۱ (۱)، به کوشش عبدالحمید محمد و سلیمان دنیا، قاهره، الدار المصریة للتألیف والترجمة؛ ماتریدی، محمد، التوحید، به کوشش فتح الله خلیف، بیروت، ۱۹۷۰ م؛ سعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش شارل بلا، بیروت، ۱۹۷۴ م؛ مفید، محمد،

عهد خود - یعنی ملکیه، نسطوریان و یعقوبیان - نوشته که مطالب آن در ردیه یحیی بن عدی موجود است. ابوعیسی در آن وعده داده است که در کتاب جداگانه‌ای به رد مذاهب دیگر نصاری نیز بپردازد (ص ۱۸۵). در یک فقره از گفتار ابوعیسی آمده است: «سبحان الله الواحد الصمد الذی لیس کمثلہ شیء لم یلد ولم یولد ولم یکن له کفواً احد» (همانجا). این جمله شاهد بارزی است بر اینکه ابوعیسی از ثنویه نبوده و بلکه مسلمان موحد بوده است. طرز بیان ابوعیسی در این عبارات منقول از او هم نشان می‌دهد که او مانند یک متکلم موحد مسلمان با این ۳ فرقه بحث می‌کند و این خود مؤید آن است که اتهام ثنویت او مردود است. عباراتی از آن را لوئی ماسینیون در «مجموعه متون منتشر نشده» (ص ۱۸۵-۱۸۲)، نشر کرده است.

عباراتی که سعودی در مروج الذهب (۲۲/۵ - ۲۳) از المجالس ابوعیسی نقل می‌کند، نیز مؤیدی بر شیعه بودن اوست. او در این عبارات مجادله هشام بن حکم را با یکی از معتزله درباره وجوب امامت نقل می‌کند و در آن هشام از راه اینکه قلب در بدن انسان مرکز و تنظیم کننده حواس است، استدلال می‌کند که همچنانکه حواس پنجگانه بدون مرکزی به نام قلب نمی‌توانند وظایف خود را انجام دهند، امور عالم هم بدون امام که همچون قلب عالم است، نظام نمی‌گیرد.

از کتاب المقالات او که از مهم‌ترین کتب عالم اسلام درباره مذاهب و ادیان ملل و نحل است، نویسندگان ملل و نحل و اعتقادات، مطالب بسیاری نقل کرده‌اند، مانند نقل فرق مختلف شیعه (حمیری، ۱۶۹ - ۱۷۰)، فرق زیدیه (ابن مرتضی، ۹۰؛ سعودی، ۴۵/۴)، ادیان قدیم عرب (قاضی عبدالجبار، المغنی، ۱۱/۵) و فرقه‌های یهود (بیرونی، ۲۷۷، ۲۸۴) و منقولات زیاد از این کتاب در المعتمد ملاحمی و المغنی قاضی عبدالجبار و کتب دیگر. از اینجا معلوم می‌شود که این کتاب نه تنها درباره فرق اسلامی، بلکه درباره فرق غیراسلامی از گنوسیها، مجوس، نصاری، یهود و ادیان عرب پیش از اسلام نیز بوده است و ابوعیسی نه تنها در نقل مذاهب ثنویه، به قول سیدمرتضی، راه تأکید و اطناب پیموده، بلکه درباره مذاهب و فرق دیگر نیز چنین کرده است. نجاشی (۱۸۱/۱) کتابی به ابومحمد نوبختی در رد بر اهل «تعجیز» نسبت می‌دهد که نقض کتاب ابوعیسی و راق است. اتهام تعجیز ظاهراً از سوی مخالفان به معمر و اصحاب او وارد شده است، زیرا معمر می‌گفت خداوند فقط بر جواهر تواناست و اعراض از قبیل زندگی و مرگ، صحت و مرض، توانایی و ناتوانی و رنگ و طعم، کار خداوند نیست و جایز نیست که خدا را بر اینگونه امور قادر بدانند، زیرا به عقیده ایشان در این صورت قول به جبر لازم می‌آید و انسان مسلوب الاختیار می‌گردد (اشعری، ۵۴۸). دشمنان صاحبان این عقیده، آنان را به تعجیز منسوب کرده‌اند، یعنی گفته‌اند که این گروه در حقیقت خداوند را عاجز می‌دانند. ظاهراً این گروه می‌گفتند که این اعراض از خداوند نیست، نه اینکه خداوند بر آن قادر نیست. آنان می‌گفتند که خداوند جواهر را آفریده است و این اعراض به طبع از آن جواهر

الانصاح فی امامة امیر المؤمنین (ع)، قم، ۱۴۱۲ ق؛ ملاحمی خوارزمی، محمود، المعتمد فی اصول الدین، به کوشش مارتین مکدموت و ویلفرد مادلونگ، لندن، ۱۹۹۱؛ میرداماد، محمدباقر، الروائح السماویة، قم، ۱۴۰۵ ق؛ نجاشی، احمد، رجال، به کوشش محمدجواد نائینی، بیروت، ۱۴۰۸ ق؛ نیز:

Colpe, Carsten, "Anpassung des Manichäismus an den Islam", ZDMG, 1959, vol. CIX; Massignon, Louis, *Recueil de textes inédits*, Paris, 1929. عباس زریاب

**ابوالعیناء**، ابو عبدالله محمد بن قاسم بن خلاد بصری (۱۹۱ - ۲۸۲ ق / ۸۰۷ - ۸۹۵ م)، راویه و ادیب نکته پرداز روزگار عباسیان. نیای وی خلاد ازیمامه و از موالی منصور خلیفه عباسی بود، از این رو خاندان وی را یمامی و هاشمی نیز خوانده‌اند (جاحظ، ۱۸۹/۵؛ ابن عبدربه، ۱۴۵/۲، ۵۰/۴؛ خطیب، ۱۷۰/۳ - ۱۷۱). وی را بدان سبب ابوالعیناء لقب دادند که در نوجوانی از نحوه تصغیر «عیناء» از استادش ابوزید نحوی پرسش نمود و استاد در پاسخ، این نوجوان لوح را به طنز ابوالعیناء خواند. بعدها این لقب جای نام و کنیت اصلی او را گرفت (ابن جوزی، المنتظم، ۱۵۶/۵ - ۱۵۷؛ نیز نک: خطیب، ۱۷۲/۳؛ صفدی، نکت، ۲۶۵ - ۲۶۶).

ابوالعیناء در اهواز متولد شد و در بصره نشو و نما یافت و در آنجا به تحصیل علم پرداخت و در سلک ادیبان بصره در آمد (خطیب، ۱۷۰/۳؛ ابن خلکان، ۳۴۳/۴). ظاهراً وی در نیمه اول عمر، با خانواده‌اش در بصره زندگانی ساده‌ای را می‌گذرانیده و او را با دستگاه خلافت یا وزرا و امرای عباسی کاری نبوده است، اما در آغاز نیمه دوم عمر وی، این آرامش به ناگاه درهم ریخت؛ گروهی از بصریان اتهاماتی چند، از جمله رافضی بودن، بر او بستند و او را سخت آزرده و به بیرون بصره راندند. ابوالعیناء ناگزیر به سامرا نزد قاضی ابوالولید احمد بن ابی دؤاد رفت و با مداخله و اقدام وی از آن تنگنا پرست (سید مرتضی، ۳۰۲/۱؛ خطیب، ۱۷۳/۳). داستان دیگری نیز در سبب جلای وطن ابوالعیناء از قول خود او نقل کرده‌اند (همو، ۱۷۷/۳، ۱۷۹؛ یاقوت، ادبا، ۳۰۱/۱۸ - ۳۰۲؛ ابن حجر، ۳۴۴/۵ - ۳۴۵) که بیشتر به شوخی شبیه است (نک: دنباله مقاله). ابوالعیناء در اثنای سفر به سامرا از هر دو چشم نابینا شد. وی دیگر به بصره بازنگشت و راهی بغداد شد و در آنجا به تدریس و روایت حدیث پرداخت و در زمره علما و مدرسان بغداد جای گرفت (نک: خطیب، ۱۷۰/۳؛ یاقوت، همان، ۲۸۹/۱۸؛ ابن خلکان، ۳۴۷/۴) و اقامت وی در بغداد به حدود ۵۰ سال رسید. گویا این سفر به توصیه ابن ابی دؤاد صورت پذیرفته است. نایبانی در بغداد او را سودمند افتاد و به قول ابن مکرم، کاتب معاصر وی، بر رونق زندگی او افزود (همو، ۳۴۵/۴)، چندانکه موجب شگفتی شاعر نایبانی دیگر هم روزگار ش، ابوعلی بصیر (ه) (بغوری، ۳۲۳؛ شایبستی، ۸۱؛ ابن خلکان، همانجا) و فخرروشی ابوالعیناء بر وی شد (نک: تنوخی، ۴۹/۳). درباره علت نابینایی ناگهانی وی، دو داستان با پرداخت نزدیک به هم، از خود وی نقل کرده‌اند که در آنها نفرین حضرت علی (ع) یا عبدالله بن حسن علوی در حق نیا یا نیای بزرگش

را باعث کوری خود قلمداد کرده است (خطیب، ۱۷۱/۳؛ یاقوت، همانجا؛ ابن خلکان، ۳۴۷/۴)، اما هیچ یک از آن دو پذیرفتنی نیست (نک: یاقوت، همانجا؛ صفدی، همان، ۲۶۵، الوافی، ۳۴۱/۴) و با مضمون اشعار خود او نیز (یاقوت، همان، ۳۰۲/۱۷) سازگار نمی‌آید.

سالهای واپسین زندگانی ابوالعیناء که مقارن با دوران حکومت معتضد (۲۷۹ - ۲۸۹ ق) بود، سخت در پرده ابهام قرار دارد. به یک روایت، وی پس از ۲۸۰ ق به بصره بازگشت و مجلس درس و حدیث آراست و مستمعان و شاگردان گرد او را گرفتند و این حال ۲ یا ۳ سال ادامه داشت (تنوخی، ۴۴/۳ - ۴۶؛ خطیب، ۱۷۲/۳). به دیگر روایت، هنگامی که با کشتی از بغداد به بصره می‌رفت، کشتی دچار حادثه‌ای شد و تنها ابوالعیناء جان سالم به در برد، اما همینکه به بصره رسید، درگذشت (مسعودی، ۱۴۷/۴؛ خطیب، ۱۷۹/۳؛ ابن جوزی، المنتظم، ۱۶۰/۵). بنابه روایت سوم، وی در بغداد درگذشت و پیکرش را به بصره حمل کردند (خطیب، همانجا).

ابوالعیناء به رغم لوحی و زشت رویی و کوتاه قدی (یاقوت، همان، ۲۹۰/۱۸، ۳۰۲، ۳۰۶) مهر و علاقه همگان را جلب می‌کرد، چندانکه مورد عنایت و جزو خاصان خلیفه متوکل (حک ۲۳۲ - ۲۴۷ ق) قرار گرفت (خطیب، ۱۷۴/۳؛ GAS, II/519; GAL, S, I/248).

وی در کودکی حافظ قرآن شد و صرف و نحو، لغت، فقه و دیگر مقدمات علوم را فرا گرفت و در نوجوانی - به گفته خود - در ملاقات با خُربیی، محدث بزرگ بصره، از عهده چند امتحان یکجا برآمد (شایبستی، ۸۶ - ۸۷؛ خطیب، ۱۷۲/۳ - ۱۷۳؛ ابن جوزی، همان، ۱۵۷/۵؛ مزی، ۷۸/۹؛ ذهبی، سیر، ۳۵۱/۹). او همچنین از استادانی چون اصمعی (نک: شایبستی، ۸۹؛ حصری، زهر، ۲۷۹/۱ - ۲۸۰)، ابوزید انصاری (ابن انباری، ۸۵؛ خطیب، همانجا)، ابوالحسن اثرم شاگرد اصمعی (ابن انباری، ۱۱۰) و اسحاق بن ابراهیم موصلی (همو، ۱۱۷؛ نیز نک: ابن جوزی، همانجا؛ ذهبی، همان، ۱۲۰/۱۱) بهره برد. ابوالعیناء افزون بر استادش اصمعی (نک: ابواحمد، ۱۴؛ مرزبانی، الموشح، ۳۲۸؛ سیدمرتضی، ۲۰/۱؛ ذهبی، همان، ۴۰۸/۶، ۱۷۸/۱۰)، از کسان دیگر نیز روایت کرده است، از جمله: جاحظ، عتبی (نک: سید مرتضی، ۱۹۷/۱، ۲۹۶)، ابن سلام جمحی (نک: مرزبانی، همان، ۱۵۱، ۳۳۰)، عیسی بن زید مراکبی (نک: ابوحيان، البصائر، ۸۷/۱)، ابوعاصم نبیل (ذهبی، همان، ۳۰۸/۱۳، میزان، ۱۳/۴؛ ابن حجر، ۳۴۴/۵)، عبدالعزیز بن یحیی کنانی مکی، شاگرد سفیان بن عیینه (نک: طائش کویری زاده، ۲۷۵/۲؛ نیز نک: خطیب، ۱۷۰/۳، ۱۷۱؛ یاقوت، ادبا، ۲۸۶/۱۸). از جمله راویان وی اینان را می‌توان نام برد: ابوالحسن مدائنی (نک: جاحظ، ۱۸۹/۵)، جعفر بن قدامه (نک: ابوالفرج، ۲۱۱/۶؛ ذهبی، سیر، ۱۲۰/۱۱؛ ابن شاکر، ۲۸۹/۱)، ابوبکر صولی (ابوالفرج، ۳۰/۹؛ قفطی، ۲۳۴/۳؛ بغدادی، ۳۳۶/۳، ۱۷۵/۸)، ابن مُجاهد (سیراف، ۶۸)، محمد بن عیسی مکی، ابو عبدالله حکیمی، ابن نجیح، ابوبکر آدمی، احمد بن کامل قاضی (نک: خطیب، ۱۷۰/۳ -



شاهبختی، ۹۰؛ حصری، جمع، ۱۵۸-۱۵۹، ۲۸۴-۲۸۲، زهر، ۲۷۹/۱-۲۸۱-۲۸۰؛ زمخشری، ۹۹/۴؛ یاقوت، همان، ۲۸۹-۲۸۷/۱۸، ۲۹۱-۲۹۰، ۲۹۷). ابوالعیناء در حاضر جوابی گاه راه افراط می‌پیمود و کارش به بد زبانی و زشت‌گویی می‌کشید. وی نکوهش را مانند ستایش لازمه معاشرت با مردمان می‌دانست (مسعودی، ۱۴۸/۴؛ مرزبانی، الموشح، ۳۲۳؛ سید مرتضی، ۲۹۹/۱؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۷/۶؛ ابن خلکان، ۳۴۶/۴). هیچ‌کس از تیغ هجو و کنایات گزنده ابوالعیناء در امان نبود و امیران سپاه با همه اقتدارشان از گزند زبان وی در هراس بودند (ابن ندیم، ۱۳۹). خود او گوید حتی پدرش را از سخنان نیش‌دار بی‌بهره نمی‌گذاشت (ابوحیان، همان، ۲۹۹/۱)۳؛ حصری، همان، ۷۹۲/۲-۷۹۳؛ یاقوت، همان، ۲۹۹/۱۸) و حتی شهرها نیز از هجو و بدگویی ابوالعیناء نصیبی داشته‌اند (نک: همو، بلدان، ۶۹۱/۱؛ هجو بغداد، ادبا، ۲۸۸-۲۸۹؛ هجو بصره). روابط ابوالعیناء با همه معاصرانش به همین شیوه بود (با ابوهفان، نک: ابن معتز، ۴۰۸؛ با فضل یزیدی، نک: مرزبانی، همان، ۹۳؛ با ابوعلی بصیر، نک: تنوخی، ۴۹/۳؛ با جاحظ، نک: شاهبختی، ۸۵؛ سید مرتضی، ۱۸۲/۱-۱۸۳) و در میان معاصران او کمتر کسی از عهده زبان وی بر می‌آمد (با ابن ثوابه، نک: شاهبختی، ۸۷-۸۸؛ ابوحیان، همان، ۱۵۸/۱)۲، ۱۵۸/۲(۲)؛ حصری، همان، ۷۸۸/۲؛ نیز با ابن مرزبان، نک: ابوحیان، همان، ۳۲۶/۱)۳؛ خطیب، ۱۷۵/۳). شاید تنها ابوالعبر هاشمی (هم) بود که گاه در حاضر جوابی بر ابوالعیناء چیره می‌شد (ابوالفرج، ۹۰/۲۰-۹۱). ابوالعیناء نه تنها خود در حاضر جوابی مهارت داشت (ابوبکر خوارزمی، ۱۷۱؛ ابن حجر، ۳۴۶/۵)، بلکه شیفته ترزبانیها و حاضر جوابیهای دیگران نیز بود (نک: ابوحیان، همان، ۲۷۸-۲۷۹، ۳۳۰، ۲۴۶/۱)۲، ۴۲۱/۲(۲)؛ ۷۰۹؛ سید مرتضی، ۱۷۹/۱، ۳۰۴؛ زمخشری، ۶۹۵-۶۹۴/۱؛ ابن خلکان، ۸۱/۱، ۳۹۸-۳۹۷؛ ابن شاکر، ۱۷۷/۳) و حتی گاه برای حاضر جوابی جایزه و پاداش نیز می‌داد (ابوحیان، همان، ۷۱/۱)۳). ابوالعیناء نسبت به علویان مهر می‌ورزید و به ائمه (ع) ارادت داشت، چنانکه در سامرا با امام حسن عسکری (ع) دیدار داشت (کلینی، ۵۱۲/۱) و علی بن جهم، شاعر دربار متوکل را به سبب دشنامهایی که درباره حضرت علی (ع) و علویان و شیعیان بر زبان می‌راند، ناسزا می‌گفت (نک: ابوالفرج، ۱۰۵/۹-۱۰۶؛ قس: شاهبختی، ۸۶؛ صفدی، نک: ۲۶۸)، یا اینهمه، صحابه را جملگی می‌ستود (ابوحیان، البصائر، ۲۹۹/۱)۳ و هر گاه به رافضی بودن متهم می‌شد، سخت در رد آن می‌کوشید (شاهبختی، ۸۹؛ حصری، زهر، ۲۷۹/۱-۲۸۰). وی روایتی را - که خود تنها راوی آن بود - به این مضمون اشاعه داده بود که «مَثَل اصحاب پیامبر (ص) مَثَل چشم است و درمان چشم دست نساییدن به آن است!» (ابن حجر، همانجا). از سوی دیگر، روایت اخباری از قبیل «حدیث طیر مشوی» (نک: خطیب، ۱۷۱/۳)، می‌تواند قرینه‌ای بر گرایش وی به تشیع بوده باشد. علمای بزرگ شیعه چون سیدمرتضی درباره ماجرای فدک به روایت ابوالعیناء استناد کرده‌اند

۱۷۲؛ یاقوت، همانجا؛ ذهبی، همان، ۱۴۳/۷، ۵۵/۱۱، ۵۲۹، میزان، همانجا).

ابوالعیناء حدود ۵۰ سال به تدریس و روایت اشتغال داشت، اما از آنجا که احادیث مُستند، بسیار کم روایت می‌کرد، در میان محدثان عنوانی به هم نرسانید، چنانکه دارقطنی او را در حدیث قوی ندانسته است (نک: خطیب، همانجا؛ ذهبی، سیر، ۳۰۸/۱۳ - ۳۰۹، میزان، همانجا). از این روی، عنوان «اخباری» و «راوی» بیشتر براننده اوست (یاقوت، همانجا).

روایات ابوالعیناء غالباً در باب لغت و شعر و ادب بود (نک: ابوالفرج، ۲۱۱/۶، ۳۰/۹ - ۳۱، ۹۰/۲۰ - ۹۱؛ ابواحمد، ۱۸۸؛ ابوحیان، همان، ۲۸/۱)۳، ۷۱، ۷۰؛ حصری، همان، ۱۷۲/۱). با این حال، ارزش تاریخی برخی روایات ابوالعیناء را درباره خلفای عباسی و بعضی رجال دربار ایشان، نباید از نظر دور داشت (نک: ابن عبدربه، ۱۴۵/۲؛ ابن جوزی، المصباح، ۳۹۵/۱، ۴۰۰-۴۰۱، ۴۱۵، ۴۲۲، ۴۸۲، ۱۹/۲-۲۰؛ ابن خلکان، ۸۲/۱، ۸۷، ۱۵۰/۶؛ ذهبی، سیر، ۱۴۳/۷، ۱۰/۱۲، ۱۹۰/۱۰). وی بسیار شیفته فضایل برمکیان بود و چندان بر روایت مناقب آنان اصرار می‌ورزید که گاه مورد اعتراض قرار می‌گرفت (مسعودی، ۱۴۷/۴؛ زبیدی، ۱۷۰؛ ابواحمد، ۱۱۱-۱۱۲؛ تنوخی، ۱۶/۱؛ ابن خلکان، ۳۴۳/۱). با اینکه بیشتر راویان، روایات وی را صحیح دانسته‌اند، در برخی جاها می‌توان در کار او تأمل کرد؛ چنانکه در همان دوران اقامت در بصره به منظور رها کردن دوستش ابراهیم بن رباح از زندان و ائق خلیفه عباسی (حک ۲۳۲-۲۲۷ ق)، حکایتی جعل کرد و در دهان راویان افکند. این روایت همه جا منتشر گردید و سرانجام به دربار خلیفه رسید و در محضر او قرائت شد. خلیفه با آنکه به فراست، بی‌اساس بودن آن حکایت را دریافت، آن مرد را آزاد ساخت (حصری، همان، ۶۵۸-۶۵۶/۲). نیز از قول او آورده‌اند که پس از درگذشت جاحظ (د ۲۵۵ ق) می‌گفت: من و جاحظ با هم حدیثی درباره فدک ساختیم و بر سر زبان شیوخ بغداد انداختیم و تنها این شبیه علوی آن را نپذیرفت و گفت که آغاز و انجام این حدیث همخوانی ندارد (یاقوت، ادبا، ۲۸۹/۱۸؛ ذهبی، همان، ۵۲۹/۱۱؛ ابن حجر، ۳۴۶/۵).

ابوالعیناء شهرت خود را مرهون زبان‌آوری و حاضر جوابی است (یاقوت، همان، ۲۸۶/۱۸؛ EI<sup>2</sup>) که همواره زبانزد خاص و عام بود، چنانکه معمولاً متون ادبی، فصلی از نوادر ابوالعیناء را نقل کرده‌اند (شاهبختی، ۸۱-۹۲؛ ابوحیان، الامتاع، ۶۹/۳، البصائر، ۸۶/۱-۸۷، ۱۵۸/۱)۲-۱۶۳، ۵۶۸/۲(۲)۳، ۳۲۱/۱)۳؛ سیدمرتضی، ۳۰۳-۳۰۰/۱؛ راغب، ۱۷۷/۱، ۱۸۱، ۲۱۴؛ یاقوت، همان، ۲۸۷/۱۸-۲۹۹؛ شیخ بهایی، ۴۵، ۵۳۸). گویند که وی در پرتو همین ظرافت و زبان‌آوری، زمانی توانست خود را از زندان محمد بن عبدالملک زیات آزاد سازد (شاهبختی، ۸۳). معروف‌ترین نمونه‌های حاضر جوابی او، پاسخهایی است که همواره برای متوکل آماده داشته است (ابن معتز، ۴۱۴-۴۱۵؛

(نک: ابن ابی الحدید، ۲۴۹/۱۶ به بعد) که می‌تواند تلویحاً صداقت وی را در تشیع مورد تأیید قرار دهد. برخی از رجال شناسان شیعه (نک: مامقانی، ۱۷۴/۳) نیز با استناد به توجه و عنایت امام یازدهم شیعیان به ابوالعیناء بر پایه‌ی روایتی که کلینی از خود او نقل کرده (همانجا)، وی را از امامیه و فردی خوش عقیده و نیک سیرت به حساب آورده‌اند.

ابوالعیناء شعر نیز می‌سرود، اما از آنجا که در منابع موجود، شمار اشعار وی اندک و حدود ۶۶ بیت است، راه اظهار نظر قاطع بسته است. با این حال، اشعارش به گونه‌ای بوده که شاعرانی چون ابن رومی، بحتری و متنبی، گاه مضامین او را وام می‌گرفته‌اند (نک: حصری، همان، ۲۷۲/۱، ۳۸۳، ۸۳۱/۲؛ ابراهیم، ۳۰۳/۱). حتی یک بار ابوالعیناء نیمی از جایزه‌ای را که ابراهیم بن مدبر (ه) به بحتری می‌داد، مدعی شد و عاقبت آن را ستاند (مرزبانی، الموشح، ۹۴). نثر ابوالعیناء را نیز برخی ستوده‌اند. ابن ندیم (ص ۱۳۹) او را در زمره کاتبان مترسل چون ابن مقفع (ه) آورده است. در منابع می‌توان قطعات یا عباراتی از او یافت (نک: ابواحمد، ۱۸۶؛ یغموری، ۳۲۴؛ ابوحیان، الامتاع، ۵۴/۲، البصائر، ۸۶-۸۵/۱؛ حصری، همان، ۲۸۱/۱-۲۸۲، جمع، ۱۹۹؛ خطیب، ۱۷۶/۳؛ قلقشندی، ۷۴/۹، ۲۱۸).

از ابوالعیناء اثری بر جای نمانده است. ابن ندیم (همانجا) از دیوان وی با نام کتاب شعر ابی العیناء یاد کرده که خود آن را در حدود ۳۰ برگ مشاهده کرده است، اما با توجه به اینکه وی بسیار کم شعر می‌سروده (نک: مرزبانی، معجم، ۴۰۳) و منابع دیگر، دیوان شعری به وی نسبت نداده‌اند، بعید نیست که آن دیوان از آن شاعر دیگری بوده باشد. یاقوت در ادبا (۳۰۲/۱۸ - ۳۰۶)، ۴۲ بیت شعر برای وی برشمرده، اما در بلدان (۶۴۵/۲) گفته است که شعری از ابوالعیناء نزد وی به ثبوت نرسیده است. افزون بر آن، ۲۴ بیت شعر دیگر هم در منابع (شابشتی، ۷۹ - ۸۰، ۸۶، ۹۱؛ ابوحیان، همان، ۱۱۲/۲۶۵؛ ابن معتز، ۴۶۰؛ مرزبانی، ابن ندیم، همانجاها؛ حصری، زهر، ۱۵۸/۱) آمده است که مجموعاً به حدود ۶۶ بیت بالغ می‌شود.

حصری (همان، ۷۸۹/۲ - ۷۹۰) کتابی در ذم احمد بن خصیب به وی نسبت داده و قطعه‌ای از آن نقل کرده است. این کتاب ظاهراً در اختیار ابن جوزی بوده و او ۶ داستان از آن نقل کرده است (اخبار، ۱۴۱، ۱۵۲، ۱۸۷، ۱۸۹، ۱۹۹، ۲۲۲). از این رو بروکلان چنین پنداشته که این کتاب الگوی تألیف کتاب الحمقى و المغفلين ابن جوزی است و مایه اصلی مضامین آن را تشکیل داده است (GAL, S, I/249).

ابن ابی طاهر طیفور کتابی با عنوان اخبار ابی العیناء گردآورده بوده (ابن ندیم، همانجا) که اینک از میان رفته، اما بخشی از محتویات آن همان اخباری است که در الاغانی و دیگر منابع آمده است. ظاهراً صاحب بن عباد نیز اخبار ابوالعیناء را جمع‌آوری کرده و کتابی با همین عنوان نوشته بوده است (عواد، ۷۹).

مأخذ: ابراهیم، محمد ابوالفضل، حاشیه بر امالی (نک: همد، سید مرتضی؛ ابن ابی الحدید،

عبدالحمد بن هبة الله، شرح نهج البلاغة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۵۹م؛ ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد، نزهة الالباب، به کوشش ابراهیم سامرائی، بغداد، ۱۹۵۹م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، اخبار الحمقى و المغفلين، به کوشش محمد شریف سکر، بیروت، ۱۴۰۹ ق/ ۱۹۸۸م؛ همد، المصباح المفضی، به کوشش ناجیه عبدالله ابراهیم، بغداد، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶م؛ همد، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ - ۱۳۳۱ ق؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن شاکر کتبی، محمد، فوات الوفیات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴م؛ ابن عدریه، احمد بن محمد، العقد الفريد، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲م؛ ابن معتز، عبدالله، طبقات الشعراء، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۶۸م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابواحمد عسکری، حسن بن عبدالله، المصنوع فی الالباب، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، کویت، ۱۹۷۴م؛ ابوبکر خوارزمی، محمد بن عباس، رسائل ابی بکر الخوارزمی، بهیمن، ۱۳۰۱ ق؛ ابوحیان توحیدی، علی بن محمد، الامتاع و الموائسة، به کوشش احمد امین و احمد زین، قاهره، ۱۹۳۹م؛ همد، البصائر و الذخائر، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۳۸۳ - ۱۳۸۵ ق؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، بولاق، ۱۲۸۵ ق؛ بغدادی، عبدالقادر بن عمر، خزائن الادب، قاهره، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۱م؛ تنوخی، محسن بن علی، نثار المحاضرة، به کوشش عبده شالحی، بیروت، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲م؛ جاحظ، عمرو بن بحر، الحيوان، به کوشش عبدالسلام هارون، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۹م؛ حصری قیروانی، ابراهیم بن علی، جمع الجواهر، به کوشش علی محمد بجاری، قاهره، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۳م؛ همد، زهر الادب، به کوشش علی محمد بجاری، قاهره، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۳م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۴ - ۱۴۰۶ ق؛ همد، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بجاری، بیروت، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۳م؛ راجب اصفهانی، حسین بن محمد، محاضرات الادباء، بیروت، ۱۹۶۱م؛ زبیدی، محمد بن حسن، طبقات النحویین و اللغویین، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۳م؛ زمخشری، محمود بن عمر، ربیع الارباب، به کوشش سلیم نیمی، بغداد، ۱۹۸۲م؛ سید مرتضی، علی ابن حسین، امالی، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۳ ق/ ۱۹۵۴م؛ سیراف، حسن بن عبدالله، اخبار النحویین البصریین، به کوشش فریث گرتکو، بیروت؛ پاریس، ۱۹۳۶م؛ شابشتی، علی بن محمد، الدیارات، به کوشش کورکیس عواد، بغداد، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۶م؛ شیخ بهایی، محمد بن حسین، المغلاة، به کوشش محمد خلیل باشا، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ صفدی، خلیل بن ابیک، نکت الهمیان، به کوشش احمد زکی یک، قاهره، ۱۳۲۹ ق/ ۱۹۱۱م؛ همد، الرانی بالفوفیات، به کوشش هلموت ریش، بیروت، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱م؛ طائش کوبری زاده، احمد بن مصطفی، مفتاح السعادة، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ عواد، کورکیس، حاشیه بر الدیارات (نک: همد، شابشتی)؛ قفطی، علی بن یوسف، انباه الرواة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲م؛ قلقشندی؛ احمد بن علی، صبح الاعشی، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳م؛ کلینی، محمد بن یعقوب، الاصول من الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۸ ق؛ مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال فی احوال الرجال، نجف، ۱۳۵۲ ق؛ مرزبانی، محمد بن عمران، معجم الشعراء، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۶۰م؛ همد، الموشح، به کوشش محیی‌الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵ ق؛ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، تهذیب الکمال، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ مسعودی، مروج الذهب، بیروت، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۶م؛ یاقوت، ادبا؛ همد، بلدان؛ یغموری، یوسف بن احمد، نورالتیس، مختصر المقتبس محمد بن عمران مرزبانی، به کوشش رودلف زلهایم، بیروت، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴م؛ نیز؛

EP; GAL, S; GAS.

محمد علی لسانی فشارکی

أَبُو عَيْنِيَّةَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي عَيْنِيَّةَ مُهَلَّبِي، نك: آل مهلب.

أَبُو الْغَازِي بَهَادُرْخان، فرزند عرب محمدخان بن حاج محمدخان  
یا حاجم خان (۱۰۱۴ - رمضان ۱۰۷۴ ق/ ۱۶۰۵ - مارس ۱۶۶۴م)،

از فرصت و تطمیع محافظانش، از اصفهان گریخت و مدت ۲ سال نزد ترکمنهای منطقه کوهستانی ابوالخان (بالخان) به سر برد. آنگاه نزد ترکمنهای منقشلاق و سپس قلماق رفت و با یاری آنان در ۱۰۵۲ ق/ ۱۶۴۲ م به زادگاهش اورگنج بازگشت (همو، ۳۱۵-۳۱۶؛ رضانور، همانجا). ۶ ماه پس از بازگشت ابوالغازی، برادرش اسفندیارخان درگذشت و مدتی بعد (۱۰۵۴ ق) او به خانی برگزیده شد (رضانور، ۳۰۴/۳-۳۰۵). در دوران ۲۰ ساله حکومتش بر خوارزم که با جنگ با قبایل ترکمن سپری شد، با دول همسایه از جمله روسیه تزاری و ایران روابط دوستانه داشت و موفق شد قبایل گونه‌گون ترکمن را تحت اطاعت خود در آورد (برای حوادث فرمانروایی، نک: ابوالغازی، ۳۳۴-۳۱۶).

ابوالغازی که با یاری دولت صفوی به حکومت رسیده و از برکشیدگان آن دولت بود، در تمام مدت فرمانروایی مناسبات دوستانه خود با ایران را حفظ کرد. اگرچه این روابط گاه گاهی با مزاحمت‌های گماشتگان صفوی سست می‌شد، ولی ابوالغازی همواره از حمایت فرمانروایان صفوی برخوردار بود (نویسی، ۱۳۸؛ وحید، ۹۶-۹۷). وی در اواخر عمر به سبب کهن سالی از حکومت کناره‌گیری کرد و اداره امور را به فرزندش ابوالمظفر انوشه محمد سپرد و خود به نوشتن کتابش پرداخت (ابوالغازی، ۳۱۹ به بعد).

ابوالغازی به زبانهای فارسی و عربی تسلط داشت و آشنایی با مثنویات و قصاید و غزلیات و داشتن هنرهای سه‌گانه: استعداد نظامی، فهم و درک ادبیات و آگاهی از تاریخ ایران و توران و مغول را، موهبتی خداداد در خود می‌دانست و به آنها می‌بالید (همو، ۲-۳).

از ابوالغازی بهادرخان دو اثر به جا مانده است که از منابع مهم تاریخ خوارزم و قبایل ترکمن به شمار می‌روند:

۱. شجره تراکمه، در انساب ترکمنها به زبان ترکی جغتایی. وی این کتاب را با اقتباس از جامع التواریخ و با مقابله ۲۰ «اوغوزنامه» که در دست داشت، در ۱۰۷۰ ق/ ۱۶۶۰ م تألیف کرد (IA, IV/81؛ بانارلی، 646/II). ابوالغازی در این کتاب که به درخواست بزرگان ازبک نوشته شده، روایات و داستانهای مربوط به ترکمنها را گرد آورده است (بانارلی، همانجا). از این کتاب تا کنون نسخ معدودی شناخته شده که قدیم‌ترین آنها در کتابخانه تاشکند موجود است. تومانسکی در ۱۸۹۲ م آن را به روسی ترجمه و در عشق‌آباد منتشر کرد. همچنین چاپ عکسی متن اصلی آن در ۱۹۳۷ م از سوی انجمن زبان ترک انتشار یافت. در این اثر، اطلاعات مفیدی درباره توغلوک (تغلق)‌های هند و نیز ترکمنهای خراسان که در جامع‌التواریخ نیامده است، وجود دارد (بانارلی، IA، همانجا).

۲. شجره ترک، در تاریخ خاندان شیبان ازبک و بیان انساب این خانواده، به ویژه از نیمه دوم سده ۹ تا نیمه دوم سده ۱۰ ق، به زبان

تاریخ‌نگار و از فرمانروایان خاندان شیبانی ازبک در خوارزم. یگانه نوشته معتبر درباره زندگی ابوالغازی، کتاب شجره ترک اثر خود اوست. در اورگنج زاده شد و در خیره درگذشت (ابوالغازی، ۲۹۱، ۳۳۴؛ نک: دنباله مقاله). پدرش پیروزی بر قزاقهای مهاجم روس در اورگنج را که ۴۰ روز پس از تولد او روی داد، به فال نیک گرفته، فرزند را ابوالغازی نام نهاد (همو، ۲۹۲). ابوالغازی که از جانب پدر از نوادگان یادگار خان ازبک است و مادرش مهربانو نیز از وابستگان همین خاندان است، در ۶ سالگی مادرش را از دست داد و تا ۱۶ سالگی همراه پدر در اورگنج زندگی کرد (همو، ۲۹۲، ۲۹۴). با تغییر بستر آموذریا، اورگنج اهمیت خود را از دست داد، بدین سبب عرب محمدخان پایتخت خود را به خیره منتقل ساخته، اداره اورگنج را به ابوالغازی و پسر دیگرش حبش سلطان سپرد. دیری نگذشت که حبش به اتفاق برادر دیگرش ایلبارس بر پدر شورید (همانجا).

ابوالغازی همراه پدر و برادر بزرگش اسفندیارخان با برادران شورشی به جنگ برخاست (همو، ۲۹۴-۲۹۶)، اما کاری از پیش نبرد. ایلبارس پدر را اسیر و کور کرد (رضانور، ۳۰۰/۳). ابوالغازی نزد امامقلی خان حاکم سمرقند که تابع دولت صفوی بود، رفت (ابوالغازی، ۲۹۶ به بعد). اسفندیارخان نیز به ایران پناهنده شد (همو، ۲۹۶-۲۹۷) و به استرآباد رفت و در اثنای لشکرکشی شاه عباس به قندهار به حضور او رسید و همچون نیای خود حاج محمدخان که در ایام استیلای ازبکان به صفویان پناه برده و از یاری آنان برخوردار شده بود، او نیز با احترام پذیرفته شد. اسفندیار به دستور شاه عباس و به یاری «سرخیلان صاین خانی» و لشکر استرآباد بر برادران چیره شد (اسکندر، تاریخ عالم‌آرا، ۹۷۷/۲). اسفندیار، خیره، هزاراسب و کات را تصرف کرد و به مقام خانی رسید و حکومت اورگنج را به ابوالغازی واگذارد (ابوالغازی، ۲۹۸). اسفندیار که با یاری قبایل ترکمن استرآباد به حکومت رسیده بود، ناگزیر از آنان جانبداری کرده، با ازبکان مخالفت می‌کرد، حتی درصدد قتل آنان نیز برآمد. ازبکان نیز برای حفظ موجودیت خود به ابوالغازی روی آورده، او را به جنگ با برادر تحریک کردند. در این نبرد ابوالغازی شکست خورد و به ایشیم‌خان والی ترکستان پناهنده شد و پس از اقامتی کوتاه در آنجا نزد ثرسون خان به تاشکند رفت و ۲ سال در آنجا ماند (ابوالغازی، ۲۹۸-۳۰۶؛ رضانور، ۳۰۳/۳-۳۰۴). ابوالغازی پس از کشته شدن ترسون به بخارا رفت، اندکی بعد به خیره آمد و مجدداً با برادر به جنگ پرداخت (نک: ابوالغازی، ۳۰۷-۳۰۹). اما این بار نیز ناکام ماند و اسیر شد. اسفندیار او را به ایران نزد حاکم ایبورد تبعید کرد. والی ایبورد نیز او را نزد شاه‌صفی که تازه به سلطنت رسیده و در همدان بود، گسیل داشت (همو، ۳۰۹؛ رضانور، ۳۰۴/۳؛ اسکندر، ذیل عالم‌آرا، ۲۴-۲۵). شاه او را با احترام پذیرفته، به اصفهان فرستاد و برایش مقرری سالانه تعیین کرد (ابوالغازی، همانجا).

ابوالغازی، ۱۰ سال در اصفهان اقامت گزید، پس از آن با استفاده

مأخذ: ابوالغازی بهادرخان، شجره ترک، به کوشش دمزون، پترزبورگ، ۱۸۷۱م؛ اسکندربیک منشی، تاریخ عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ همو، ذیل تاریخ عالم آرای عباسی، به کوشش سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۱۷ش؛ رضائور، تورک تاریخی، استانبول، ۱۳۴۲ق/۱۹۲۴م؛ نوایی، عبدالحسین، اسناد و مکاتبات سیاسی ایران، تهران، ۱۳۶۰ش؛ وحید قزوینی، محمدطاهر، عباسنامه، به کوشش ابراهیم دهگان، اراک، ۱۳۲۹ش؛ نیز:

Banarlı, Nihad Sâmî, *Resimli Türk edebiyâtı târihi*, İstanbul, 1971; Desmaisons, P.L., *Histoire des Mongols et des Tatares par Aboul - Ghâzi Bêhâdour Khân*, Petersburg, 1871; IA.

علی اکبر دیانت

### ابو غالب زُراری، احمد بن محمد، نک: آل اعین.

ابوغانم خراسانی، پسر بن غانم، فقیه اباضی نیمه دوم سده ۲ق/۸م، گردآورنده کهن ترین کتاب جامع فقه اباضی. ابوغانم از اباضیان خراسان بود. پس از وفات ابو عبیده مسلم بن ابی کریمه (د پیش از ۱۵۸ ق) در زمان ریاست ربیع بن حبیب برای تحصیل علم راهی بصره یا احتمالاً مکه شد و از شاگردان ابو عبیده دانش آموخت. در میان کسانی که ابوغانم در المدونه خود از آنان روایت کرده است، ربیع بن حبیب بصری، محبوب بن رحیل عبادی، واثل بن ایوب حضرمی، ابو غسان مخلصین معرد و ابوالمهاجر کوفی دیده می شوند. در کنار این رجال نام کسانی چون ابوسعید عبدالله بن عبدالعزیز و ابوالمؤرج از شیوخ مطرود اباضی نیز به چشم می خورد (نک: فاناس، 41).

ابوغانم برگرفته های خود از مشایخ یاد شده در زمینه فقه اباضیه، به خصوص آراء ابو عبیده را در کتابی گرد آورد که به مناسبت شیوه تألیف، المدونه نامیده شد. این کتاب از حیث اسلوب پرسش و پاسخ به مدونه سخنون در فقه مالکی شباهت دارد.

ابوغانم در دوران حکومت عبدالوهاب بن عبدالرحمن امام رستمی تاهرت (۱۶۸-۲۰۸ ق/ ۷۸۴-۸۲۳م) راهی مغرب شد و در تاهرت نسخه ای از المدونه را به عبدالوهاب تقدیم نمود. وی در مسیر خود به هنگام عبور از جبل نفوسه، با عالم نامدار آن دیار عمرو بن فتح مساکنی دیدار نمود و نسخه ای از المدونه را نزد او به امانت نهاد و عمرو نیز از روی آن، نسخه ای برای خویش استنساخ نمود. ابوغانم در راه بازگشت، نسخه امانت گذارده را از عمرو بازگرفت و با خود به مشرق آورد (نک: درجینی، ۳۲۰/۲، ۳۲۳؛ شماخی، ۱۹۴/۱-۱۹۵). از سرانجام او در مشرق هیچ دانسته نیست، ولی نام او برای همیشه در مغرب بر جای ماند.

ابوغانم و المدونه او در تاریخ فقه اباضی شمال افریقا مقامی استثنایی دارند. دهها سال پیش از ابوغانم، پنج تن «حملة العلم» فقه اباضی را در بصره از ابو عبیده فراگرفتند و به مغرب آمدند و این مغطیر نفوسی که پیش تر نزد ابو عبیده دانش آموخته بود، به جهت

ترکی جغتایی، ابوالغازی در سبب تألیف کتاب چنین گوید: فرزندان چنگیز، هر جا که فرمان راندند، مورخان داشتند آشنا به زبانهای فارسی و ترکی که تاریخ آنان را نوشته اند. من نیز خواستم که تاریخ خاندان خویش را تدوین کنم؛ اما در تمام خوارزم کسی را نیافتم که این مهم را انجام دهد و اگر چه هیچ پادشاه تاریخ خود را ننوشته است، من خود به این کار پرداختم و آن را شجره ترک نام نهادم (همانجا). ابوالغازی پس از کناره گیری از حکومت، نوشتن کتاب را در ۱۰۷۴ ق آغاز کرد، اما نتوانست آن را به انجام برساند و بامرگ وی کتاب ناتمام ماند و صفحات پایانی آن (ص ۳۱۹-۳۳۴) توسط پسرش انوشه نویسانده شد و در ۱۰۷۶ ق به اتمام رسید (ص ۳۳۴). کتاب شامل ۹ باب است: باب اول از آدم (ع) تا مغول و بابهای ۸-۲ از حکومت چنگیز و فرزندان او در ایران و قیچاق و ماوراءالنهر و شبه جزیره کریمه بحث می کند. باب نهم که بخش اصلی کتاب است، در تاریخ خاندان شیبان می باشد. بابهای هشتگانه با استفاده از تاریخ خواجه رشیدالدین (همو، ۳۵) و ظفرنامه شرف الدین علی یزدی (همو، ۱۲) و ۱۷ «چنگیزنامه» (بانارلی، II/647) نوشته شده است. مؤلف باب نهم را با یاری جستن از حافظه خود به رشته تحریر در آورده است. در این باره گوید: از آدم (ع) تا جوجی را با استفاده از بعضی کتابها نوشتم؛ لیکن از شیبان خان تا زمان خود را به هیچ کتاب مراجعه نکردم و آنچه را به یاد داشتم، نوشتم. از این رو برخی از رویدادها کوتاه شده است (همو، ۷۲). طوغان معتقد است نسخه ای از جامع التواریخ که ابوالغازی از آن بهره برده، نسخه ای کامل بوده است و نیز مؤلف در بخش انساب احتمالاً از معزالانساب خواجه رشیدالدین استفاده کرده است (IA, IV/82).

این اثر، نخستین بار در ۱۷۱۷م توسط اشتراشبرگ<sup>۱</sup> یکی از اسیران سوئدی نبرد پولتاوا، در شهر توپول پیدا شد و اسیری دیگر به نام شنستروم<sup>۲</sup> آن را در ۱۷۲۰م به آلمانی ترجمه کرد. بعدها مسرشمید<sup>۳</sup> اصل و ترجمه آن را به گوتینگن<sup>۴</sup> آورد. بارن<sup>۵</sup> آن را به فرانسوی ترجمه کرد و با نام «تاریخ انساب تاتار» با حواشی بپتینک<sup>۶</sup> در ۲ مجلد در ۱۷۲۶م در لاهه انتشار یافت. در ۱۷۸۰م تردیاکوفسکی آن را به روسی ترجمه کرد. همچنین اصل ترکی آن در ۱۸۲۴م در کازان تحت سرپرستی فرن<sup>۷</sup> و با مقدمه لاتینی وی، توسط ابراهیم خلیف انتشار یافت. همچنین این اثر نخست توسط احمد و فیک پاشا و سپس از سوی رضائور به ترکی استانبولی ترجمه و انتشار یافت (بانارلی، II/646-647، IA، همانجا). چاپ انتقادی آن، توسط دمزون با حواشی بسیار دقیق که با بهره گیری از مأخذی مانند جامع التواریخ، روضة الصفاء، تاریخ جنابی، حبیب السیر، ظفرنامه، تاریخ رشیدی و... تدوین شده (دمزون، مقدمه، 2)، به فرانسوی ترجمه و با متن ترکی آن در یک مجلد در ۱۸۷۱م در پترزبورگ چاپ شده است.

1. Strahlenberg 2. Schenström 3. Messerschmid 4. Göttingen 5. Baren 6. Histoire générale-  
gigue des Tatars traduit du manuscrit tartare d'Abulgazi Bagadur Chan. 7. Bentinek 8. Frähn

یافت می‌شود (برای تفاوت بین این دو تحریر و معرفی نسخ خطی، نک: همو، GAS, I/586; 38-42). این کتاب در ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م در عمان به چاپ رسیده است. باید افزود که المدونة به زبان بربری نیز ترجمه شده است (نک: همانجا).

بخش المدونة، تألیف دیگری نیز از ابوغانم در دست است که اختلاف الفتیا نام دارد. این کتاب هم شامل روایات فقهی ابوغانم از ابوعبیده است، اما برخلاف المدونة به شیوه پرسش و پاسخ نوشته شده است (فان اس، 40). بنا به تصریح یوسف بن خلفون، این کتاب از آن ابوغانم خراسانی بوده و در سده ۶ ق همای المدونة رواج داشته است (نک: شماخی، ۱۰۶/۲؛ قس: درجینی، ۴۹۶/۲)، ولی از آنجا که در عنوان نسخه خطی اختلاف الفتیا (به ضمیمه نسخه‌ای از المدونة)، موجود در کتابخانه بنی یزقن قید شده: «کتاب اختلاف الفتیا روایة غانم بن بشر بن غانم عن الربیع بن حبیب...» برای برخی (نک: فان اس، همانجا) این تصور به وجود آمده که اختلاف الفتیا از آن غانم پسر ابوغانم خراسانی است که هویت شناخته شده‌ای ندارد.

همچنین مجموعه‌ای از روایات الفلح بن عبدالوهاب رستمی از ابوغانم خراسانی را ابویعقوب ورجلانی گردآورده و به همراه فرائدی دیگر، به عنوان جزء چهارم مسند ربیع بر آن افزوده است (نک: حارثی، ۱۵۰). این روایات را الفلح احتمالاً در زمان حضور ابوغانم در مغرب از او فرا گرفته است.

مأخذ: حارثی، سالم بن حمد، العقود الفضية، عمان، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ درجینی، احمد ابن سعید، طبقات المشائخ بالمغرب، به کوشش ابراهیم طلای، الجزائر، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م؛ شماخی، احمد بن سعید، السیر، به کوشش احمد بن سعود سیابی، عمان، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م؛ نیز:

GAS; Van Ess, J., "Untersuchungen zu einigen ibādītischen Handschriften", ZDMG, 1976.  
احمد پاکچی

أَبُو غَانِمٍ مُحَمَّدُ بْنُ هَبَّةَ اللَّهِ، نک: آل ابی جراده.  
أَبُو الْغَرَانِيقِ، نک: بنی اغلب.

أَبُو الْغَيْثِ قَشَّاش (۹۵۹ - ۱۰۳۱ ق/ ۱۵۵۲ - ۱۶۲۲ م)، زاهد و صوفی تونس. ابن قاضی نام او را «غالب» ذکر کرده است (۲۶۱/۳).

ابوالغیث در تونس زاده شد و در اوایل عمر برای تحصیل علم و ادب به سفر پرداخت و در تفسیر، حدیث، اصول و علوم ادبی مهارت یافت (نوعی زاده، ۶۵۲؛ محبی، ۱۴۰/۱). وی به سبب روح زهدگرا و تمایلات صوفیانه خود به تصوف روی آورد و می‌توان گفت که گسترش طریقه‌های شاذلی و قادری در مغرب اسلامی و همچنین اوضاع سیاسی تونس در آن روزگار، در این گرایش او مؤثر بوده است (نک: اوزون چارشیلی، ۳۴/۳ - ۳۵). وی در ناحیه جبل زغوان (نک: شریف، ۲۹۴/۱)، بین قیروان و تونس، به خدمت شیخ محمد جدیدی، بزرگ فرقه قادری درآمد و طریقه را از او اخذ نمود (نوعی زاده، ۶۶، ۶۵۲؛ محبی، همانجا) و پس از درگذشت استاد، راهی تونس شد و در آنجا

تحولی که در تعالیم ابوعبیده احساس می‌کرد، آموخته‌های خود را منسوخ شمرد (نک: همو، ۱۲۸/۱). اما فقه شاگردان بصری ابوعبیده، همچنان در حال شکل گرفتن بود و در طول نیم قرن، مکتب بصری-مکی این گروه از شاگردان ابوعبیده، محافل علمی اباضی را در شرق در دست داشت. ابوغانم که محضر بانیان این مکتب را درک کرده و فقه را از آنان فرا گرفته بود، در سفر خود به مغرب در قالب المدونة تعالیم مکتب فقهی بصری-مکی را به مغرب آورد، شاید همان اندازه که فقه ابن مطفیر در برابر فقه حملة العلم منسوخ می‌نمود، فقه حملة العلم نیز در برابر فقه المدونة کهنه به نظر می‌آمد. به هر تقدیر تعالیم مکتب بصری-مکی ربیع بن حبیب در مغرب نیز همچون مشرق مورد استقبال قرار گرفت و المدونة ابوغانم به عنوان متن معتبر فقهی پذیرفته شد.

در جریان سقوط تاهرت و حریق کتابخانه رستمیان در سالهای پایانی سده ۳ ق نسخه المدونة در آتش سوخت و نسخه عمروس که در مغرب منحصر به فرد بود، اساس نسخ بعدی قرار گرفت (نک: درجینی، ۳۲۳/۲؛ شماخی، ۱۹۵/۱؛ قس: فان اس، 38). المدونة در مغرب با نامهای الغانمی، الغانمیات و دیوان ابی غانم نیز شناخته می‌شده است (درجینی، ۳۸۹/۲، ۴۹۶؛ شماخی، ۱۰۶/۲؛ فان اس، همانجا).

این کتاب دست کم تا زمان تشکیل عزابه در سده ۵ ق (نک: هـ، ۳۲۸/۲)، متن اساسی فقه اباضیان مغرب بوده است. در این مورد اظهارنظر ستایش‌آمیز ابوعبدالله محمد بن بکر، بنیان‌گذار عزابه، شایان توجه است (نک: درجینی، ۳۸۹/۲). اگرچه شیوخ عزابه در سده ۵ ق دیوان فقهی مشهور خود را فراهم آوردند (همو، ۴۵۵/۲ - ۴۵۶)، با این حال تألیف این دیوان جایگاه المدونة را متزلزل نساخت. چنانکه در نیمه دوم سده ۶ ق ابویعقوب یوسف بن خلفون نوشته‌های ابوغانم را بسیار بارزتر از تألیفات شیوخ عزابه دانسته، عقیده داشت اساسی‌ترین منبع فقه اباضی مغرب هنوز تألیفات ابوغانم است (همو، ۴۹۶/۲؛ شماخی، همانجا).

در سده ۷ ق درجینی، عالم مشهور مغرب، المدونة را از حیث مستند بودن و انتظام مطالب ستوده است (۳۸۹/۲ - ۳۹۰). در سده ۸ ق برآدی، ضمن شمردن آثار اباضیه، به هنگام ذکر المدونة ۱۱ جزء از کتاب را برشمرده و یادآور شده که جزء دوازدهم (کتاب الزکاة) را هرگز ندیده است (نک: فان اس، 39-38). بر اساس منابع، نسخه عمروس که در زمان مؤلف نوشته شده بود، نیز به ۱۲ جزء تقسیم می‌شده است (نک: درجینی، ۳۲۳/۲؛ شماخی، ۱۹۴/۱). اخیراً قطب محمد بن یوسف اطفیش (د ۱۳۳۲ ق) به المدونة ترتیب جدیدی داده و بر آن حاشیه نوشته است (حارثی، ۲۷۶؛ فان اس، 39).

امروزه المدونة به دو تحریر در دست است: المدونة الکبری، که با ترتیب اطفیش در بیروت (۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م) به چاپ رسیده و نسخ خطی متعددی دارد؛ المدونة الصغری، که نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های ابراهیم بن باقر در بنی یزقن و خزانه البارونیه در جربه

مريدان و شاگردان بسيارى بر او گرد آمدند كه غالباً با آنان مجالس ذكر و تواجد برپا مى داشت. چندی بعد به منظور انجام فريضة حج رهسپار مکه شد و نزديک به یک سال در مدينه سکنی گزید (همانجاها).

دوران زندگانی ابوالغيث را مى توان به ۳ بخش تقسيم کرد: بخش نخست، دوره تحصيل علم، گرايش به تصوف و سير و سياحتهاى اوست که با بازگشت از مدينه به تونس پايان مى گيرد؛ بخش دوم دوره اى است که در آن، احوال او دستخوش تغييراتى مى شود، ادعاى کرامات و خرق عادت مى کند و مريدان را به خروج از ظواهر شرع و عرف دعوت مى نمايد (محبى، همانجا؛ زين، ۵۶۵). رفتار و اعمال غريب و خلاف شريعت او از یک سو و اينکه گداه خود را مهدى موعود مى خواند، کار را به جايى رسانيد که فقها و علما نزد رمضان پاشا، حاکم تونس از او شکايت کردند و او را ملحد و زنديق خواندند (نوعى زاده، ۶۵۲؛ زين، همانجا). هرچند رمضان پاشا، ابوالغيث را با حضور قضات و علما به محاکمه کشيد، ليکن اين عمل در رفتار ابوالغيث تأثيرى نکرد و تنها واکنش او شايد خروج از شهر و سرگردانی در کوه و بيابان بود (نوعى زاده، ۶۵۲ - ۶۵۳؛ محبى، ۱۴۰/۱ - ۱۴۱). پس از اين دوران آشوب و انقلاب روحى، بخش سوم از دوران زندگى وی جلوه نمود. در اين زمان، ابوالغيث به احوال دوران سکون و آرامش خود بازگشت و به تدریس و تعليم پرداخت. گفته شده است که وی در ماههای رجب، شعبان و رمضان به تشکيل مجالس درس قرائت و تفسير و حديث مى پرداخت (نوعى زاده، ۶۵۳). در اين زمان از وجوهی که به دست او مى رسيد، به ساختن خانقاه و زاويه و مسجد دست مى زد. شمار اينگونه اماکن را ۳۲ دانسته اند (ابن قاضى، نوعى زاده، همانجاها).

اطلاعات درباره نام استادان و شاگردان ابوالغيث بسيار کم است. از مشايخ وی بهر محمد جديدى، نام ابوالمکارم نجم الدين محمد بن بکرى شافعى، از سلسله رفاعى، نيز ديده مى شود. ارتباط ابوالغيث با اين سلسله از سويى و اخذ طريقه قادري از محمد جديدى از سوي ديگر، شايسته تأمل و تحقيق است. کسانى چون تاج العارفين بکرى، محمد بن شعبان طرابلسى، عامر مزوغى، محمد عسيري و ابومحمد ساسى بن محمد نونيه از شاگردان او بوده اند (همو، ۵۵۲؛ وزير سراج، ۴۷۶/۲؛ مخلوف، ۲۹۳؛ کتاني، ۱۱۷/۱). وی در مجالس درس خود به کتاب صحيح بخارى توجه خاص داشته و مجموعه بزرگى از نسخه هاى اين کتاب را جمع آورى کرده بود. گفته اند که او جز نسخه هاى صحيح هيچ هديه اى را از کسى نپذيرفته است (نوعى زاده، ۶۵۳). درباره کرامات او سخن بسيار گفته شده و باور عامه بر اين بوده است که وی به گنجينه هاى غيب دست داشته و از آنجا وجوه لازم را براى مصارف خيره و رفع نياز محتاجان و آزادى اسيران، کسب مى کرده است. در اين باره داستانهائى نقل کرده اند که حاکی از چگونگى اعتقاد مردم نسبت به احوال و اعمال اوست (نک: محبى، ۱۴۱/۱ - ۱۴۲).

شهرت ابوالغيث به مالدارى و انفاق و صرف مال به امور خيره

موجب شد که گروهى از بلوکباشيه - که از عساکر ترکان حاکم بر تونس بودند و در آشوبگرى هاى آن زمان دست داشتند - از او استعانت نمايند، ولى شيخ از کمک به آنان سرباز زد (نک: ابن ابى دینار، ۲۰۱ - ۲۰۲؛ مقديش، ۸۶/۲ - ۸۷). در شرح احوال ابوالغيث و در بيان کراماتش غالباً به اقدامات و مساعدتهاى او به آزادسازى اسراى مسلمان از دست نيروهاى فرنگ اشاره شده است. گفته اند که دريکى از جنگها ۳ کشتى فرنگيان در ساحل تونس درهم شکسته بود که در آنها ۷۰۰ نفر اسير مسلمان وجود داشته و به اشاره ابوالغيث، جملگى رهايى يافته و در زاويه او پناه داده شده اند. درباره اين رويداد، گفته اند که ابوالغيث پيش از وقوع آن به مريدانش فرمان داده بود که براى ۷۰۰ تن لباس و غذا آماده کنند (محبى، ۱۴۱/۱؛ نيهانى، ۴۷۲/۱).

ابوالغيث بر اثر طاعونى که در تونس شايع شد و آنجا به «وباء سيدى ابى الغيث»، شهرت يافت، درگذشت. جنازه او را در زاويه قشاشيه، منسوب به خود وی، دفن کردند (ابن ابى دینار، ۲۰۷؛ مقديش، ۹۳/۲). شاگرد او، محمد بن شعبان طرابلسى مناقب وی را با عنوان مناقب الشيخ ابى الغيث القشاش گردآورى کرده است (محبى، ۴۷۴/۱؛ نوعى زاده، ۵۵۲).

ماخذ: ابن ابى دینار، محمد، المؤنس، به كوشش محمد شمام، تونس، ۱۳۸۷ ق؛ ابن قاضى مكناسى، احمد، درة الحجال فى اسماء الرجال، به كوشش محمد احمدى ابوالنور، قاهره، ۱۳۹۱ ق؛ ۱۱۷۱ م؛ اوزون چارشيلي، اسماعيل حقي، تاريخ عثمانى، ترجمه ابرج نوبخت، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ زين، سميج عاطف، الصوفية فى نظر الاسلام، بيروت، ۱۴۰۵ ق؛ ۱۹۸۵ م؛ شريف ادرسى، محمد، نزعة المشائخ، بيروت، سعيد، ۱۹۷۰ م؛ کتاني، عبدالحى، نهرس الفهارس، به كوشش احسان عباس، بيروت، ۱۴۰۲ ق؛ ۱۹۸۲ م؛ محبى، محمد امين، خلاصة الاثر، قاهره، ۱۲۸۴ ق؛ ۱۸۶۷ م؛ مخلوف، محمد، شجرة النور الزكية، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ مقديش، محمود، نزعة الانظار، به كوشش محمد محفوظ و على زوارى، بيروت، ۱۹۸۸ م؛ نيهانى، يوسف، جامع کرامات الاولياء، به كوشش ابراهيم عطوه عوض، قاهره، ۱۳۹۴ ق؛ ۱۹۷۴ م؛ نوعى زاده، محمد، حدائق الحقائق فى تكملة الشقائق، استانبول، ۱۹۸۹ م؛ وزير سراج، محمد، التحلل السندية، به كوشش محمد حبيب هيله، بيروت، ۱۹۸۴ م.

ابوفارس، عبدالعزيز متوكل، نک: بنى حفص.

أبو الفتح إصفهاني، محمود بن قاسم بن فضل (د پس از ۵۱۳ ق/ ۱۱۱۹ م)، رياضى دان ايرانى. در برخى از ماخذ نام وی محمد بن قاسم ذکر شده است (زوتر، 98؛ اشتاين اشنايدر، 184؛ قس: قربانى، ۹۲). وی در حدود ۵۱۳ ق نزد علاء الدوله ابوكاليجار گرشاسب بن علاء الدوله اميرعلى، از پادشاهان آل كاكويه در يزد (نک: هـ، ۱۱۳/۲) به سر مى برد و كتابى (يا كتابهاى) براى وي نوشت (نک: ابوالفتح، ۳ الف، پايانى).

نام ابوالفتح در نوشته هاى رياضى دانان مسلمان کمتر ديده مى شود. همچنين وی تا پيش از ترجمه شدن تلخيص المخروطات - که معروف ترين اثر اوست - نزد اروپايان ناشناخته بود. از آنجا که در نسخه هاى مورد استفاده مترجم، سال نگارش کتاب به غلط ۳۷۲ ق

کتابخانه ایاصوفیه؛ قربانی، ابوالقاسم، زندگی‌نامه ریاضی‌دانان دوره اسلامی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ مرکزی، میکروفیلمها؛ نیز:

Carra de Vaux, Bernard, *Les Penseurs de l'Islam*, Paris, 1921; GAS; Iranica; Krause, M., "Stambuler Handschriften islamischer Mathematiker", *Beiträge zur Erschliessung der arabischen Handschriften in Istanbul und Anatolien*, Frankfurt, 1986, vol. II; Sartou, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1927, Steinschneider, M., "Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen", *ZDMG*, 1896; vol. L; Suter, H., "Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke", *Abhandlungen zur Geschichte der mathematischen Wissenschaften mit Einschluss ihrer Anwendungen*, Leipzig, 1900, vol. X; Toommer, G.J., introd. *Apollonius Conics Books V to VII*, New York, 1990; Youschkevitch, A.P., *Les Mathématiques arabes*, tr. M. Cazenave & K. Jaouiche, Paris, 1976.

یونس گرامتی

**ابوالفتح بستی**، علی بن حسین (د ۴۰۰ ق/۱۰۱۰م)، دبیر، وزیر و شاعر ذواللسانین سده ۴/۱۰م. نام پدر وی را احمد و نام نبایش را حسن نیز نوشته‌اند (سمعی، ۲۲۶/۲؛ یاقوت، بلدان، ۶۱۲/۱؛ سبکی، ۲۹۳/۵). با آنکه انتساب وی به بستی - شهری کهن در جنوب افغانستان کنونی - و اشعار فارسیش حکایت از ایرانی بودن او دارد (نک: GAS, II/640؛ قس: منوچهری، ۱۴۰، بیت ۵، که او را از زمره حکیمان خراسان شمرده است)، خود در شعری، خویشتن را عرب تبار خوانده و به قریشی بودن خویش بالیده است (ص ۲۰۴؛ خولی، ۴۰-۴۱). تاریخ ولادت او دانسته نیست، به گفته خولی (ص ۴۱)، تاریخ ۳۶۰ ق که بروکلمان به دست داده (EI<sup>۱</sup>)، بی‌گمان نادرست است. همو بر مبنای برخی نشانه‌های تاریخی، احتمال داده است که تاریخ ولادت شاعر میان سالهای ۳۳۰ و ۳۳۵ ق بوده باشد (ص ۴۱-۴۲).

ابوالفتح در بستی نزد مشاهیری چون ابوحاتم ابن حبان (ه م) و نیز مشایخ دیگری که از اصحاب و شاگردان ابوالحسن علی بن عبدالعزیز بغوی بودند، دانش آموخت (سمعی، یاقوت، سبکی، همانجا؛ درباره منابع آموخته‌های علمی وی در اشعارش، نک: خولی، ۴۶-۵۰). از اشاره‌ی تعالی در *تتمة الیتیمه* چنین بر می‌آید که وی در آغاز، مدتی مؤدب بوده (۲۰/۲؛ خولی، ۳۴) و سپس به بارگاه بایتوز، امیر بستی، راه یافته و به مقام دبیری وی رسیده است (عتبی، «تاریخ»، ۶۷/۱-۶۸؛ تعالی، یتیمه، ۳۰۲/۴-۳۰۳؛ بیهقی، تاریخ حکماء، ۴۹). چندی بعد که امیر ناصرالدین سبکتکین بستی را گشود و بایتوز را از آن سامان راند، ابوالفتح از بایتوز بازماند و در شهر پنهان شد، اما چون سبکتکین را از حال وی آگاه ساختند، از آنجا که به هنر و درایت امانت او نیاز داشت، او را نزد خویش خواند و بناخت و ریاست دیوان رسائل را به وی سپرد (عتبی، همان، ۶۸/۱؛ تعالی، همان، ۳۰۳/۴؛ بیهقی، همانجا؛ عوفی، ۶۴/۱). با اینهمه، شاعر که هنوز خود را از دسیسه‌ها و سعایت‌های بدخواهان در امان نمی‌دید، از امیر اجازه خواست که یک چند تحت حمایت او در گوشه‌ای به دور از هیاهو خلوت گزیند تا پس از اتمام کار بایتوز، با آسودگی به خدمت امیر باز

ذکر شده بود، بسیاری از خاورشناسان (کارادوو، II/139؛ اشتاین اشنايدر، همانجا؛ سارتن، 664، 654، I/648؛ یوشکویچ، 124)، ابوالفتح را از دانشمندان سده ۴ ق/۱۰ م خواندند که با همزمانی وی با علاءالدوله ابوکالیجار راست نمی‌آید. در ۱۹۳۶ م کراوزه (ص 730) با شناساندن دو دست‌نویس معتبر از تلخیص المخروطات ابوالفتح که در آنها تاریخ نگارش ۵۱۳ ق (اواخر فرمانروایی ابوکالیجار) آمده بود (نک: ابوالفتح، گ پایانی) این تاریخ را تصحیح کرد (قربانی، ۹۷).  
آسار:

۱. تلخیص المخروطات، به عربی که تلخیص و بازنویسی ترجمه عربی ۷ کتاب نخست مخروطات آپولونیوس برگایی (ه م)، با بهره‌گیری از ترجمه عربی هلال بن ابی هلال حمصی (۴ کتاب نخست) و ثابت بن قره (۳ کتاب دیگر) است. وی در این تلخیص نظم کتاب را تا اندازه‌ای دگرگون ساخته و برخی تعریفات بدان افزوده است (اشتاین اشنايدر، زوتر، همانجا؛ سارتن، 664، I/648؛ یوشکویچ، همانجا). کتابهای ۵ تا ۷ تلخیص المخروطات در ۱۶۶۱ م توسط ابراهیم حاقلانی، فیلسوف مارونی سوری و جوانی آلفونسوبورلی<sup>۲</sup>، ریاضی‌دان ایتالیایی، ترجمه شد و با متن عربی در فلورانس به چاپ رسید. اهمیت این بخش از تحریر ابوالفتح از آن روست که متن یونانی این ۳ کتاب (و نیز کتاب هشتم) از میان رفته بود و اروپاییان نخستین بار از راه همین تلخیص به این بخش از مخروطات آپولونیوس دست یافتند (کارادوو، اشتاین اشنايدر، یوشکویچ، همانجا؛ سارتن، I/664؛ تومر، 22؛ ایرانیکا). پس از شناسایی چند دست‌نوشته از ترجمه ثابت ابن قره، ادموند هالی در ۱۷۱۰ م پس از مقایسه این دست‌نوشته‌ها با متن عربی تلخیص ابوالفتح، بار دیگر آن را به لاتین ترجمه و در آکسفورد چاپ کرد (تومر، 25-26) و در ۱۹۲۳ م پاول وراکه<sup>۳</sup> کتاب نخست را از یونانی و ۳ کتاب دیگر را از لاتین به زبان فرانسه برگرداند (GAS, V/140). از تلخیص المخروطات دو نسخه در فلورانس موجود است که در ترجمه لاتین حاقلانی - بورلی مورد استفاده بوده‌اند (زوتر، همانجا). افزون بر این، نسخه‌هایی از این کتاب در کتابخانه‌های ایاصوفیه، به خط علی قوشجی (منجم و متکلم ایرانی) و احمد ثالث، به خط قطب الدین شیرازی (نک: کراوزه، همانجا؛ قربانی، ۹۳) و نیز نسخه‌ای در مانیسا که آغاز و انجام ندارد (نک: مرکزی، ۵۲/۱)، در دست است.

۲. شرحی بر ۵ کتاب نخست مخروطات به عربی که نسخه‌ای از آن در فلورانس نگهداری می‌شود. این نسخه احتمالاً بخشی از تلخیص المخروطات است (زوتر، اشتاین اشنايدر، همانجا).

۳. اثر منسوب به گفته زوتر (همانجا)، ترجمه‌ای از مخروطات آپولونیوس به زبان فارسی در کتابخانه فلورانس نگهداری می‌شود که از ابوالفتح اصفهانی است، اگرچه در پایان این دست‌نوشته دوران زندگی مؤلف را سده ۸ ق دانسته‌اند.

مأخذ: ابوالفتح اصفهانی، محمود، تلخیص المخروطات، نسخه خطی شه ۲۷۲۴

گردد. سبکتکین هم او را به ناحیه رُخج، در خاور پست گسیل داشت. شاعر چندی در آن ناحیه با آسایش زیست. سپس به فرمان امیر، به بست بازگشت و از آن پس تا پایان عمر سبکتکین (۳۸۷ ق) در خدمت او بود و مقام و منزلت والای خویش را همواره حفظ کرد (عتبی، همان، ۶۸/۱-۷۱؛ ثعالی، همان، ۳۰۴-۳۰۳/۴؛ قس: بیهقی، همانجا). با اینهمه، خود در ابیاتی شغل وزارت را بی ارزش شمرده و خویشتن را به آن مقام بی‌علاقه نشان داده است (ص ۴۸، بیت‌های ۳ و ۴؛ خولی، ۵۷).

رونق کار ابوالفتح تا اوایل حکومت سلطان محمود (حک ۳۸۹-۴۲۱ ق) نیز ادامه داشت. اهمیت مقام او را در آن دوره، از نصایح دوراندیشانه وی به سلطان محمود، در بحبوحه لشکرکشی او به هند، می‌توان دریافت (نک: ابوالفتح، ۲۷۴؛ عتبی، همان، ۷۱-۷۰/۲). برخی فتح‌نامه‌های سلطان محمود هم به قلم او نوشته شده است (همان، ۷۱/۱؛ ثعالی، همان، ۳۰۴/۴). با اینهمه، چندی بعد (بی‌گمان پس از ۳۹۵ ق، نک: فحam، ۵۳۳-۵۳۴)، به سببی مقام و منصب خود را از دست داد و به میل خویش یا به جبر، قلمرو سلطان را ترک گفت. علل و چگونگی این رویداد روشن نیست. عتبی و ثعالی (هم م) نیز که دوست و همکار شاعر بودند و نوشته‌هایشان مهم‌ترین مأخذ در شرح حال اوست، ظاهراً بنابر مصلحت و به اقتضای اوضاع، تنها به اشاره‌ای در این باره بسنده کرده‌اند (نک: عتبی، ثعالی، همانجا؛ ابن خلکان، ۳۷۷/۳؛ خولی، ۸۳). برخی با توجه به پاره‌ای نشانه‌ها، به ویژه سروده‌هایی که شاعر در آنها از دسیسه‌های دشمنان خود شکایت کرده، احتمال داده‌اند که رقابت‌ها و حسادت‌های درباریان سبب طرد او از دربار شده است (نک: ابوالفتح، ۳۰۶؛ خولی، ۸۵-۸۶). ابیاتی که شاعر در انتقاد از جاه‌طلبی دبیران بست سروده است (ص ۱۹۶، دو بیت آخر)، نیز در این باره قابل تأمل است، هر چند تاریخ این اشعار را مانند غالب سروده‌های شاعر جز با حدس و گمان نمی‌توان تعیین کرد. برخی دیگر برآنند که چه بسا شاعر در کشمکش میان سلطان محمود و ایلک‌خان، جانب ایلک‌خان را گرفته و پس از شکست وی در جنگ با سلطان محمود، ناچار شده تا همراه او رهسپار ماوراءالنهر شود. اشاره بیهقی به همراهی ابوالفتح با ایلک‌خان در حرکت از خراسان و همچنین شعری که در آن، سمرقند (در قلمرو ایلک‌خان) بر بلخ (در قلمرو سلطان محمود) ترجیح داده شده است، این احتمال را تقویت می‌کند (نک: ابوالفتح، ۲۳۶، بیت‌های ۳ و ۴؛ بیهقی، همانجا؛ فحam، ۵۳۲-۵۳۴، ۵۶۵؛ قس: GAL, S, I/445؛ درباره جنگ میان سلطان محمود و ایلک‌خان، نک: عتبی، «تاریخ»، ۷۶/۲-۹۴؛ ابن اثیر، ۱۹۱/۹-۱۹۲)، به هر روی، شاعر که گویی اندکی بعد، از کرده خویش پشیمان شده است (نک: ابوالفتح، ۲۲۲، بیت‌های ۲ و ۳)، در شعری دیگر، از سلطان محمود بخشایش می‌طلبد و می‌کوشد او را بر سر مهر آورد (ص ۳۰۳، بیت‌های ۱-۴؛ ابن خلکان، ۳۷۷/۳-۳۷۸؛ خولی، ۸۶؛ فحam، ۵۳۲، ۵۳۴-۵۳۵)، اما زمانه با او سرسازگاری نداشت. چه،

سلطان پوزش خواهیهای او را نپذیرفت و شاعر چندی بعد در غربت درگذشت (عتبی، همانجا؛ ثعالی، یتیمه، ۴/۴؛ بیهقی، تاریخ حکماء، ۴۹). محل وفات او را غالباً بخارا (سمعانی، ۲۲۶/۲؛ یاقوت، بلدان، ۶۱۲/۱) و برخی اوزکند (منینی، ۷۲) نوشته‌اند.

در تاریخ وفات او نیز اختلاف است، چنانکه برخی ۴۰۱ ق را سال وفات او دانسته‌اند (نک: ثعالی، همانجا؛ ابن خلکان، ۳۷۸/۳؛ ابن کثیر، ۳۶۸/۱۱). دولتشاه سمرقندی، ۴۳۰ ق را که عماد زوزنی در شعری تاریخ وفات ابوالفتح مجدالدین نوشته، به اشتباه، تاریخ وفات ابوالفتح بستی پنداشته است (ص ۲۴؛ نیز نک: ایرانیکا).

از شاگردان و راویان او حاکم نیشابوری، ابو عثمان صابونی و حسین بن علی بردعی را می‌توان نام برد (یاقوت، همانجا؛ سبکی، ۲۹۳/۵).

ابوالفتح، هم دبیری چیره دست، هم وزیری کاردان بود و در حل و فصل اختلافات سیاسی و اصلاح امور مخدومان غزنوی خویش سهمی بسزا داشت. پایمردی او در کشمکش میان سبکتکین و خلف بن احمد، امیر سیستان (عتبی، همان، ۳۵۴-۳۵۶)، نمونه‌ای از کوششهای اوست، چنانکه روابط و پیوندهای وی با رجال حکومت و ادیبان آن عصر که عموماً یا خود در سرزمین‌هایی کوچک فرمان می‌راندند، یا در خدمت خاندان‌هایی چون سامانیان و آل بویه بودند، حاکی از گستردگی دامنه فعالیت‌های اوست (خولی، ۶۰-۷۰؛ درباره پیوندهای شاعر با مشاهیر علم و ادب آن عصر، از جمله ثعالی و عتبی، نک: همو، ۷۰-۸۲). ظاهراً همین پیوندهای سیاسی و برخی دلبستگی‌های شخصی وی سبب شده که او را در زمره شاعرانی بشمارند که آرزوها، آنان را به هر سو می‌کشاند تا آنجا که در اشعار خود شراب‌خواری را حلال می‌شمردند و عقاید فرقه‌ای چون کرامیه را تصدیق می‌کنند (نک: سبکی، همانجا؛ قس: خولی، ۵۲-۵۴، که به ویژه اتهام حلال شمردن شراب‌خواری را، با استناد به برخی سروده‌های شاعر، مبالغه‌آمیز خوانده است).

مدح امیران و بزرگان و خوش‌گذرانی، در میان شاعران و ادیبان درباری البته پدیده رایجی است، اما آنچه در این میان بیشتر جلب نظر می‌کند، موضوع ارتباط شاعر با فرقه کرامیه است، گرچه آن هم البته، با توجه به خلق و خو و علایق سیاسی اینگونه شخصیت‌ها، چندان غریب نمی‌نماید. مبنای آنچه درباره وابستگی وی به این فرقه گفته‌اند، شعری است که شاعر در آن، مذهب حنفی و آیین کرامی را بر حق شمرده و به ویژه محمد بن کرام را ستوده است (عتبی، همان، ۳۱۰/۲؛ پاسورث، ۱۳۱). با توجه به رواج کار کرامیان در خراسان آن زمان (نک: همو، ۱۲۸-۱۳۰)، به نظر می‌رسد که این قبیل ستایش‌ها، اگر در صحت است (روایت سبکی نیز حاکی از همین امر است)، به ویژه که شاعر خود در شعری دیگر، برخی باورهای کلامی کرامیه را، البته بدون ذکر نام آنان، رد کرده است (نک: ص ۹۰، بیت‌های ۲-۴؛ قس: بغدادی، ۱۳۱؛



میان ابوالفتح و ثعالبی گفت‌وگویی درباره یکی از رسائل ابواسحاق صابی رفته است که در آن، اعجاب ابوالفتح نسبت به نثر صابی پدیدار است (ثعالبی، تحفة، ۴۵ - ۴۷) و همین امر موجب شده است که خولی (ص ۹۵ - ۹۶) وی را متأثر از نثر صابی بیندارد، حال آنکه صابی اساساً از سجع و موازنه و مقارنه پرهیز داشته است.

شعر ابوالفتح بستی، از نظر معنی و صنعت، با «کلمات قصار» او چندان تفاوتی ندارد. از مجموعه اشعار او دیوانی اساساً شامل جناسهای پربینج و تاب برجای مانده که نخستین بار در ۱۲۹۴ ق/ ۱۸۷۷ م در بیروت به چاپ رسیده است، اما این دیوان نه به شیوه‌ای علمی و انتقادی چاپ شده و نه کامل است. از این رو، چند سال پیش (۱۳۵۲ ش) امیر محمود انوار شرح احوال و تصحیح انتقادی دیوان او را موضوع رساله دکتری خود در دانشکده الهیات و معارف اسلامی تهران قرار داد، اما تصحیح و چاپ دیوان به تأخیر افتاد، تا آنکه در ۱۹۸۰ م، محمد مرسی خولی، بر پایه نسخه چاپی و نیز نسخه استانبول به طبع مجدد آن دست زد. وی در مقدمه بسیار طولانی خود (شامل ۲۱۴ صفحه)، زندگی‌نامه ابوالفتح بستی را به تفصیل تمام آورده و شعر او را از جهات گوناگون بررسی کرده، اما کار خولی نیز از برخی لغزشها در امان نمانده است؛ از جمله شماری از ابیاتی که در دیوان یا در منابع وی بوده، از چاپ او ساقط گردیده است. مجموعه نقایص دیوان را شاکر فحام در مقاله‌ای انتقادی گرد آورده و در مجله مجمع اللغة العربیة در دمشق به چاپ رسانیده است (ص ۵۲۹ - ۵۶۹). همین مقاله گویا موجب شد که دو محقق سوری، دریه خطیب و لطفی صقال از نو به طبع دیوان روی آورند. این اثر در ۱۹۸۹ م در دمشق منتشر شد که نسبت به چاپ دوم و مقاله انتقادی فحام، حدود ۲۵۰ بیت اضافه دارد و این دو محقق، بر روی هم، ۱۹۰۹ بیت از آنچه در دیوان بوده و آنچه خود در منابع یافته‌اند، گرد آورده‌اند (نک: خطیب، ۱۱ - ۱۲)، اما دیوان هنوز هم کامل نیست؛ چنانکه دو بیت در تاریخ بیهقی علی بن زید بیهقی دیده می‌شود (ص ۲۹۷) که در دیوان نیست.

ثعالبی اشعار ابوالفتح را از نظر مضمون (بیمه، ۳۰۷/۴ - ۳۳۴) به ۱۲ فصل تقسیم کرده است: غزل و خمر، کتاب و خط و بلاغت، فقه، ادبیات، پزشکی و فلسفه، ستاره‌شناسی، مدح، اخوانیات، شکوه و عتاب، هجا، پیری، امثال و نوادر و موعظه و حکمت. این تقسیم‌بندی گرچه بر وسعت اطلاعات بستی - که در مقام کاتب دیوان ملزم به دانستن آنها بوده - دلالت دارد، اما بر واقعیات منطبق نیست. در دیوان ابوالفتح، هیچ سخنی از پزشکی و فلسفه و نجوم نیست و حتی هجا و غزل او بسیار ناچیز است. تقسیم‌بندی ثعالبی بر اشاره‌ای یا استعاره‌ای که ضمن بیتی درباره این علوم آمده، استوار است؛ نه بیشتر. بخش بزرگی از دیوان وی را قصاید مدحی تشکیل می‌دهد. او بیش از ۱۰۰ قطعه در ستایش مشاهیر زمان یا دوستان خود که غالباً اهل ادب بوده‌اند، سروده است. شاید یکی از نخستین کسانی که وی مدح گفته، امیر سیستان خلف بن احمد باشد که در ازای ۳ بیت، ۳۰۰ دینار صله

نیز نک: خولی، ۵۴-۵۶؛ درباره کرامیه، نک: اسفراینی، ۶۵-۶۶؛ شهرستانی، ۸۰/۱؛ فأناس، ۴۶).

مأخذ: در پایان مقاله،  
شعر و نثر: با آنکه گویا هیچ اثر منظوری، بجز جمله‌ها و عباراتی چند، از ابوالفتح بستی در دست نیست، به آسانی می‌توان شیوه نگارش او را حدس زد. وی در زمانی می‌زیست که نثر عربی پس از خروج از حیطه سجع‌پردازان عصر جاهلی و صدراسلام و گذراندن دورانی پرشور و در آمیختن با زندگی و افکار و آیینهای مردم و کسب جایگاهی ارجمند و نیز پیراسته شدن از واژگان و مصطلحات بدوی، در چنگ نویسندگان زبردستی گرفتار آمد که در زبان، دیگر به چشم ابزار تعبیر نمی‌نگریستند، بلکه آن را پدیده‌ای انعطاف‌پذیر می‌پنداشتند که به آسانی تن به آرایش می‌داد و عرصه‌ای پهنار برای هنرنمایی فراهم می‌آورد. صنعت‌گرایان در این راه چندان افراط کردند که زبان از قالبهای طبیعی و معهود خود بیرون شد و اهداف معنوی آن فراموش گردید. بدین سان نویسنده یا شاعر، نخست زیورهای لفظی، تناسبات صوتی و تشابهات ظاهری را می‌یافت و آنگاه می‌کوشید تا منظور خود را در آنها بگنجانند. البته ابوالفتح بستی از این دایره خارج نبود؛ همگان او را ستوده و صاحب «شیوه‌ای خاص و نیکو در جناس پردازی» دانسته‌اند (ثعالبی، بیمه، ۳۰۲/۴؛ یاقوت، بلدان، ۶۱۲/۱؛ ابن اثیر، ۲۲۰/۹؛ ابن خلکان، ۳۷۶/۳؛ صفدی، الوافی، ۱۶۸/۲۲؛ ابن شاکر، ۳۳۹). او خود نیز بر زبردستی خویش آگاه بوده و در قطعه فخریه‌ای آن را بازگفته است (ص ۲۵۲ - ۲۵۳). در نامه کوتاهی که از قول سلطان محمود برای قابوس و شیگیر نوشته و در آن برای دو تن شفاعت کرده (ثعالبی، همان، ۳۰۷/۴)، صنعت را در حد معقول و پسندیده به کار گرفته است (نامه دیگری جز این نامه از او در دست نیست)، اما پیداست که صنعت، زمانی مجال گسترده و آزادی فراوان می‌یابد که معانی و اغراض ملموس و دقیق، سدره آن نگردد. به همین جهت ابوالفتح به قصد هنرنمایی و جناس‌پردازی بهتر، به مفاهیم عام و گنگ اندرز و حکمت متداول که در مرزهای دقیق و روشنی محدود نیست، روی آورده است و اینک صد و چند عبارت، شبیه به کلمات قصار، از وی برجای مانده که می‌توانست همه را در قالب همان اشعار پرتکلفش جای دهد، و شاید هم این جملات یادداشت‌هایی بوده است که می‌خواسته به شعر درآورد، وگرنه در عباراتی چون «الفلسفة فلّ السفة»، «ربما كانت القطة فتنة»، نه حکمتی خفته است و نه ذوقی. برخی از این عبارات، گویی برای فارسی زبانان که با لهجه عربی الفتی نداشتند، ساخته شده است، مثلاً در قرینه‌های ضمان و زمان، حذر و هذر، حروف نخستین آنها به یک حال تلفظ می‌شود و در عمل، جناس تام به وجود می‌آید (نک: ثعالبی، همان، ۳۰۵/۴ - ۳۰۷؛ بخشی از این عبارات در منابع متعدد دیگر تکرار شده، مثلاً نک: همو، خاص، ۲۸ - ۲۹؛ ابن خلکان، ۳۷۶/۳ - ۳۷۷؛ عباسی، ۲۱۵؛ نیز نک: خولی، ۱۰۲، حاشیه).

برای او فرستاد. خلف سخت شیفته شعر ابوالفتح بود و غالباً به دو بیت او در باب فخر استشهاد می کرد (ابوالفتح، ۱۲۵؛ عتبی، تاریخ، ۲۱۴ - ۲۱۵؛ خولی، ۶۲). اگر مدح خلف که وی با شاعر دوستی داشته، شعری نسبتاً روان و صادقانه است، در عوض مدح آل فریغون که در گرگان حکم می رانند و شاعر به سفارت نزد ایشان رفته بود (ابوالفتح، ۱۶۱)، شعری بی روح و تعلق آمیز است و در بیتی که ابوالفتح برای قابوس و شمگیر سروده (ص ۱۱۰)، هنر خود را در جناس پردازی به کار برده است. وی در دستگاه سامانی، با ابونصر احمد میکالی و ابوعلی دامغانی دوستی داشت؛ ابونصر را مدح گفته (ص ۲۴۵، ۳ بیت) و با ابوعلی مطایبه کرده است (ص ۱۱۴، ۱۴۳). سپس چون ابونصر بن ابی زید از جانب غزنویان به جای ابوعلی دامغانی نشست، او را نیز مدح گفت (ص ۲۳۹ - ۲۴۰، ۲۷۷). از بزرگان دستگاه آل بویه، پیش از همه با صاحب بن عباد دوستی داشته و بارها او را مدح گفته است (مثلاً نک: ص ۳۳ - ۳۴، ۱۳۷، ۱۴۶، ۱۴۹). وی علاوه بر اینان، بسیاری از کسان دیگر را نیز ستوده است، اما چون از آغاز در دیوان نام معدوحان ذکر نشده، دانسته نیست که مدیحه ها برای چه کسانی سروده شده است و قصایدی که قاعدتاً می بایست تقدیم سبکتکین و پسرش سلطان محمود می شد، در کجاست؟ (یک دو بیتی در مدح سلطان محمود آمده است، ص ۱۷۳ - ۱۷۴).

روح آرام و صلح جوی ابوالفتح موجب شده بود که دوستان بسیاری از بزرگان دولت و خاصه کاتبان و منشیان فراهم آورد. بخش عظیمی از دیوان او شامل «اخوانیات» است که مخاطب برخی از آنها معلوم است؛ مثلاً شکوه از عتبی مؤلف تاریخ یمنی (ص ۱۳۱؛ نیز نک: خولی، ۲۸۱، حاشیه)، ستایش از ابوالقاسم علی داوودی قاضی و ظفر بن عبدالله قاضی خراسان (ص ۲۶۷ - ۲۶۸)، اظهار دوستی شدید با ابوسلیمان خطابی (ص ۱۸۱، ۱۸۵)، سپاسگزاری از دوست و همشهری خود ابوبکر عبدالله بستی قاضی نیشابور (ص ۳۱ - ۳۲؛ خولی، ۷۳)، ستایش از دوست دانشمندش ثعالبی (ص ۱۲۰؛ درباره افراد دیگر، نک: خولی، ۷۴ - ۷۸).

در دیوان ابوالفتح، هجا به معنای معروف آن موجود نیست. مراثی او نیز بسیار اندک است. تنها ۴ قطعه رثا از او به دست رسیده که دو قطعه را در مرگ سبکتکین سروده: یکی از آنها، دوبیت بیشتر نیست (ص ۱۶۷) و قطعه ۱۱ بیتی دوم (ص ۱۴۴ - ۱۴۵) بیشتر موعظه است تا مرثیه. چند قطعه کوتاه در غزل و خمریات از او در دست است که بی روح و پرتکلف است؛ در عوض، شعر او در باب پیری و جوانی و شکایت گاه بسیار شیرین و صادقانه است، خاصه ستایش پیری (نک: ص ۱۱۶) و ترجیع مرگ بر زندگی (ص ۲۳)، به خصوص که او در اواخر عمر دچار بی مهری سلطان گردیده و از کار دبیری و وزارت عزل شده بود. در این باب چند قطعه دلنشین که حتی از صفت جناس هم تهی است، به جای مانده (خولی، ۱۱۹ - ۱۲۱). اما، مایه اصلی دیوان ابوالفتح، شعر اندرز گونه حکمت آمیز است.

نیک نفسی و خوی آموزگاری وی از سویی، و انعطاف پذیری اینگونه مضامین برای لفظ پردازی و صنعت گرایی از سوی دیگر، موجب شد که شاعر جناس پردازیهای غلیظ و پرتکلف را مکتب شعری خود سازد و بیش از هر شاعر دیگری در این سبک پیش رود و بدان شهرت یابد. غالباً چنین احساس می شود که شاعر، نخست کلمات و ترکیبات متجانس را می یافت و سپس می کوشید آنها را در معنایی معقول با یکدیگر قرینه کند. مثلاً پیداست که ۴ کلمه و ترکیب الجواریا (کنیز کان)، الجواریا (اشک ریزان)، ترکیبهای «الثلج واریا»، «الجوی ریا»، با کوششی بسیار گردآوری شده اند و سپس در رشته های معنایی که به نحوی آنها را با یکدیگر پیوند می دهد، در صف قافیه نشسته اند (ص ۸۵).

چنانکه اشاره شد، عصر ابوالفتح بستی عصر صنایع بدیعی بود و کتابهای بزرگی نیز در این باب تألیف یافت، اما همان طور که برخی اشاره کرده اند (بستانی، ۲۲/۵)، این شاعران و نویسندگان صنعت گرا بیشتر در دربارهای ایران، چون دربار غزنوی و سامانی و دیلمی گرد آمده بودند (نیز نک: ضیف، ۶۳۳)، بعید نیست که فارسی زبان بودن این شاعران، یکی از سببهای توجه آنان به صنایع شعری بوده باشد، زیرا دست یافتن به دقایق و ظرایف نهانی زبانی بیگانه، البته دشوارتر است تا تسلط بر صنایع آن. این نکته را روایت جالب توجهی که باخرزی نقل کرده است (۳۲۴/۱)، به نیکی روشن می سازد: ادیبی به نام غریب الخادم که چندی در دربار خلیفگان بغداد می زیسته، گفته است که در بغداد شعر ابوالفتح بستی و نظایر او را نقل می کرد، اما حتی یک بیت هم از آن اشعار خریداری نیافت. پیداست که بغدادیان نازک طبع که آشخور ذوق آنان، پاک ترین چشمه های شعر عرب بوده است، غزلیات دلتناز و خوش آهنگ را که از صمیم دلهای سوخته برمی خاسته، نظیر نمونه ای که باخرزی آورده است، بر آثار پرتکلف بستی ترجیح می داده اند. نویسندگان بزرگ گذشته نیز فریب این زیبایی ظاهری را نخورده اند؛ از جمله ابن رشیق در این مورد از ابوالفتح بستی انتقاد کرده است (۳۲۸/۱، ۳۲۹). عبدالقاهر جرجانی هم نمی پسندد که معانی را فدای صنایع کنند، به همین جهت بر ابوالفتح بستی خرده گرفته است (ص ۴ - ۵؛ نیز نک: خولی، ۱۷۱ - ۱۷۲).

اوج اندرزگوئیه و حکمت پردازیهای ابوالفتح در قصیده ای نونیه آشکار می شود. که تنها قصیده بزرگ اوست و بعدها شهرتی بسزا کسب کرده است. این قصیده ۶۵ بیتی به مطلع:

زیادة المرء فی دنیاہ نقصان وریحہ غیر محض الخیر خسران  
سراسر اندرزهای عام است؛ جهان ناپایدار و آدمیزاد فانی است، آن به که به پارسایی روی آریم، با دیگران مسالمت کنیم و نیک رفتار باشیم؛  
مردمان همه نیک نفس نیستند، پس بهتر است راز خود را با همه کس نگوئیم؛ قانع باشیم، عقل و خرد را بر ثروت این جهان ترجیح دهیم.  
سرانجام، پس از چند گونه اندرز به پیران و جوانان، از همه می خواهد تا شعر او را که این چنین روشنی بخش است، حفظ کنند (ص ۱۸۶ -

دیوان عربی و فارسی او را دیده، اما چون در آن روزگار که لباب را تألیف می‌کرده، در لاهور بوده، چیزی از اشعار فارسی وی را در اختیار نداشته و تنها ۴ بیت که در خاطر داشته، نقل کرده است (۱۱۴/۱ - ۱۱۵). این قطعه، شعری شیوا و ارجمند است، اما گویا ابوالفتح در فارسی هم به همان شیوه عربی خود شعر می‌سروده و دولتشاه (ص ۲۳) بدین امر تصریح می‌کند. از شعر فارسی او یک بیت دیگر نیز در دست است که اسدی طوسی به عنوان شاهد برای کلمه چفر آورده (ص ۱۱۲، ۱۱۳). ابوالفتح، هیچ‌گاه از معانی پسندیده‌ای که از فرهنگ و ادب فارسی یا دیگر اقوام می‌دیده و می‌شناخته، روی نمی‌گردانده است (نکا، خولی، ۱۵۱). عوفی (۵۰۸/۲) دو بیت فارسی از ابوشکور بلخی نقل می‌کند و می‌افزاید که ابوالفتح آنها را به شعر عربی برگردانده است.

ماخذ: ابن اثیر، الکامل، ابن خلکان، وفیات؛ ابن رشیق، حسن، المعتمد، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، عیون التواریخ (حوادث ۳۶۵ - ۴۰۲ ق)، نسخه خطی کتابخانه چسپریتی دبلین، ش ۲۶۶۲۹؛ ابن کثیر، البدایة؛ ابوالفتح بستی، علی، دیوان، به کوشش دره خطیب و لطفی صقال، دمشق، ۱۴۱۰ ق / ۱۹۸۹ م؛ اسدی طوسی، احمد، لغت فارس، به کوشش فتح‌الله مجتبی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ اسفرائینی، طاهر، التبصیر فی الدین، به کوشش محمد زاهد کوری، قاهره، ۱۳۵۹ ق / ۱۹۴۰ م؛ باخرزی، علی، دیمه القصر، به کوشش محمد تونجی، دمشق، ۱۳۹۰ ق؛ باسورث، ادموند، «ظهور کرامیه در خراسان»، معارف، تهران، ۱۳۶۷ ش، ش ۵ (۳)؛ پستانی، بهدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش محمدزاهد کوری، قاهره، ۱۳۶۷ ق / ۱۹۴۸ م؛ بیهقی، علی، تاریخ بیهقی، به کوشش قاری سیدکلیم الله حسینی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸ م؛ هو، تاریخ حکماء الاسلام، به کوشش محمد کردعلی، دمشق، ۱۳۶۵ ق / ۱۹۴۶ م؛ نعلابی، عبدالملک، تمهة الیتمیة، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۳ ق؛ هو، تحفة الوزراء، به کوشش حبیب علی راوی و ایتمام مرهون صفار، بغداد، ۱۹۷۷ م؛ هتو، خاص الغیاض، به کوشش صادق نقوی، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۴ م؛ هو، یتیمه الدهر، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ جرجانی، عبدالقاهر، اسرار البلاغة، به کوشش محمد رشیدرضا، بیروت، دارالمعرفة؛ خطیب، دره، مقدمه بر دیوان ابوالفتح بستی (هم)، خولی، محمدرسی، ابوالفتح البستی، حیات و شعره، دارالاندلس، ۱۹۸۰ م؛ دانش پزوه، محمدنقی، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ ش؛ دیمیری، محمد، حیات الحيوان الکبری، قاهره، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰ م؛ دولتشاه سمرقندی، تذکرة الشعراء، به کوشش محمد رمضان، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ رادویانی، محمد، ترجمان البلاغة، به کوشش احمد آتش، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعیة، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۹۶۷ م؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳ م؛ شهرستانی، محمد، الملل و النحل، به کوشش ویلیام کیورتن، لایپزیگ، ۱۹۲۳ م؛ شیخ بهایی، محمد، کشکول، به کوشش طاهر احمد زای، قاهره، ۱۹۶۱ م؛ صفدی، خلیل، نصره الثائر، به کوشش محمدعلی سلطانی، دمشق، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱ م؛ هو، الوافی بالوفیات، به کوشش رمزی بعلیکی، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۳ م؛ ضیاب، شوقی، عصر الدول والامارات، قاهره، دارالمعارف؛ عباسی، عبدالحجیم، معاهد التنصیص، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۹۴۷ م؛ عثی، محمد، تاریخ یمنی، ترجمه ناصح جرفاذقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ هو، «تاریخ یمنی»، ضمن الفتح الوهبی (شرح منینی)، قاهره، ۱۲۸۶ ق؛ عوفی، محمد، لباب الالباب، به کوشش ادوارد براون، لندن، ۱۳۲۴ ق / ۱۹۰۶ م؛ فان اس، یوسف، «متونی درباره کرامیه»، ترجمه احمد شفیعیها، معارف، تهران، ۱۳۷۱ ش، ش ۹ (۱)؛ فحام، شاکر، «دیوان ابی الفتح البستی»، مجلة مجمع اللغة العربیة، دمشق، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م، ش ۵۸؛ لغت نامه دهخدا؛ مقری، احمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸ م؛ منوچهری دافغانی، احمد، دیوان، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ منینی، احمد،

۱۹۲). این قصیده با آنکه بخشی از آن را تعالی در نثرالنظم شرح کرده (نکا، خولی، ۱۴۸)، ظاهراً تا یکی دو سده پس از وفات شاعر چندان شهرت نیافته بود، زیرا هیچ یک از منابع کهن، بجز نثرالنظم، به آن نپرداخته‌اند. نویسندگان نامه دانشوران (۱۹۴/۴) از مهجور ماندن قصیده در منابع کهن، حتی انوار الربیع مدنی، متعجب شده و خود آن را از کشکول شیخ بهایی (۳۱۶/۱) نقل و ترجمه کرده‌اند - شیخ بهایی تنها ۳۹ بیت از آن را آورده است. با اینهمه تردید نیست که نویسندگان، اندک اندک، به این قصیده عنایت کرده‌اند و اینک دهها نسخه خطی از آن در کتابخانه‌های جهان موجود است و در بسیاری از کتب معتبر متأخر نقل شده است، حتی در حیات الحيوان دیمیری (۲۴۵/۱ - ۲۴۶) و طبقات الشافعیة سبکی (۲۹۴/۵ - ۲۹۶). شروح آن نیز فراوان است. علاوه بر تعالی و شرح مختصر او که پیش از این ذکر شد، در سده ۷ ق، سرماری و در سده بعد نقره کار (عبدالله بن محمد) آن را شرح کرده‌اند. از شروح نقره کار حدود ۸ نسخه در جهان موجود است و در چاپ سوم دیوان از آن بهره برداری شده است. همچنین شرح ابن عمر نجاتی (سده ۸ ق)، شرح احمد بن محمد به نام الهدایة للمستفیدین، شرح محمود شریف و همچنین شرحی از چند تن گمنام همه موجود است، اما شرح سرماری یافت نشده است (درباره این آثار، نک: GAS, II/641-642). این قصیده در سده ۷ ق توسط پدرالدین جاجرمی به نظم فارسی ترجمه شد. متن این ترجمه، احتمالاً از روی نسخه خطی آن که در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران محفوظ است، در لغت نامه دهخدا (ذیل ابوالفتح) چاپ شده است. در دانشگاه تهران ترجمه دیگری هم از آن متعلق به سده ۱۰ ق وجود دارد (دانش پزوه، ۱۶۱، ۲۲۳). قصیده نوینه حتی در اندلس تأثیر گذاشته است، ابوالبقاء رندی در سده ۷ ق، متأثر از افول دولت اسلام در اندلس، قصیده‌ای به همان وزن و قافیه سروده است (مقری، ۴۸۶/۴ - ۴۸۹).

علاوه بر این، زبردستی ابوالفتح بستی در صنعت، بر بسیاری از شاعران صنعت دوست تأثیر گذاشته است. ابن خلکان از سهروردی در حلب یاد کرده که یکی از جناسهای ابوالفتح را می‌خواند است (۲۷۲/۶). همچنین عمران طوئقی که می‌خواسته ابوالفتح بستی را بستاند، قطعه‌ای به شیوه معهود وی ساخته است (یاقوت، بلدان، ۶۱۲/۱) و علی بن حسن شمیم در اواخر سده ۶ گوید: چون دیدم مردم به شعر ابوالفتح اقبال دارند، کتابی در تجنیس، در مدح صلاح الدین، سرودم (همو، ادبا، ۵۶/۱۳). صفدی هم در نصره الثائر (ص ۱۴۸ - ۱۴۹)، ۸ بیت دارد که گوید به شیوه ابوالفتح سروده است. شاعران فارسی زبان نیز وی را فراموش نکرده‌اند. منوچهری در بیتی که پیش‌تر از آن یاد کردیم، او را در صف ابوشکور و رودکی نشانده (ص ۱۴۰) و ذوقی در بیتی فارسی، شاعر را «سری دفتر دانش» خوانده است (رادویانی، ۱۲).

بی‌گمان شعر فارسی ابوالفتح اندک نبوده و وی با بزرگان زمان خویش در این باب همسری می‌کرده است. عوفی گوید: خود هر دو

الفتح الوهی علی تاریخ ابی نصر العتبی، قاهره، ۱۲۸۶ ق؛ نامه دانشوران ناصری، قم، ۱۳۷۹ ق؛ یاقوت، ادبا؛ همو، بلدان؛ نیز؛ EI<sup>۱</sup>; GAL, S; GAS; Iranica.

ابوالفتح حسینی (۹۷۶ق/۱۵۶۸م)، فرزند میرمخدوم عریضاهی قزوینی، متکلم و فقیه امامی. گویا به سبب انتساب به سادات شرق، به ابوالفتح شرقه نیز مشهور بوده است. (نک: روملو، ۴۴۳؛ افندی، ۴۸۷/۵، ۴۹۲).

ابوالفتح در ماوراءالنهر نزد عصام الدین اسفراینی (د ۹۴۳ق) دانش آموخت (روملو، همانجا؛ قمی، ۵۶۱/۱) و سپس مدتی در مشهد به تدریس پرداخت. پس از آن به سبب اتهاماتی که برخی درباره مذهبش بر او وارد می‌ساختند، به دربار شاه طهماسب صفوی رفت (همانجا) و در دستگاه او ارج یافت (افندی، ۴۸۶/۵؛ خوانساری، ۱۸۰/۱). بر پایه آنچه خود او در پایان یکی از آثارش آورده، در ۱۵۵۰ق/۹۵۷م در مراغه اردوی سپاه شاه را همراهی می‌کرده است (نک: افندی، همانجا). بعد از آن در اردبیل سکنی گزید و تا پایان عمر در آنجا به تدریس پرداخت (نک: روملو، قمی، همانجا). مدفن وی در نزدیکی مقبره شیخ صفی الدین اردبیلی واقع است (اشراقی، ۷). برخی میرمخدوم، پدر ابوالفتح را همان میرزا مخدوم مؤلف نواقض الروافض و از نوادگان میرسیدشریف جرجانی (د ۸۱۶ق) دانسته‌اند (نک: افندی، خوانساری، همانجا)، اما از آنجا که میرزا مخدوم تألیف خود را در ۹۸۷ق به پایان برده (قزوینی، ۶۵) و چنانکه گفته‌اند تا ۹۹۵ق زنده بوده است (نک: حاجی خلیفه، ۳۹۰/۶)، یکی بودن این دو شخصیت بعید می‌نماید. از سوی دیگر چون موضوع انتساب ابوالفتح به میرسیدشریف جرجانی در همان منابعی آمده است که پدر او را مؤلف نواقض پنداشته‌اند، می‌توان در صحت این نسبت نیز تردید کرد.

آثار چاپی:

۱. تفسیر شاهی، که نخستین تألیف امامیه در شرح آیات احکام به زبان فارسی است (نک: ه. د. ج. عربی، ۷۲۳/۱) و مجلسی (۱۷۴/۱۰۷) آن را کتابی ارجمند شمرده است. این اثر در ۱۳۸۰ق در تبریز به کوشش ولی‌الله اشراقی در ۲ مجلد به چاپ رسیده است.

۲. رساله اصول فقه، که مختصری است در اصول فقه به زبان فارسی، به کوشش محمدتقی دانش پژوه به ضمیمه فهرستواره فقه هزار و چهارصد ساله اسلامی در ۱۳۶۷ش در تهران چاپ شده است.

۳. مفتاح الباب، در شرح الباب الحادی عشر علامه حلی، به عربی که در ۱۳۶۵ و ۱۳۶۹ش در تهران به کوشش مهدی محقق همراه با متن الباب الحادی عشر به چاپ رسیده است. افندی (همانجا) شرح دیگری بر همان متن به زبان فارسی به ابوالفتح نسبت داده است. اثر دیگر ابوالفتح که مایه شهرت او گردیده، بازنویسی و تهذیب کتاب صفوة الصفا یا المواهب السنية فی مناقب الصفوة، تألیف ابن بزاز (زنده در ۷۵۹ق) درباره زندگی، سخنان و کرامات شیخ

صفی الدین اردبیلی (د ۷۳۵ق)، نیای خاندان صفوی است. آورده‌اند که وی این کتاب را به امر شاه طهماسب تهذیب کرده و بر آن بوده است که متن اصلی صفوة الصفا را به جهت تقیه یا به انگیزه مخالفت با تشیع، تحریف کرده‌اند (نک: کسروی، ۶۳)، اما برخی از معاصران، تحریر خودوی را نوعی تحریف در متن شمرده‌اند و آن را به انگیزه‌های مذهبی صفویان مربوط دانسته‌اند (نک: همانجا). به هر روی دانسته نیست که نقش ابوالفتح در سرگذشت پرماجرایی کتاب صفوة الصفا دقیقاً چه بوده است (نک: ه. د. صفوة الصفا).

آثار خطی: ۱. ابطال اکتساب التصورات، حاشیه بر فصلی از شرح قطب الدین رازی بر تفسیریه در منطق به عربی (مرعشی، ۱۴۹/۳؛ نیز نک: آستان، ۳۰/۱۰؛ ۳۱)؛ ۲. حاشیه بر حاشیه میرسید شریف جرجانی بر لوامع الاسرار فی شرح مطالع الانوار، در منطق به عربی (مرکزی، ۲۴۴/۱۱؛ نیز نک: مرعشی، ۱۴۷/۳)؛ ۳. حاشیه بر شرح ملا محمد حنفی بر آداب البحث عضدالدین ایجی، به عربی (آستان، ۲۳/۲)؛ ۴. آلوارت، شه ۵۲۹۸؛ عبدالتواب، ۲۹۶؛ احمد، ۱۹۲/۳؛ مرکزی، ۱۵۵/۸)؛ ۴. خلاصة المقولات العشر، در فلسفه و منطق به عربی (نجف، ۶۷/۲؛ طلس، ۳۱۱؛ مرعشی، ۱۴۸/۳)؛ ۵. رساله فی بحث تقدیم المسندالیه، نقدی به عربی بر رساله قوشچی در همین موضوع (ظاهریه، ۲۹۱)؛ ۶. شرح اعتقادات ابن بابویه، به فارسی (شورا، ۳۷۹/۲؛ مرکزی، ۳۵۰/۱۳)؛ ۷. شرح کتاب الکبری، به فارسی از میرسیدشریف جرجانی در منطق (ملی، ۱۱۰/۲).

گفتنی است حاجی خلیفه (۲۰۹/۱) در ذکر یکی از آثار ابوالفتح حسینی بر نام او لقب سعیدی را افزوده (نیز نک: آلوارت، همانجا) و همین اشتباه منشأ خلط برخی آثار ابوالفتح حسینی با آثار میرابوالفتح محمد بن ابی سعید حسینی، معروف به تاج سعیدی در فهرست‌ها شده است (نیز نک: استوری، ۱۱۹۶/۱؛ قس: مرکزی، ۲۱۷۶/۱۱؛ برای عناوین برخی دیگر از آثار وی، نک: افندی، ۴۸۶/۵ - ۴۸۷، ۴۹۲).

مآخذ: آستان قدس، فهرست؛ احمد، سالم عبدالرزاق، فهرس مخطوطات مکتبه اوقاف العامة فی الموصل، بغداد، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ اشراقی، ولی‌الله، مقدمه و حواشی بر تفسیر نهایی ابوالفتح حسینی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ افندی اصفهانی، عبدالله، ریاض العلماء، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ق؛ حاجی خلیفه، کشف الظنون، به کوشش فلوجل، لایپزیگ، ۱۸۳۵م؛ خوانساری، محمدباقر، روایات الجنات، قم، ۱۳۵۳ق؛ روملو، حسن، احسن التواریخ، به کوشش جبارلز نورمن سیدن، تهران، ۱۳۲۲ش؛ شورا، خطی؛ طلس، محمد اسعد، الکشاف عن مخطوطات خزائن کتب الاوقاف، بغداد، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ ظاهریه، خطی (علوم اللغة العربیة)؛ عبدالتواب، عبدالرحمن، «قائمة مخطوطات دارالکتب بالمصنوعة»، مجلة المخطوطات العربیة، مصر، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م، ج ۴؛ قزوینی، محمد، «شرح احوال میرزا مخدوم شریفی»، فرهنگ ایران زمین، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۳۲ - ۱۳۵۳ش، ج ۲، ج ۱ - ۲؛ قمی، احمد بن حسین، خلاصة التواریخ، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ کسروی، احمد، «شیخ صفی و تبارش»، کاروند کسروی، به کوشش یحیی ذکا، تهران، ۱۳۵۶ش؛ مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م؛ مرعشی، خطی؛ مرکزی، خطی؛ ملی، خطی؛ نجف، محمد مهدی، فهرست مخطوطات مکتبه الامام الحکیم العامة، نجف، ۱۹۷۵م؛ نیز:

Ahlwardt; Storey, C. A., Persian Literature, London, 1972.

حییه دانش‌آموز

غارت اصفهان با خود همراه کرد و به اتفاق کریم خان، سپاه ابوالفتح خان و نیروهای مدافع اصفهان را در کنار این شهر سخت شکست داد و آنان را به داخل اصفهان عقب راند؛ دیری نپایید که شهر نیز به دست مهاجمان افتاد (۱۱۶۴ ق) و غارت شد (همو، ۴۵۳؛ نامی، ۱۳ - ۱۵؛ رستم الحکما، ۲۴۸ - ۲۴۹؛ میرزا محمد رضی، گ، ۳۹۷، الف)..

ابوالفتح خان با وساطت یکی از خوانین زند مورد عفو کریم خان قرار گرفت (گلستانه، ۱۷۲). گرچه علی مردان خان اداره شهر را در دست گرفت، اما به خوبی دریافت که بدون همکاری ابوالفتح خان که از پشتیبانی طرفداران حکومت صفوی و نیز طرفداران شاهرخ برخوردار بود، نمی‌تواند شهر را در تصرف خود داشته باشد (پری، ۳۲). از این روی علی مردان خان و ابوالفتح خان به اتفاق کریم خان زند، یکی از نوادگان شاه سلطان حسین صفوی را با نام شاه اسماعیل سوم بر تخت سلطنت نشاندند و خطبه به نام او خواندند؛ پس از آن خود اداره امور را در دست گرفتند. بدین ترتیب که علی مردان خان در سمت وکیل‌الدوله، نایب‌السلطنه شاه جوان شد، کریم خان زند به فرماندهی کل سپاه و ابوالفتح خان نیز همچنان در منصب پیشین خود، حکومت اصفهان را در دست گرفت. آنان سوگند خوردند، در کارها بدون مشورت یکدیگر اقدامی نکنند (بازن، ۷۱ - ۷۲؛ گلستانه، همانجا؛ نامی، ۱۵ - ۱۶).

به گفته پری (ص ۳۳)، ابوالفتح خان در مقام حاکم پایتخت از هیچ قدرتی برخوردار نبود و تنها به سبب تأمین خواسته طرفدارانش این منصب به او سپرده شد. از سوی دیگر کریم خان زند بر آن بود که وی را به عنوان یکی از اعضای سه گانه حکومت بر سر کار نگاه دارد تا موازنه‌ای به زیان علی مردان خان در میان طوایف بختیاری به وجود آورد، به هر روی هنگامی که کریم خان زند به قصد مطیع ساختن حکام کردستان و همدان از اصفهان خارج شد، علی مردان خان از غیبت وی بهره برد و ابوالفتح خان را دستگیر کرد و به قتل رساند (نامی، ۱۷؛ بامداد، ۴۴/۱؛ نیز نک: پری، ۳۷). به گفته رستم الحکما (ص ۲۵۲)، وقتی ابوالفتح خان نسبت به پادشاهی و عیاشیهای هم‌پیمانان خود اعتراض کرد، به دست علی مردان خان به قتل رسید، اما علت اصلی قتل وی را می‌بایست در اختلاف بین دو ایل رقیب هفت لنگ و چهار لنگ بختیاری دانست (نک: ساکی، ۴۶). سرانجام کریم خان ظاهراً به انتقام قتل ابوالفتح خان، در نبردی علی مردان خان را شکست داد (نک: نامی، ۱۸).

ماخذ: بازن، پادرن، نامه‌های طبیب نادرشاه، ترجمه علی اصغر حریری، به کوشش حبیب یغمائی، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ بامداد، مهدی، شرح حال رجال ایران، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ پری، جان ر، کریم خان زند، ترجمه علی محمد ساکی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ دنبلی (مفتون)، عبدالرزاق بیگ، تجربه الاحرار و تسلیه الابرار، به کوشش حسن قاضی طباطبائی، تبریز، ۱۳۵۰ ش؛ رستم الحکما، محمد هاشم آصف، رستم‌التواریخ، به کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ ساکی، علی محمد، تعلیقات بر کریم خان زند (نک: هم، پری)؛ گلستانه، ابوالحسن بن محمد امین، مجمل‌التواریخ، به کوشش محمد تقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ مروی، محمد کاظم، عالم‌آرای نادری، به کوشش محمد امین

ابوالفتح خان بختیاری (م ۱۱۶۴ ق / ۱۷۵۱ م)، رئیس ایل هفت لنگ بختیاری که در اواخر حکومت افشاریان چندی بر اصفهان حکومت کرد، گفته‌اند که ابوالفتح خان به شیخ زاهد گیلانی عارف سده ۷ ق نسب می‌برد (رستم الحکما، ۴۸، ۶۵، ۲۲۵) و اجداد او به ارشاد بختیارها می‌پرداختند (دنبلی، ۲/۱). در ۱۱۴۵ ق که نادرشاه به سبب بروز شورش و قتل حاکم بختیاری به سرزمین آنان لشکر کشید، منابع از ابوالفتح خان در مقام یکی از رؤسای ایل بختیاری یاد کرده‌اند که به اطاعت از نادر گردن نهاد. نادرشاه نیز او و برخی از بزرگان بختیاری را به مقام یساولی خود برگزید؛ آنگاه حدود ۳۰۰۰ نفر از بختیارها را به سرکردگی ابوالفتح خان، کاید علی صالح و قاسم خان به خراسان کوچاند و در منطقه جام سکنی داد (مروی، ۲۴۳/۱ - ۲۴۵، ۴۷۷/۲).

پس از قتل نادر در ۱۱۶۰ ق / ۱۷۴۷ م عادل شاه به حکومت نشست، اما برادر کهرش ابراهیم شاه (ه م) که حکومت ایالات مرکزی ایران را بر عهده گرفته بود، با پادشاه جدید به کشمکش برخاست. وی هنگامی که روانه آذربایجان شد، ابوالفتح خان را که در آن زمان سمت بیگلربیگی مرو شاهجان را بر عهده داشت، به حکومت اصفهان، قم، کاشان، لرستان و خلیجستان برگماشت (گلستانه، ۱۴۵، ۱۴۶؛ رستم الحکما، ۲۴۵). دیری نگذشت که شاهرخ، نواده نادر در ۱۱۶۱ ق در مشهد بر تخت سلطنت نشست و ابراهیم شاه و عادل شاه، هر دو مدعی حکومت را به قتل رساند (نک: ه د، ۵۱۷/۲). در این دوران پراشوب مردم اصفهان پیرامون ابوالفتح خان که قدرت و شوکتی بسیار یافته بود، گرد آمدند و او را به پادشاهی برگزیدند، اما او نپذیرفت (رستم الحکما، همانجا) و شاهرخ نیز حکومت ابوالفتح خان را بر اصفهان تأیید کرد (گلستانه، ۱۴۶؛ نامی، ۱۲).

به گفته بازن (ص ۶۷)، در این زمان به سبب همکاری ابوالفتح خان با کسانی چون معیرخان (معیر الممالک)، وزیر سابق نادر، در اصفهان، برخلاف شهرهای دیگر، صلح و آرامش حکمفرما بود. اما علی مردان خان رئیس ایل چهار لنگ که نواحی بختیاری تا خوزستان را تسخیر کرده بود و داعیه سلطنت داشت (بامداد، ۴۳/۱)، نیز به سبب رقابت قبیله‌ای با ابوالفتح خان، بر آن شد تا به اصفهان هجوم برد (نامی، ۱۲ - ۱۳). وی در نزدیکی این شهر اردو زد و نهانی با برخی از رجال این شهر چون معیر الممالک ارتباط یافت (بازن، ۶۸). از سوی دیگر سلیم خان افشار که از سوی شاهرخ به حکومت اصفهان منصوب شده بود، در رأس سپاهی به این شهر آمد و به ابوالفتح خان پیوست (همانجا؛ نامی، ۱۳ - ۱۴). به گزارش گلستانه (ص ۱۶۹ - ۱۷۱)، ابوالفتح خان در ناحیه موزچه خورت، در نزدیکی اصفهان علی مردان خان را شکست داد و به گلیایگان گریزانده. آنگاه علی مردان خان با کریم خان زند متحد شد و این دو در ۱۱۶۳ ق با ۲۰ هزار سپاهی به اصفهان حمله کردند.

علی مردان خان برخی از فرماندهان سپاه ابوالفتح خان را با وعده

ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ میرزا محمد رضی، زینة التواریخ، نسخه خطی آستان قدس، شه ۴۷۹۸؛ نامی، میرزا محمد صادق، تاریخ گیتی گشا، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۶۳ ش. علیرضا علاءالدینی

**ابوالفتح خان جوانشیر** (د ۱۲۵۵ ق / ۱۸۳۹ م)، از امیران و فرماندهان نظامی برجسته ایران در نخستین دوره جنگهای ایران و روسیه و فرزند ابراهیم خلیل خان (ه م) فرمانروای نامور قزاقان در اوایل دوره قاجاریه. افراد خاندان او از جمله پدرش که شخصیتی متزلزل داشتند، هنگامی که فرمانروای بخشهای مهمی از ایالات مرزی ایران بودند؛ گاهی جانب دولت ایران را داشتند و گاه به روسها می پیوستند. ابراهیم خلیل خان در دورانی که آقامحمدخان قاجار در آن مناطق به فعالیتهای نظامی مشغول بود و کار او رونقی داشت، به ظاهر با وی از در اطاعت درآمد، اما در نهان دوستی با روسها را ادامه می داد. ابوالفتح خان برخلاف پدر و بعضی دیگر از افراد خانواده از ابتدا و به گونه ای استوار به طرفداری از ایران پرداخت و همراه سپاه عباس میرزا نایب السلطنه در جنگها رشادتی شایان توجه از خود نشان داد.

ظاهراً نخستین واقعه سیاسی زندگی او آن بود که به دستور پدرش، جنازه آقامحمدخان قاجار را که در حوالی قلعه شوشی کشته شده بود، تا نخجوان تشییع کرد (ساروی، ۴۵۹) و آن را به شاه جدید تحویل داد (باکیخانوف، ۱۸۱). پس از آن فتحعلی شاه که در اوایل سلطنت برای آرام کردن اوضاع آذربایجان بدان سو رفته بود و از آنجا برای سرکوب شورش برادرش حسینقلی خان به تهران باز می گشت، در منزل میانج (میانه) ابوالفتح خان را به حضور پذیرفت و او را نواخت (هدایت، روضة الصفا، ۳۳۵/۹؛ اعتماد السلطنه، ۱۴۴۷/۳؛ شیبانی، ۶۰).

با شروع نخستین دور جنگ میان ایران و روسیه، ابوالفتح خان به زودی در سلک فرماندهان سپاه عباس میرزا درآمد و از جمله مشاوران او شد (جهانگیر میرزا، ۳۴). در ذیحجه ۱۲۱۸ ق / ۱۸۰۴ م عباس میرزا، در حالی که گروهی از فرماندهان برجسته از جمله ابوالفتح خان همراه او بودند، روانه آذربایجان شد (هدایت، همان، ۳۹۰/۹ - ۳۹۱). این سفر را در حقیقت باید نقطه شروع جنگ میان دو کشور ایران و روسیه به شمار آورد. پس از جنگهای ۱۲۱۹ ق بین دو کشور و استخلاص ایروان از تصرف روسها، فتحعلی شاه که شخصاً در آذربایجان حضور یافته بود، ابوالفتح خان را به حکومت قزاقان و نواحی اطراف آن گماشت (شمیم، ۶۱) و او مأموریت یافت که ساکنان قزاقان و نواحی قبا و مقری و ایلات آن را به اطاعت در آورد (سپهر، ۱۸۹/۱؛ اعتماد السلطنه، ۱۴۷۳/۳). ابوالفتح خان به خوبی از عهده این مأموریت برآمد و دیگر بار بر آن نواحی تسلط یافت (سپهر، ۱۹۴/۱). در مصافهای بعدی، ناحیه مقری دیگر بار به تصرف دولت روسیه درآمد و ابوالفتح خان کوشش کرد تا ساکنان آنجا را به این سوی رودارس کوچ دهد. عباس میرزا به جای مناطق از دست رفته و به پاس شایستگیهای ابوالفتح خان، حکومت منطقه دزمار را به او سپرد (همو، ۱۹۷/۱).

در ۱۲۲۱ ق پس از درگیریهایی که در قزاقان روی داد، جعفرقلی خان برادرزاده ابوالفتح خان و نواده ابراهیم خلیل خان به مخالفت با عموی خود برخاست و در یک جنگ و گریز او را تا اردوباد پس راند. جعفرقلی خان به رغم عموی خود با روسها روابط خوبی داشت و از دستورهای آنان پیروی می کرد. از این رو هنگامی که جدش ابراهیم خلیل خان در پایان عمر از دوستی با روسها نادم شد و به اطاعت دولت ایران درآمد و برای آرامش اوضاع از عباس میرزا کمک خواست، در یک شبیخون، پدر بزرگ را با کسان زیادی از اطرافیانش به قتل رساند (باکیخانوف، ۱۸۹؛ هدایت، همان، ۴۲۱/۹ - ۴۲۲؛ اعتماد السلطنه، ۱۴۸۱/۳؛ بامداد، ۱۳/۱). ابوالفتح خان هنگامی رسید که پدر را کشته بودند. پس به یاری عطاءالله خان شاهسون، طایفه جبرئیللو و سایر ایلات قزاقان را از آنجا کوچانید و به حوالی قبا رسانید (باکیخانوف، همانجا). او در این سفر با سپاهیان روس درگیریهای متعدد پیدا کرد و یک بار هم از جعفرقلی خان شکست خورد (همانجا؛ هدایت، همان، ۴۲۵/۹).

ظاهراً حکومت ابوالفتح خان بر منطقه دزمار، پس از اتمام دوره نخستین جنگهای ایران و روسیه همچنان ادامه یافت. در ۱۲۳۳ ق / ۱۸۱۸ م سالها قبل از شروع دوره دوم جنگ میان دو کشور، عباس میرزا به مناطقی از قلمرو روسیه حمله برد و دیگر بار ابوالفتح خان را به حکومت آن نواحی منصوب کرد. از این پس از زندگی و کارهای او تا هنگام مرگ، اطلاعی در دست نیست و معلوم نیست که وی در جنگهای دوم ایران و روسیه هم شرکت کرده باشد.

از منابع معاصر یا نزدیک به دوران وی کسی به سال درگذشت او اشاره ای ندارد. تنها دیوان بیگی شیرازی فوت او را در هزار و دویست و پنجاه و اندی یاد کرده (۱۱۳۳/۲) و محمدعلی تربیت که در نگارش اثر خود از آثار ناشناخته فراوانی بهره برده، درگذشت او را در ۱۲۵۵ ق / ۱۸۳۹ م ذکر کرده است (ص ۲۴۷) که در سنجش با سخن دیوان بیگی درست می نماید.

از ابوالفتح خان چند فرزند برجای ماند، از این قرار: ۱. محمدتقی خان که در ۱۲۶۷ ق درگذشت. ۲. محمدعلی خان که در دستگاه قهرمان میرزا فرزند عباس میرزا ست سرهنگی داشت. ۳. محمدقلی خان، همانند برادر نزد قهرمان میرزا بود و منصب یوری (سرگردی) یافته بود (نادر میرزا، ۱۷۴). ۴. فرزند نامور او عباسقلی خان جوانشیر که در دوره ناصرالدین شاه یکی از معاریف و بزرگان وقت به شمار می آمد و در ۱۲۷۵ ق / ۱۸۵۹ م وزیر عدلیه گردید و لقب معتمدالدوله یافت (معلم حبیب آبادی، ۱۵۰۲/۵؛ بامداد، ۴۴/۱). خواهرزاده ابوالفتح خان، محمدصادق خان دنبلی هم در دربار مورد توجه و احترام بود (محمود میرزا، ۶۶۴/۲).

ابوالفتح خان افزون بر لیاقت در مناصب نظامی، مردی صاحب ذوق بود و طبع لطیفی داشت، شعر می سرود و نثر را به خوبی می نگاشت. از این رو جزو ندیمان خاص عباس میرزا قرار گرفته بود.

جز نامی از پادشاهی نداشت و در واقع زکی خان رشته کارها را در دست داشت و پس از چند روز محمدعلی خان، پسر سوم کریم خان و داماد خویش را هم در اداره امور سهیم کرد (ابوالحسن مستوفی، ۳۸۲، ۴۶۵ - ۴۶۶؛ گلستانه، ۳۴۳؛ نامی، ۲۱۹؛ قس؛ کلانتر، ۶۹؛ فرانکلین، ۹۳).

صادق خان برادر دیگر کریم خان و حاکم بصره که خود مدعی حکومت بود، به بهانه حمایت از ابوالفتح خان به شیراز آمد و چون خواست به شهر حمله برد، با تهدید زکی خان مبنی بر دستگیری و شکنجه فرزندان صادق خان و خانواده‌های سپاهیان که در اردوی او بودند، عقب نشست و به کرمان رفت. پس از آن زکی خان دریافت که ابوالفتح خان با صادق خان ارتباط داشته و او را در حمله به شیراز ترغیب کرده است. از این رو وی را از پادشاهی خلع کرد و محمدعلی خان را بر تخت نشاند (شیرازی، ۳۵ - ۳۶؛ خاتون آبادی، ۵۷۹ - ۵۸۰).

اندکی بعد علی مرادخان خواهرزاده زکی خان که برای دفع شورش به اصفهان رفته بود، خود به شورش برضد دایی دست زد. زکی خان با سپاه در حالی که ابوالفتح خان را با خود داشت، به مقابله رفت. ولی در ایزدخواست - از حوالی آباده - به دست عده‌ای از سردارانش که بیشتر از طایفه مافی بودند، به قتل رسید (۲۸ جمادی الاول ۱۱۹۳). سپاهیان زند ابوالفتح خان را دوباره به پادشاهی برگزیدند و در بازگشت به شیراز با استقبال گرم مردم رو به رو شدند و آنگاه سکه و خطبه به نام ابوالفتح خان کردند (کلانتر، ۷۱ - ۷۲؛ نامی، ۲۲۲ - ۲۲۸؛ شیرازی، ۳۸؛ فرانکلین، ۹۳ - ۹۵؛ قس؛ گلستانه، همانجا). گزارش کوهمره‌ای (ص ۳۴۵ - ۳۴۶) مبنی بر اینکه زکی خان، ابوالفتح خان را به عنوان فرمانروا در شیراز باقی گذاشت، چندان درست نمی‌نماید؛ چون زکی خان نمی‌توانسته به وی اعتماد کند. به همین سبب با آنکه از سلطنت عزل شده بود، برای اطمینان و امنیت بیشتر می‌بایست او را به همراه خود برده باشد (نک: فرانکلین، ۹۳).

پس از قتل زکی خان، علی مرادخان با ارسال هدایا به شیراز، به حکومت اصفهان منصوب شد (همو، ۹۵) و صادق خان نیز زمانی که از این رویداد آگاه شد، از کرمان به شیراز رفت و با استقبال گرم ابوالفتح خان روبه‌رو شد (ابوالحسن مستوفی، ۴۸۲ - ۴۸۳). به گزارش کلانتر (ص ۷۴ - ۷۵) عده‌ای از رجال زند که قصد صادق خان را دریافته بودند، از ابوالفتح خان خواستند تا دستور قتل وی و فرزندان را صادر کنند، اما او نپذیرفت.

ابوالفتح خان در این دوره به عیاشی پرداخت و کار ملک عاطل ماند و کوششهای میرزا محمد کلانتر برای بازداشتن او از عیش و عشرت به جایی نرسید. از سوی دیگر صادق خان که خواهان حکومت می‌بود، چندان به مداخله در کارها پرداخت تا سوءظن ابوالفتح خان را برانگیخت و او با لحنی تند صادق خان را از مداخله در امور کشور

او در شعر «طوطی» تخلص می‌کرد و تذکره نگاران آن دوره احوال او را ذیل این تخلص در آثار خود آورده و به نقل ابیاتی از سروده‌هایش پرداخته‌اند (برای نمونه، نک: دنبلی، ۱۰۹/۱؛ دیوان بیگی، همانجا؛ هدایت، مجمع الفصحا، ۷۲۹/۵؛ محمود میرزا، همانجا). ابوالفتح خان به نیکی و نیک خواهی شهرت داشت و دنبلی که از نزدیکان و همشینیان او بود، در آثار خود مطالبی در فضایل اخلاقی وی ذکر کرده است (۱۰۸/۱ - ۱۰۹).

ماخذ: اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان، تاریخ منتظم ناصری، به کوشش محمد اسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۶۵؛ ش؛ باکیانوف، عباسقلی آقا، گلستان ارم، به کوشش عبدالکریم علی‌زاده و دیگران، پاکو، ۱۹۷۰م؛ پامداد، مهدی، شرح حال رجال ایران، تهران، ۱۳۵۷؛ ش؛ تربیت، محمدعلی، دانشمندان آذربایجان، تهران، ۱۳۱۲؛ ش؛ جهانگیر میرزا، تاریخ نوب، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۷؛ ش؛ دنبلی (مفتون)، عبدالرزاق، نگارستان دارا، به کوشش عبدالرسول خیام‌پور، تبریز، ۱۳۲۲؛ ش؛ دیوان بیگی شیرازی، احمد، حلیقه الشعراء، به کوشش عبدالحسن نوایی، تهران، ۱۳۶۵؛ ش؛ ساروی، محمدتقی، تاریخ محمدی، نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای، شه ۱۰۷۰۵؛ سپهر، محمدتقی، نسخ التواریخ، به کوشش محمدباقر بهبودی، تهران، ۱۳۲۲؛ ش؛ شمیم، علی اصغر، ایران در دوره سلطنت قاجار، تهران، ۱۳۲۲؛ ش؛ فیانی، میرزا ابراهیم، منتخب التواریخ، تهران، ۱۳۶۶؛ ش؛ محمود میرزا قاجار، سفینه‌المحمود، به کوشش عبدالرسول خیام‌پور، تبریز، ۱۳۴۶؛ ش؛ معلم حبیب آبادی، محمدعلی، مکالمات الآثار، اصفهان، ۱۳۹۶؛ ش؛ نادر میرزا، تاریخ و جغرافی دارالسلطنه تبریز، به کوشش محمدشیرازی، تهران، ۱۳۶۰؛ ش؛ هدایت، رضاقلی خان، روضة الصفا ناصری، تهران، ۱۳۳۹؛ ش؛ همو، مجمع الفصحا، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۴۰؛ ش.

سیدعلی آل داور

**ابوالفتح خان زند** (۱۱۶۹ - ۱۲۰۱ ق / ۱۷۵۶ - ۱۷۸۷ م)، پسر ارشد کریم خان که در دوران پرآشوب پس از مرگ پدر، مدت کوتاهی به سلطنت رسید. ابوالفتح خان در شیراز متولد شد. مادرش خواهر اسماعیل گرد قوچانی بود (ابوالحسن مستوفی، ۶۷، ۲۸۳). سرپرستی وی را مدتها صادق خان (د ۱۱۹۶ ق / ۱۷۸۲ م)، تنها برادر تنی کریم خان برعهده داشت (فرانکلین، ۹۵). او در ۱۱۸۱ ق / ۱۷۶۷ م، در حالی که ۱۲ سال بیشتر نداشت، به امر پدر با خواهر هدایت الله خان حاکم گیلان ازدواج کرد (ابوالحسن مستوفی، ۲۹۳ - ۲۹۶). گفته‌اند که این ازدواج جنبه سیاسی داشته است (خوب نظر، ۴). به گزارش رستم الحکما (ص ۳۴۴) ابوالفتح خان در آن زمان دیوان بیگ کریم خان بود و صادق خان سمت بیگلربیگی شیراز را داشت (فرانکلین، همانجا).

پس از مرگ کریم خان (۱۱۹۳ ق / ۱۷۷۹ م) که خود جانشینی تعیین نکرده بود، ابوالفتح خان از سوی برخی از بزرگان و سرداران زند به پادشاهی برگزیده شد. زکی خان برادر ناتنی کریم خان از تیره بذاق طایفه لک که مردی ثروتمند بود، با پراکندن اموالی هنگفت بخش بزرگی از سپاه را به خود متمایل ساخت و ارگ را محاصره کرد و سرانجام حمله‌ای در چید و بسیاری از بزرگان زند و طرفدار ابوالفتح خان را کشت، یا کور کرد (ابوالحسن مستوفی، ۳۷۷ - ۳۸۲؛ نامی، ۲۱۶ - ۲۱۹؛ فرانکلین، ۹۱ - ۹۳؛ قس؛ خاتون آبادی، ۵۷۴ - ۵۷۵). با اینهمه، ابوالفتح خان را در ۱۸ صفر ۱۱۹۳ بر سلطنت ابقا کرد، اما او

بازداشت؛ اما سپس به وساطت جمعی از بزرگان دولت همچون آزادخان غلیجایی خواست عمومی خود را باز به دربار آورد، صادق خان نپذیرفت و ابوالفتح خان نیز از اصرار در این باره خودداری کرد، از این روی آن دسته از بزرگان زند که از ابوالفتح خان ناامید شدند و نیز عده بسیاری از رؤسای ایلات و فرماندهان سپاه به صادق خان پیوستند و با او هم پیمان شدند. صادق خان و همراهانش به ارگ رفتند و چون ابوالفتح خان برای ملاقات با عمویش از ارگ بیرون آمد (۹ شعبان ۱۱۹۳)، به دستور وی دستگیر و از سلطنت خلع شد. آنگاه او را با برادرانش، محمدعلی خان و ابراهیم خان کور کردند (ابوالحسن مستوفی، ۴۸۳ - ۴۸۶؛ کلانتر، ۷۳ - ۷۷، ۷۷، ۸۰ - ۸۱؛ شیرازی، ۳۸ - ۳۹؛ نیز نک: نامی، ۲۳۱ - ۲۳۳؛ فرانکلین، ۹۵ - ۹۶؛ جونز، مقدمه، ۱۶۹). درباره کور شدن ابوالفتح خان، مطالبی مفصل و گوناگون در منابع آمده است (نک: ابوالحسن مستوفی، ۴۹۷، ۶۲۶؛ نامی، ۲۴۳؛ شیرازی، ۴۵؛ کوهمرای، ۳۴۷؛ ساروی، ۱۳۲؛ جونز، همانجا؛ فرانکلین، ۹۶؛ ملکم، ۱۶۲؛ بامداد، ۴۷/۱).

ابوالفتح خان تا آخر عمر در زندان به سر برد و مورد اذیت و آزار و توهین قرار گرفت، حتی گفته‌اند که صیدمراذخان به طمع به دست آوردن جواهر، او را چوب زد (کلانتر، ۷۴؛ فرانکلین، همانجا). سرانجام وی که بیش از دو ماه و نه روز نتوانسته بود سلطنت کند، در شیراز درگذشت و جسدش در بقعه امامزاده احمد مشهور به شاه چراغ به خاک سپرده شد (کلانتر، همانجا؛ ابوالحسن مستوفی، ۳۸۳ - ۳۸۴؛ بامداد، ۴۸/۱).

از روابط خارجی ایران در زمان ابوالفتح خان آگاهی کمی در دست است. به موجب سندی که در آرشیو ملی فرانسه موجود است، روسو، کنسول وقت فرانسه در بصره به دنبال عدم توفیق آن کشور در گرفتن امتیازاتی از کریم خان، موفق شد ۳ فرمان؛ امتیاز تجاری، حق دادرسی کنسولی (کاپیتولاسیون) و واگذاری جزیره خارک را به فرانسویها به امضای ابوالفتح خان برساند (هدایتی، ۲۴۵/۱).

پرداختن ابوالفتح خان به عیش و عشرت سبب شد تا راه برای مداخله مدعیان حکومت چون زکی خان و صادق خان باز شود. از سوی دیگر وی به سبب ضعف و داشتن طبعی ملایم، نتوانست نظم و انضباطی را که پدرش بر کشور حاکم ساخته بود، حفظ کند (فرانکلین، همانجا). برخی با نسبت دادن صفاتی چون انسان دوست، عادل و بخشنده به ابوالفتح خان، از شایستگیهای او در مقام یک شاهزاده سخن رانده و مردم شیراز را به جهت آنکه از وی پشتیبانی نکردند، مستوجب سرزنش دانسته‌اند (همانجا). با اینهمه، بی‌کفایتی او در امر حکومت سبب شد تا آشوب و کشمکش بر سر قدرت پس از مرگ کریم خان بر کشور سایه اندازد (نک: کلانتر، همانجا) و زمانی طول نکشید که سلسله زندیه به کلی منقرض شد.

مآخذ: ابوالحسن مستوفی، گلشن مراد به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۶۹؛ بامداد، مهدی، شرح حال رجال ایران، تهران، ۱۳۵۷؛ ش: خاتون آبادی،

عبدالحسین، وقایع السنین والا عوام، به کوشش محمدباقر بهبودی، تهران، ۱۳۵۲؛ ش: خوب نظر، حسن، جانشینان کریم خان زند، فرایبورگ، ۱۹۷۲؛ م: رستم الحکما، محمدحاشم، رستم التواریخ، به کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۴۸؛ ش: ساروی، محمد فتح الله بن محمد تقی، تاریخ محمدی، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۷۱؛ ش: شیرازی، علی رضا، تاریخ زندیه، به کوشش ارنتس بیر، تهران، ۱۳۶۵؛ فرانکلین، ویلیام، مشاهدات سفر از بنگال به ایران، ترجمه محسن جاویدان، تهران، ۱۳۵۸؛ ش: کلانتر، میرزا محمد، روزنامه، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۲؛ ش: کوهمرای، زین العابدین، ذیل و حاشیه مجمل التواریخ (نک: هم: گلستانه)، گلستانه، ابوالحسن بن محمد امین، مجمل التواریخ، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۴؛ ش: نامی اصفهانی، محمدصادق، تاریخ گیتی گشا، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۶۳؛ ش: هدایتی، مهدی، تاریخ زندیه، تهران، ۱۳۳۲؛ ش: نیز:

Jones, Harford, *Dynasty of the Kajars*, New York, 1973; Malcolm, John, *The History of Persia*, London, 1815.

ابوالفضل خطیبی

**ابوالفتح دیلمی**، ناصر بن حسن بن محمد (م ۴۴۴ ق/ ۱۰۵۲ م)، عالم و دولتمرد زیدی یمن و مؤلف کتابی بزرگ در تفسیر. در مآخذ گوناگون درباره نام و نسب وی اقوال مختلفی آورده‌اند. برخی نسب او را به امام حسن (ع) و برخی دیگر به امام حسین (ع) رسانده‌اند (نک: عرشی، ۳۶؛ محلی، ۹۹/۲؛ یحیی، ۲۴۶/۱؛ زیاره، ائمه، ۹۰/۱) و نام وی را به صورتهای حسین بن ناصر یا ابوالفتح بن ناصر نیز آورده‌اند (محلی، یحیی، همانجا).

سال تولد و همچنین زندگانی ابوالفتح در ایران، بر ما پوشیده است. گفته‌اند که در ۴۳۰ ق/ ۱۰۳۹ م در نواحی دیلم (در شمال ایران) دعوت زیدی خویش را آشکار کرد (عرشی، زیاره، همانجا)، اما از چگونگی این دعوت و فعالیت وی چیزی گفته نشده است. مهم‌ترین بخش زندگانی ابوالفتح از هنگامی آغاز می‌شود که او در ۴۳۷ ق به البون یمن در آمد (شیبانی، ۱۳؛ یحیی، همانجا؛ قس: حداد، ۱۸۲). بنابر آنچه خود گفته است، وی در آنجا به علت شیوع فسق و تبهکاری، مردم را به قیام فرا خواند و هدف خویش را از این دعوت برپا داشتن قوانین کتاب و سنت و عمل به احکام شرع و گسترش علم، اعلام کرد (نک: محلی، ۱۰۳/۲؛ زیاره، همان، ۹۱/۱). وی مبلغان خویش را به مناطق مختلف قسمت علیای یمن گسیل داشت و دعوت نامه‌هایی خطاب به همه مردم به هر سوی روانه کرد (حداد، ۱۸۲-۱۸۳؛ محلی، ۱۰۰/۲). پس از اینکه نام او در یمن انتشار یافت و کارش بالا گرفت، با مساعدت بنی همدان در البون به جمع‌آوری لشکر پرداخت. سپس شهر صعه را - که پناهگاه فرزندان الهادی الی الحق (حک ۲۸۴-۲۹۸ ق/ ۸۹۷-۹۱۱ م) اولین امام زیدی یمن بود - با کشتار و خرابی بسیار به تصرف در آورد و منطقه ظاهر را مسخر کرد و در همین‌جا در نزدیکی ذئبن در ظاهر را بنیاد نهاد (شیبانی، همانجا؛ محلی، ۱۰۴/۲؛ زیاره، همان، ۹۲/۱؛ نیز نک: EI<sup>2</sup>, S).

ابوالفتح در شوال (نک: همانجا) یا ذیقعد ۴۳۷ صنعا را تصرف کرد. وی پس از ورود به شهر و چیرگی یافتن بر خزاین آن، بیعت جعفر



صلیحی بر صنعا را نتیجه اختلافات داخلی سرداران و امیران ابوالفتح با وی و نیز رقابت بین قبایل یمنی و تعصبات قبیله‌ای دانست (نک: حداد، ۱۸۳).

به‌هرحال پس از اشغال صنعا در ربیع‌الاول ۴۴۴ توسط صلیحی، ابوالفتح ناچار به نجاح، حاکم تهامه، روی آورد و در نامه‌ای وی را بر ضد صلیحی برانگیخت و اخراج صلیحی از صنعا و تصرف آنجا را درخواست نمود. مکاتبات بین ابوالفتح دیلمی و نجاح به تیرگی روابط بین صلیحی و نجاح انجامید (همدانی، ۸۲). نجاح لشکر انبوهی به نبرد صلیحی فرستاد، ولی برتری از آن صلیحی بود و سرانجام در اواخر ۴۴۴ ق صلیحی در شهر عس با ابوالفتح و گروهی از یارانش درآویخت. ابوالفتح و همراهانش در این نبرد به قتل رسیدند و در محلی در نجدالجاح نزدیک رداع به خاک سپرده شدند (زباره، همانجا؛ برای تاریخهای دیگر در مورد سال کشته شدن وی، نک: محلی، ۱۰۴/۲؛ زباره، اتحاف، ۵۱؛ نیز نک: شیبانی، همانجا). بعدها فرزندش محمد بن ناصر جنازه پدر را به ردمان از شهرهای عس منتقل کرد و گویند سر ابوالفتح را به صنعا بردند و جسدش را در افیق از شهرهای عس به خاک سپردند (همدانی، ۸۲، ۸۳؛ یحیی، ۲۵۰/۱؛ زباره، ائمة، ۹۳/۱؛ محلی، همانجا). در سده ۱۱ ق بر مقبره وی بنایی ساختند که به «قاع دیلمی» مشهور شد. از نسل وی علمای بزرگی در شهر دمار و غیر آن برخاستند که به بنودیل می‌مشهور بودند (زباره، همانجا؛ EI<sup>2</sup>, S). آثار: ابوالفتح تألیفاتی داشته که مهم‌ترین آنها، تفسیری بر قرآن مجید در ۴ جزء بوده است که گویند حاوی دقایق و غرایبی در علوم مختلف بوده است (محلی، ۹۹/۲؛ زرور، ۱۴۱). نسخه‌ای از این تفسیر با عنوان البرهان فی تفسیر القرآن در کتابخانه صنعا موجود است (صنعا، ۱۰۴/۱) و نیز یک برگ با عنوان «تفسیر القرآن الکریم» در مجموعه‌ای در کتابخانه برلین نگهداری می‌شود (آلوارت، ۴۹۵۰). شایان ذکر است که زرور ذیل عنوان التفسیر الکبیر، به شرحی درباره تفسیر او پرداخته است و علاوه بر اینکه بخشی از تفسیر سوره مجراج را از این کتاب نقل کرده، اختتامیه نسخه را نیز آورده است (ص ۱۴۱-۱۴۳)، اما در پاورقی و مآخذ کتابش نام نسخه را البرهان ذکر کرده است و از ظاهر امر چنین برمی‌آید که التفسیر الکبیر چیزی جز البرهان نیست.

از دیگر آثار اوست: الرسالة المبهجة فی الرد علی الفرقه الضالة المجلجلة (یعنی مطرّفیه)، که نسخه‌ای از آن در کتابخانه برلین (آلوارت، همانجا) موجود است؛ مسائل قاسم بن العباس، که پاسخ ابوالفتح به سؤالات فقهی و کلامی است و نسخه‌ای از آن در موزه بریتانیا وجود دارد (ریو، ۷۹۶-۷۹۷). نیز محلی (۱۰۰/۲-۱۰۴)، متن کامل دعوت نامه ابوالفتح را که در آن مردم یمن را به قیام فراخوانده است، در الحدائق الوردیه آورده است.

مآخذ: حداد، محمد یحیی، تاریخ الیمن السیاسی، یمن، ۱۳۹۶ ق/۱۹۷۶ م؛ زباره، محمد ابن محمد، اتحاف المشرّدين، صنعا، ۱۳۴۲ ق؛ همو، ائمة الیمن، تنز، ۱۳۷۲ ق/

ابن قاسم عیانی را که رهبری زیدیان را در آنجا بر عهده داشت، به دست آورد (همانجا). ابوالفتح دو فرزند قاسم بن حسین عیانی را بر آن شهر گذاشت و سعید بن یزید از مردم صحرای صنعا را به قضا منصوب کرد (یحیی، شیبانی، زباره، همانجاها). سپس خود به ذئیین بازگشت و تا صفر سال بعد در آنجا ماند. در ۴۳۸ ق از ذئیین به حدان (در پایین وادی‌السر از بلاد بنی حشیش) و از آنجا به علب (جنوب شهر صنعا) رفت و دژ علب را بنا کرد و در آنجا استقرار یافت و قدرت وی رو به فزونی گذاشت. از سوی دیگر با ارسال دعوت نامه‌ای به رؤسای قبایل عس، ۱۰۰ سوار از جانب آنان به خدمت او در آمده، با وی بیعت کردند (یحیی، ۲۴۶/۱-۲۴۷؛ زباره، همانجا).

شایان ذکر است که در سده ۴ ق صنعا و توابع آن شاهد درگیریهای پی در پی قبایل مختلف آن سامان بود. آل ضحاک با رهبری محمد بن قیس بن ضحاک، آل حاشد با ریاست ابن ابی حاشد و قبیله خولان با فرماندهی ابن ابی الفتوح، هر کدام در صدد دست یافتن به حکومت صنعا بودند. در این میان نباید وجود جعفر بن قاسم عیانی رهبر زیدیان آنجا را، نادیده گرفت (نک: حداد، ۱۸۲). شاید به همین علت ابوالفتح با جعفر بن قاسم طرح دوستی ریخت و او را به امیر الامرائی خود برگزید و یک چهارم مالیات را به وی واگذار کرد (یحیی، زباره، همانجاها). اگرچه این دوستی دیری نپایید و به سرعت روابط این دو به تیرگی گرایید. شاید بتوان ریشه این اختلاف را در همان مناقشات قبیله‌ای و حضور مدعی جدیدی چون ابوالفتح در صحنه سیاست صنعا جست‌وجو کرد. به هر صورت، جعفر بن قاسم همراه با ابن ابی حاشد از صنعا خارج شد و در مقابل ابوالفتح قراز گرفت. ابوالفتح نیز که احتمالاً در مقر خود در علب بود، به خرابی خانه‌های بنی حارث و بنی مروان فرمان داد. ابن ابی الفتوح و ابن ابی حاشد از این عمل ابوالفتح خشمگین شدند و به صنعا رفتند و والیان و کارگزاران ابوالفتح را از مناصب خود خلع کردند و یاران وی را از جامع شهر بیرون راندند و نام ابوالفتح را از خطبه انداختند (شیبانی، ۱۳؛ یحیی، زباره، همانجاها). در پی شورش این دو، ابوالفتح از علب خارج شده، به الجوف و سپس به البون و عس بازگشت. جعفر بن قاسم به تعقیب وی پرداخت و نبردهای بسیاری بین این دو بر سر تصرف استحکامات نظامی در اثافت و عجیب در گرفت (یحیی، همانجا؛ زباره، ائمة، ۹۲/۱).

در ۴۳۹ ق قدرت ابوالفتح با ظهور علی بن محمد صلیحی بنیان‌گذار حکومت باطنیه صلیحیون و اشغال جبل مسار توسط او رو به زوال گذاشت و با قدرت روزافزون صلیحی مزدم از یاری کردن ابوالفتح روی گردانند و نزدیکانش هم به وی پشت کردند. او از بیم صلیحی از شهری به شهری می‌رفت و بین شهرهای بنی خولان و عس و ذئیین در گریز بود (یحیی، ۲۴۸/۱-۲۵۰؛ زباره، همان، ۹۳/۱). تا سرانجام صلیحی بر صنعا و سپس بر سراسر یمن چیرگی یافت (همان، ۹۲/۱-۹۳؛ یحیی، ۲۴۹/۱). شاید بتوان یکی از عوامل پیروزی

۱۹۵۲م: زوزور، عدنان، الحاکم الجشمی ومنهجه فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسة الرسالة؛ شبانی، عبدالرحمن بن علی، قرۃ العیون فی اخبار الیمین الیمین، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز: صنعاء، خطی؛ عرشی، حسین بن احمد، بلوغ المرام فی شرح مسک الختام، به کوشش انستاس ماری کرملی، بیروت، ۱۹۳۹م؛ محلی، حمید بن احمد، الحقائق الوردیة، بیروت، دار اسامه؛ همدانی، حسین بن فیض الله، الصلیحون والحركة الفاطمیة فی الیمین، قاهره، مکتبه مصر؛ یحیی بن حسین، غایة الامانی فی اخبار القطر الیمانی، به کوشش سعید عبدالفتاح عاشور و محمد مصطفی زبیده، قاهره، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸م؛ نیز:

Ahlwardt; EF; S; Rieu, Ch., Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum, London, 1894.  
سین محقق

**أبو الفتح گیلانی**، مسیح الدین فرزند عبدالرزاق (۹۵۴ - ۲۷ رمضان ۹۹۷ ق/ ۱۵۴۷ - ۳۰ ژوئیه ۱۵۸۹ م)، پزشک و ادیب ایرانی که پس از سفر به هند، به دربار جلال الدین اکبر، پادشاه گورکانی هند راه یافت و به مقام صدارت و امینی چند صوبه هند رسید. آگاهی ما درباره زندگی وی پیش از سفر به هند، منحصر به گزارش عبدالباقی نهاوندی، مورخ معاصر اوست. درباره زندگی ابوالفتح در شبه قاره هند، افزون بر آگاهیهای عمده ای که از نامه های خود او به دست می آید، گزارشهای بسیاری از ابوالفضل علّامی، بدائونی و عبدالباقی نهاوندی در دست است. در میان نوشته های معاصران او، گزارش بدائونی تاحدی نادرست، مغرضانه و مغایر با دیگر گزارشها به نظر می رسد. پدر ابوالفتح، مولانا عبدالرزاق گیلانی، از دانشمندان بنام گیلان بود و مدت ها صدارت خان احمد کارکیا، حاکم بخش بزرگی از گیلان (بیه پیش) را به عهده داشت (فومنی، ۴۸؛ قاضی احمد، ۴۶۹/۱، ۴۷۰، ۴۷۷)، اما پس از فتح گیلان به دست شاه طهماسب صفوی، دستگیر و به بند کشیده شد و پس از چندی در زندان درگذشت (فومنی، همانجا؛ قاضی احمد، ۴۷۷/۱؛ ابوالفضل، اکبرنامه، ۱۴۴/۳).

چنانکه از نامه های ابوالفتح (ص ۱۰۱، ۱۲۹، ۱۳۸) برمی آید، وی در ۹۵۴ ق در لاهیجان زاده شد. به گفته نهاوندی (۸۴۶/۳)، او به همراه دو برادر کهنتر خود، حکیم نجیب الدین همام و نورالدین محمد قراری، پس از فتح گیلان و «بی شفقته پادشاه ایران» از گیلان به اردبیل رفتند و در مدرسه ای در جوار مزار شیخ صفی الدین اردبیلی به کسب علوم دینی همت گماشتند، اما پس از چندی در هیأت بازرگانان، درحالی که برجان خود بیم داشتند، روانه هندوستان شدند. در این میان احتمالاً مدتی را با توصیه و معرفی خواجه حسین ثنائی شاعر در ملازمت ابراهیم میرزا صفوی (ه م) در مشهد گذراندند (صفا، ۸۲۵/۲). ۳ برادر در ۹۸۳ ق/ ۱۵۷۵ م به خدمت اکبر شاه رسیدند و به دربار وی راه یافتند و اکبر شاه به گرمی از آنان استقبال کرد. در این میان ابوالفتح، برادر مهتر، به سبب شایستگی علمی و آشنایی بیشتر با آداب دربار، نسبت به دیگر برادران منزلت بیشتر یافت (ابوالفضل، همانجا؛ شاه نوازخان، ۵۵۸/۱؛ قس: بدائونی، ۲۱۱/۲). پس از ۴ سال، اکبر شاه به دنبال برگزیدن مظفرخان به صوبه داری بنگاله، ابوالفتح را نیز به صدارت و امینی وی منصوب کرد

(ابوالفضل، همان، ۲۶۵/۳ - ۲۶۶؛ قس: بدائونی، ۲۶۷/۲؛ نهاوندی، ۸۶۲/۱). سال بعد هنگامی که قبیله قاقشال به سبب سخت گیری مظفرخان بر وی شوریدند، ابوالفتح برای یاری مظفرخان به میدان نبرد شتافت، اما پیش از آغاز درگیری بین سپاهیان مظفرخان و قاقشالها، اکبر شاه با فرستادن فرمانی، مظفرخان را سخت نکوهش کرد و از وی خواست تا از قاقشالها دلجویی کند. این دستور، آرامشی ناپایدار در بنگاله در پی داشت (بدائونی، ۲۸۰/۲ - ۲۸۱؛ نهاوندی، ۸۶۹/۱ - ۸۷۰).

پس از چندی چنانکه ابوالفتح پیش بینی کرده بود (نک: ص ۱۰)، به سبب کشته شدن یکی از سران قاقشالها و همبستگی آنان با معصوم خان کابلی - که در صوبه بهار سر به شورش برداشته بود - نبرد آغاز شد. در اثر تعلل مظفرخان سپاه وی پراکنده شدند. شورشیان نخست شهر را گرفتند و ابوالفتح و چند تن دیگر از سران سپاه را دستگیر کردند و مظفرخان را به قتل رساندند. ابوالفتح پس از چندی از بند گریخت و نزد اکبر شاه شتافت (نک: ابوالفضل، اکبرنامه، ۳۰۲/۳ - ۳۰۴، ۳۰۹؛ شاه نوازخان، همانجا؛ قس: بدائونی، ۲۸۱/۲ - ۲۸۲؛ نهاوندی، ۸۷۰/۱ - ۸۷۱). پس از این رویداد، ابوالفتح پیش از پیش نزد اکبر شاه تقرب یافت (نک: ابوالفتح، ۱۸، ۳۳، ۳۹؛ شاه نوازخان، ۵۵۸/۱ - ۵۵۹)، تا آنجا که به صدارت پایتخت رسید (بدائونی، ۲۹۶/۲). ابوالفتح در نامه هایش به این مقام و نیز حوزه اختیارات خویش چون صوبه های سرهند، دهلی، آگره و گجرات اشاره کرده است (ص ۳۹، ۵۲؛ قس: ابوالفضل، همان، ۳۷۲/۳).

در صفر ۹۹۴ زین خان کولکناش (کوکه) که برای رویارویی با افغانان به نزدیک کابل رفته بود، از پایتخت نیروی کمکی خواست. اکبر شاه نخست راجه بیربر (بیربل) و سپس ابوالفتح را با سپاهیان به آنجا روانه کرد (همان، ۴۷۸/۳، ۴۸۲؛ بیات، ۳۶۵؛ بدائونی، ۳۴۹/۲ - ۳۵۰؛ فرشته، ۲۶۶/۱؛ نهاوندی، ۹۱۰/۱). پس از رسیدن نیروهای کمکی بین راجه بیربر، زین خان و ابوالفتح بر سر فرماندهی کل سپاه اختلاف افتاد. سرانجام ابوالفتح با گفت و گوی بسیار فرماندهی مقدمه سپاه را به دست گرفت. با آنکه نخست هندیان پیروزیهایی به دست آوردند، اما بی انضباطی نیروهای تحت فرماندهی ابوالفتح، نظم سپاه را درهم ریخت و افغانان با بهره گیری از این بی نظمی بر آنان هجوم آوردند و تنها پایمردی زین خان از شکست هندیان جلوگیری کرد (نک: ابوالفضل، همان، ۴۸۲/۳ - ۴۸۴). پس از چندی راجه بیربر بر آن شد تا از تنگه ای که پیش روی آنان بود، بگذرد. این حرکت نابهنگام و خودسرانه سبب هرج و مرج در سپاه شد. افغانان نیز با استفاده از تنگی راه بر آنان تاختند و بیربر و بسیاری دیگر را کشتند. در ۵ ربیع الاول، ابوالفتح و زین خان خود را به دژی در بنارس رساندند (همان، ۴۸۴/۳ - ۴۸۵؛ بدائونی، ۳۵۰/۲؛ قس: فرشته، همانجا). پس از این رویداد اکبر شاه از شدت خشم تا مدتی این دو را نمی پذیرفت (نهاوندی، ۹۱۰/۱؛ شاه نوازخان، ۵۵۹/۱).

خدمت جهانگیر درآمدند، توسط ابوالفتح به دربار راه یافته بودند (نهادنی، همانجا). افزون بر این به گفتهٔ بدائونی (۳۱۸/۲ - ۳۱۹)، نگارش تاریخ‌اللفی که نخست قرار بود توسط ۷ تن از درباریان (از جمله بدائونی و حکیم همام) نوشته شود، به سفارش ابوالفتح برعهدهٔ ملا احمد تنوی گذاشته شد.

**ابوالفتح و ادبیات فارسی:** اگر چه ابوالفتح خود سخنور چیره‌دستی بود، اما بیشتر به جهت حمایت بی‌دریغ از شعرا، ادبا و دانشمندان زمان خود شهرت یافته است. یکی از مهم‌ترین انگیزه‌های مهاجرت شعرای ایرانی به هند، حمایت ابوالفتح از آنان بوده است. سخنوران بنامی مانند عرفی شیرازی، خواجه حسین ثنائی (که در مشهد از ابوالفتح حمایت کرده بود)، حیاتی گیلانی، قاضی نورالله شوشتری و بسیاری دیگر از بزرگان و دانشمندان آن دوره، پس از رسیدن به هند، به کمک ابوالفتح به خدمت اکبر شاه درآمدند. یا به مناصب دولتی دست یافتند (بدائونی، ۱۳۷/۳، ۱۶۷، ۲۱۹، ۲۸۵؛ نهادنی، ۲۹۵/۳ - ۷۳۸، ۸۴۸، ۷۴۰). به همین دلیل شاعران بسیاری وی را ستوده‌اند و شاعری مانند عرفی در قصائد خویش او را حتی بیش از اکبر مورد ستایش قرار داده است (عرفی، ۱۸-۱۴، ۱۹-۳۰، ۸۲-۸۶). جم: نهادنی، ۲۹۵/۳؛ نیز نک: شبلی، ۶۸/۳). ابوالفتح در عین حال که خود شعر می‌سرود، سروده‌های دیگران را نیز نقد می‌کرد. عرفی، فیضی، حیاتی گیلانی و جز آنان از مصاحبت وی استفادهٔ ادبی بسیار بردند (همو، ۶۸/۳، ۱۱۸/۴؛ ابوالفتح، ۵۳، ۵۸-۶۰، ۱۲۷). خود عرفی نیز در یکی از قصایدش تلویحاً به این نکته اشاره کرده است (ص ۱۰۱ - ۱۰۲). به گفتهٔ نهادنی، به اشاره و راهنمایی ابوالفتح، شاعران آن دوره و از جمله عرفی و فیضی، به نوآوری‌هایی در شعر دست زدند (۸۴۸/۳). افزون بر سرودن شعر، ابوالفتح در نشر نیز چیره‌دست بود و نامه‌های (رقعات) او را به شیوایی ستوده‌اند (صفا، ۱۵۹۶/۳).

**جایگاه علمی ابوالفتح:** ابوالفتح از نظر علمی نیز در هند شهرت فراوانی یافت. در زمان اکبر شاه، تنباکو نخستین بار به هند رسید و به دربار وی راه یافت. ابوالفتح که این ماده را نمی‌شناخت، نخست شاه را به شدت از کشیدن آن منع کرد. اکبر شاه نیز اگرچه به اطرافیان خویش اجازهٔ کشیدن تنباکو را داد، ولی خود به احترام ابوالفتح از کشیدن آن اجتناب کرد، اما از او خواست تا دربارهٔ این ماده تحقیق کند. ابوالفتح پس از آزمایش آن را زیان‌آور و مسموم‌کننده تشخیص داد، اما پس از چندی دود تنباکو را جهت خنک کردن و کاهش زیان آن از ظرف آبی گذراند و بدین‌گونه قلیان را اختراع کرد (الگود، ۴۱؛ فروحی، ۲۸۹/۲ - ۲۹۰). از سوی دیگر کمال‌الدین، پزشک ایرانی تأکید کرده است که تنباکو نخستین بار در ۱۰۱۴ ق/ ۱۶۰۵ م، پس از مرگ ابوالفتح، به هند رسیده است (الگود، همانجا)؛ اما سیدحسین نصر حتی رساله‌ای - که نام آن را ذکر نکرده - دربارهٔ قلیان و تنباکو به ابوالفتح نسبت داده است که به گفتهٔ او منشأ اقسام قلیان‌هایی است

ابوالفتح در ۹۹۷ ق در رکاب اکبر به جنگ با افغانان رفت. وی در این سفر به همراه دو تن دیگر مسئول انتظام اردو بود (ابوالفضل، همان، ۵۴۲/۳). اما چندی بعد در پی یک بیماری درگذشت (همان، ۵۶۰/۳؛ بدائونی، ۳۷۱/۲؛ بیات، ۳۷۱). فیضی، سخن سرای بنام هند و دوست ابوالفتح، در رثای وی مرثیه‌ای سرود (ص ۶۶ - ۷۳؛ ابوالفضل، همان، ۵۶۰/۳ - ۵۶۴). به دستور اکبر، پیکر ابوالفتح به حسن ابدال در ۳۵ کیلومتری راولپندی انتقال یافت و در مقبره‌ای که خواجه شمس‌الدین خوافی برای خود ساخته بود، به خاک سپرده شد. گنبد و صحن این مقبره هنوز برجاست (همان، ۵۶۰/۳؛ بدائونی، همانجا؛ نهادنی، ۹۱۹/۱، ۸۴۹/۳؛ شاه نوازخان، همانجا؛ تسیحی، ۱۳۵ - ۱۳۶). افزون بر این، بنایی در شهر قنچبور سیکری با نام «پاتیش‌خانه» که به ابوالفتح و برادران وی منسوب است، بر جای مانده است (رضوی، ۲۱).

ابوالفتح چند فرزند داشت که یکی از آنان به نام فتح‌الله مانند پدر پزشکی آموخت و در این کار بسیار پیشرفت کرد (ابوالفتح، ۱۱۸؛ شاه نوازخان، ۵۶۱/۱؛ قس: واسطی، ۴۱). فتح‌الله در زمان جهانگیر شاه (جانشین اکبر شاه) نیز به دربار راه داشت، اما به سبب همکاری با یکی از فرزندان جهانگیر در توطئه‌ای برضد وی، دستگیر و کور شد (نک: جهانگیر، ۷۱؛ قس: کامگار، ۱۰۵ - ۱۰۶؛ شاه نوازخان، ۵۶۱/۱ - ۵۶۲).

ابوالفتح ۳ برادر داشت. برادر بزرگ‌تر، لطف‌الله به دعوت ابوالفتح به هند آمد، اما پس از چندی درگذشت (ابوالفتح، ۵ - ۳، ۱۱، ۲۶، ۴۴ - ۴۵؛ شاه نوازخان، ۵۶۱/۱). برادر کهر، همام (همایون قلی) در دربار اکبر ارج و منزلتی بسیار داشت و سفیر وی در توران (ماوراءالنهر) بود. وی در ۱۰۰۴ ق درگذشت و در حسن ابدال، در کنار برادر به خاک سپرده شد (نک: ابوالفضل، اکبرنامه، ۳۷۲/۳، ۴۰۵، ۴۹۶، ۵۰۰، ۵۶۶، ۶۹۶؛ بدائونی، ۱۶۸/۳؛ شاه نوازخان، ۵۶۳/۱ - ۵۶۵). کوچک‌ترین برادر که نورالدین محمد نام داشت، شاعر و خوشنویس بود و در شعر قرار می‌تخلص می‌کرد. وی در ۹۸۸ ق درگذشت (ابوالفتح، ۱۱، ۳۷؛ بدائونی، ۲۸۲/۲).

**جایگاه ابوالفتح در دربار اکبر:** منزلت ابوالفتح در دربار اکبر، به ویژه پس از رویداد بنگاله سخت افزایش یافت و افزون بر خدمات پیشین، برخی مشاغل دیوانی (مانند نوشتن و ثبت فرمانها، محاسبات دیوانی و امینی دیوان) برعهدهٔ او واگذار شد (ابوالفتح، ۱۸ - ۲۰، ۳۳، ۳۹، ۴۳، ۵۲، ۵۶، ۹۵). اگرچه بالاترین منصبی که وی به آن دست یافت (از نظر حقوق و مستمری)، منصب «هزاری» بود (نک: ابوالفضل، آئین اکبری، ۱۶۱/۱). اما از نظر اهمیت به گفتهٔ نهادنی، «به نوعی در مزاج آن پادشاه دخل کرده و نسبت به هم رسانیده بود که جعفر برمکی را با هارون الرشید به هم نرسیده بود» (۸۴۷/۳). اکبر حتی در بستر مرگ نیز از ابوالفتح به نیکی یاد کرد و از فقدان وی تأسف خورد (ابوالفضل، اکبرنامه، ۸۴۰/۳). بسیاری از درباریان اکبر که بعدها به

که اکنون در کشورهای اسلامی به کار می‌رود (ص 189). اکبرشاه به درخواست ابوالفتح بیمارستانهایی ساخت که بیشتر آنها در اکبرآباد بود (نک: ابوالفضل، اکبرنامه، ۳/۳۸۰؛ نیز نک: واسطی، ۱۴۰).

بدائونی در مواردی به ابوالفتح نسبت بی‌دینی یا تظاهر به دینداری داده است (۲۱۱/۲، ۳۰۴، ۱۶۷/۳) که درست نمی‌نماید؛ گزارشهایی مبنی بر پای‌بندی وی به احکام دین در دست است (بشیر حسین، ۹-۱۰؛ فروحی، ۲۸۷/۲). برخی وی را از شیعیان و در زمره سادات موسوی شمرده‌اند (مثلاً نک: حسین، ۵۸). با توجه به اینکه وی در گیلان که پایگاه علویان بوده، زاده شده است و نیز بیشتر افراد تحت حمایت وی چون قاضی نورالله شوشتری، ملا احمد تتوی و عرفی از شیعیان بنام بوده‌اند (نک: بدائونی، ۱۳۷/۳، ۱۶۸-۱۶۹؛ لودی، ۸۱)، احتمال تشیع وی بعید به نظر نمی‌رسد. شاید حمایت وی از شیعیان سبب شده است تا بدائونی که نسبت به مذهب شیعه سخت دشمنی می‌ورزید، وی را بی‌دین یا متظاهر بخواند.

ابوالفتح که گویا در پدر ورود به هند به امور دنیوی علاقه وافر نشان می‌داده، در اواخر زندگی از گذشته اظهار پشیمانی کرده است (نک: ابوالفتح، ۱۳۲-۱۳۴). همزمان با تحولات درونی، ابوالفتح به کتابهای اخلاقی چون اخلاق ناصری، احیاء علوم الدین و برخی از کتابهای صوفیه مانند مصنفات افضل الدین کاشانی (باباافضل) و نیز آثار و اشعار عرفانی روی آورده و ظاهراً از مطالعه کتابهای پزشکی دست کشیده بود (همو، ۱۰۱، ۱۲۳-۱۲۴، ۱۳۸، ۱۴۴، ۱۴۷-۱۴۸). در واقع ابوالفتح در دوره‌ای که سخنان صوفیه «به مذاق اهل روزگار ناگوار» بود، بیشتر اوقات خود را با مطالعه کتابهای صوفیه می‌گذرانید (همو، ۱۰۱؛ صفا، ۵/۲) (۸۴۵).

#### آثار:

الف- چاپی: رقعات. این کتاب گاهی چهارباغ نیز خوانده می‌شود (بشیر حسین، ۲۲؛ قس: صفا، ۵/۳) (۱۵۹۶). مجموعه‌ای است از نامه‌های وی به برادران و دوستانش که در سالهای ۹۸۴-۹۹۷ ق به فارسی نوشته شده است. این کتاب با مقدمه و تصحیح محمدبشیر حسین با عنوان رقعات حکیم ابوالفتح گیلانی در لاهور (۱۹۶۸ م) به چاپ رسیده است. وی در مقدمه آن- که به زبان اردو است- شرح حال مفصلی از ابوالفتح آورده، اما در تصحیح متن کتاب چنانکه سزاوار است، دقت بایسته به کار نبرده است. مصحح گاه در یافتن معادل میلادی تاریخ نامه‌ها نیز- که ابوالفتح آنها را با قید روزهای هفته و نام ماه ثبت کرده- دچار خطا شده است (نک: ابوالفتح، ۲۳-۴۳؛ نامه‌های ۸-۱۵). چنانکه گفته شد، ابوالفتح یکی از مروجان ساده‌گویی و ترک تکلف در شعر فارسی بوده است. شیوه سخن خود وی نیز در رقعات از نمونه‌های نثر روان فارسی آن روزگار است. به همین جهت این نامه‌ها، از جمله سرمشقهای نامه‌نگاری فارسی آن دوره بوده است (صفا، همانجا). ابوالفتح در نامه‌های خود آیات، احادیث نبوی، ادعیه و مثل‌های عربی بسیاری آورده و از اشعار

سخنوران و شعرای بنام بهره فراوان برده است (نک: ابوالفتح، ۶۲، ۸۸-۸۹، ۹۳-۹۴، ۱۶۶، جم). وی در این نامه‌ها به برخی رویدادهای روزگار خویش در هند که خود نیز سهمی در آنها داشته، اشاره کرده است. مثلاً از اشارات وی به رویداد بنگاله (ص ۱۰) یا تعیین صدر برای صوبه‌های گوناگون هند (ص ۵۲)، نکات مهمی به دست می‌آید. افزون بر این، وی در این نامه‌ها به بسیاری از مکانهای جغرافیایی و تقسیمات کشوری هند در آن روزگار اشاره کرده است (نک: ص ۱۶۷-۱۶۸؛ بشیر حسین، ۳۲-۳۳). امروزه این کتاب یکی از منابع پژوهشهای جغرافیایی و تاریخی هند به شمار می‌آید (مثلاً نک: رضوی، 4، 158).

ب- خطی: ۱. افادات، که مجموعه‌ای از نصایح و پندهای وی در موارد گوناگون است. نسخه‌ای از آن در کتابخانه شخصی اصغر مهدوی در تهران موجود است (نک: دانش پژوه، ۱۰۱؛ بشیر حسین، ۲۳). ۲. خواص اغذیه، رساله‌ای است به فارسی در ۵ فصل. نام مؤلف در متن رساله میرابوالفتح خان گیلانی آمده است. نسخه‌ای از این اثر در پاکستان موجود است (منزوی، ۱/۴۲۶). ۳. طب‌المجربات، رساله‌ای به فارسی که نسخه‌ای از آن در کتابخانه دانشگاه پنجاب لاهور است (نک: استوری، 249/II). ۴. مجربات، رساله‌ای است به فارسی و نسخه‌ای از آن در کتابخانه دانشگاه پنجاب نگهداری می‌شود و ممکن است با رساله طب ابوالفتح (نک: دنباله مقاله) یکی باشد (نک: منزوی، ۱/۶۱۶، ۷۱۷)؛ همچنین بعید نیست که این رساله (که بدون شماره است) همان نسخه طب‌المجربات باشد که استوری (همانجا) به آن اشاره کرده است. ۵. رساله‌ای با عنوان طب، که به فارسی است و ۴۹ باب دارد. در انتساب این اثر به ابوالفتح تردید وجود دارد. نسخه‌ای از این رساله در لاهور موجود است (منزوی، ۱/۶۱۶). ۶. فتاحی، شرح قانونچه، در طب. در حال حاضر از نسخ این شرح آگاهی در دست نیست (نک: بشیر حسین، ۲۲؛ فروحی، ۲/۲۹۲). ۷. قیاسیه، که شرح مفصلی بر اخلاق ناصری نصیرالدین طوسی بوده است. ابوالفتح در این کتاب یک‌یک مسائل اخلاق ناصری را شرح داده و برای آنها ادله عقلی و نقلی آورده است. از نسخ این کتاب نیز آگاهی در دست نیست (همانجا). احتمالاً ابوالفتح این کتاب را در اواخر عمر خود نوشته است. ۸. موجز کُمتی، رساله‌ای به فارسی است و در آن نام مؤلف، ابوالفتح خان آمده است. منزوی (۱/۷۵۲) احتمال داده است که این رساله از ابوالفتح گیلانی باشد. ربو (II/476) نام برخی از فصول این رساله را آورده، اما مؤلف را ناشناس خوانده است. نسخه‌ای از این رساله در کتابخانه مؤرخه ملی بریتانیا (همانجا) و نسخه‌ای دیگر در کراچی نگهداری می‌شود (منزوی، همانجا). میکروفیلم نسخه مؤرخه بریتانیا در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است (مرکزی، ۱/۵۹۱).

کتابی در فلسفه و تاریخ حکما با عنوان خلاصه الحیاء به وی منسوب است که از وی نیست (منزوی، ۱/۴۲۶).

و بیشتر نواحی ایران بود و تلاشهای نظام السلطنه حسین قلی خان مافی که پس از مرگ ناظم الملک به پیشکاری ابوالفتح میرزا منصوب شده بود، در بهبود زندگی قحط زدگان به جایی نرسید (نظام السلطنه، ۴۹/۱ - ۵۳). سرانجام در ۱۲۹۰ ق نظام السلطنه از مقام خود استعفا کرد (همو، ۵۹/۱ - ۶۲) و سیال بعد نیز به عزل ابوالفتح میرزا فرمان دادند و هنگامی که مسعود میرزا ظل السلطان به جای او به حکومت اصفهان فرستاده شد، شهر همچنان ویران بود و هزاران تن از مردم تلف شده بودند (ظل السلطان، ۲۱۰، ۲۳۲). حسام السلطنه که از ۱۲۹۳ - ۱۲۹۸ ق، حکومت کرمانشاهان و کردستان را بر عهده داشت (سنندجی، ۳۵۱ - ۳۶۰)، در ۱۲۹۴ ق ابوالفتح میرزا را به حکومت کردستان برگماشت (وقایع نگار، ۲۳۸). به گزارش اعتماد السلطنه، در ۱۲۹۷ ق شیخ عیدالله یاغی گرد در ساوجبلاغ مکری (مهاباد) و ارومیه سر به شورش برداشت، ابوالفتح میرزا کردستان را در برابر این شورش حفظ کرد. از این رو پس از سرکوب شیخ عیدالله، او نشان سرتیپی اول و لقب مؤیدالدوله گرفت (تاریخ، ۲۰۱۰/۳، ۲۰۲۲). در ۱۲۹۸ ق حسام السلطنه از مقام خود عزل شد، اما ابوالفتح میرزا تا اواخر این سال همچنان در حکومت کردستان باقی ماند (سنندجی، ۳۶۰ - ۳۷۰). او در ربیع الآخر ۱۲۹۹ به حکومت خسته منصوب شد (اعتماد السلطنه، همان، ۱۲۰/۲)، ولی دو سال بعد که زمینهای خالصه قزوین و خسته را به دیگری واگذار کردند، وی از مقام خود کناره گرفت (نظام السلطنه، ۳۵۸/۲ - ۳۵۹). در ۱۳۰۲ ق حکومت گیلان که در حوزه حکمرانی کامران میرزا بود، به ابوالفتح میرزا واگذار شد. گفته اند مداخله فراشان و افراد بدنام در اداره امور ولایت، موجبات ناخشنودی مردم را فراهم آورد (نکه: فخرایی، ۲۶ - ۲۷). فرمانی از ابوالفتح میرزا در تاریخ ۲۷ شعبان ۱۳۰۴ در دست است که به مردم ضیابر (مرکز روحانی محال گسکرات) دستور می دهد تا در احکام شرع از سید صالح مجتهد ضیابری پیروی کنند (گلشنی، ۷۱۹ - ۷۲۱). در جمادی الآخر ۱۳۰۵ هنگامی که ناصرالدین شاه تمام قلمرو حکومت ظل السلطان و کامران میرزا نایب السلطنه را از آنان گرفت، ابوالفتح میرزا نیز از حکومت گیلان عزل شد و به جای وی برادرش حسام السلطنه ابوالنصر میرزا منصوب گردید (اعتماد السلطنه، روزنامه، ۶۱۹ - ۶۲۰؛ بامداد، ۵۲/۱). اما ابوالفتح میرزا دوباره در ۱۳۰۸ ق، منصب حکمرانی گیلان یافت. در تابستان ۱۳۰۹ ق/۱۸۹۲ م به دنبال وبای هولناکی که در اکثر نقاط ایران شیوع پیدا کرده بود، ابوالفتح میرزا مردم گیلان را به حال خود گذاشت و به ییلاق رحمت آباد رفت و در غیاب او، میرزا علی خان وزیر به تنهایی دو ماه در گیلان حکومت کرد. لیاقت و کاردانی این وزیر در رفع تشویش و نگرانی مردم موجب شد تا دوره دوم حکومت ابوالفتح میرزا در گیلان با مشکلات کمتری روبه رو شود (رایینو، ۵۵۷ - ۵۵۸). او در رجب ۱۳۱۰ از گیلان به خراسان رفت و به جای فتحعلی خان صاحب دیوان شیرازی، به حکومت نشست و از ۱۳۱۱ تا

مآخذ: ابوالفتح گیلانی، رقعات، به کوشش محمد بشیر حسین، لاهور، ۱۹۶۸ م؛ ابوالفضل علّامی، آئین اکبری، لکهنو، ۱۸۹۳ م؛ همو، اکبرنامه، به کوشش عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۸۶ م؛ بدائونی، عبدالقادر بن ملوک شاه، منتخب التواریخ، به کوشش و بیام ناسولی و مولوی احمد علی، کلکته، ۱۸۲۹ م؛ بشیرحسین، محمد، مقدمه بر رقعات (نکه: همو، ابوالفتح گیلانی)؛ بیات، پایزید، تذکره همايون و اکبر، به کوشش محمدحسین هدایت، کلکته، ۱۳۶۰ ق/۱۹۴۱ م؛ تسیجی، محمدحسین، فارسی پاکستانی و مطالب پاکستان شناسی، اسلام آباد، ۱۳۹۷ ق/۱۹۷۷ م؛ جهانگیر گورکانی، محمد، جهانگیرنامه، به کوشش محمد هاشم، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ حسین، مرتضی، مطلع انوار، کراچی، ۱۳۰۰ ق؛ دانش پزوه، محمدتقی، فهرست نسخه های خطی کتابخانه خصوصی دکتر اصغر مهدوی، نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، نسخه های خطی، تهران، ۱۳۴۰ - ۱۳۴۱ ش؛ شمس، شاه نوازخان، مآثر الامراء، به کوشش عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۸۸ م؛ شبلی نعمانی، محمد، شعر العجم، ترجمه محمدتقی فخر داعی، تهران، ۱۳۳۴ ش؛ صفا، فیض الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۳ - ۱۳۷۰ ش؛ عرفی شیرازی، کلیات اشعار، به کوشش جواهری، تهران، کتابخانه ستانی، فرشته، محمدقاسم بن غلامعلی، تاریخ، لکهنو، ج سنگی؛ فروچی، علی، «پزشکان گیلانی دربار سلاطین مغولی هندوستان»، گیلان نامه، به کوشش، پ. جکتاجی، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ فومنی گیلانی، عبدالفتاح، تاریخ گیلان، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ فیضی، دیوان، به کوشش ای. دی. ارشد، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ قاضی احمد قمی، خلاصه التواریخ، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ کامگار حسینی، مآثر جهانگیری، به کوشش عذرا علوی، علیگر، ۱۹۷۸ م؛ لودی، شیر علی خان، تذکره مرآة الغیال، بمبئی، ج سنگی؛ مرکزی، میکرو فیلمها، مزوی، خطی مشترک؛ نهاوندی، عبدالباقی، مآثر رحیمی، به کوشش محمد هدایت حسین، کلکته، ۱۹۳۱ م؛ واسطی، نیز، تاریخ روابط پزشکی ایران و پاکستان، راولپنڈی، ۱۳۵۳ ش؛ نیز:

Elgood, Cyril, *Safavid Medical Practice*, London, 1970; Nasr, Hossein, *Islamic Science*, London, 1976; Rieu, Charles, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, London, 1966; Rizvi, Athar Abbas and V. J. A. Flynn, *Faithpur-Sikri*, Bombay, 1975; Storey, C. A., *Persian Literature*, London, 1971.

یونس کرمانی

### ابوالفتح محمود بن حسین، نکه: کشاجم.

ابوالفتح میرزا مؤیدالدوله (د ۱۳۳۰ ق/۱۹۱۲ م). از شاهزادگان قاجار که سالها بر ولایاتی چون خراسان، فارس، اصفهان و گیلان حکومت کرد. او پسر بزرگ سلطان مراد میرزا حسام السلطنه، عموی ناصرالدین شاه بود (نکه: اعتماد السلطنه، روزنامه، ۲۴۳). حسام السلطنه به سبب سرکوب فتنه سالار در خراسان (۱۲۶۶ ق/۱۸۵۰ م) و فتح هرات (۱۲۷۳ ق/۱۸۵۷ م)، در امارت و ولایت به حسن تدبیر شهرت یافته بود (همو، «المآثر»، ۶۹/۱، ۶۹ - ۷۰). ابوالفتح میرزا در ۱۲۸۶ ق با افسرالدوله، دختر ناصرالدین شاه، ازدواج کرد و نیز در همان سال کامران میرزا نایب السلطنه، پسر شاه، خواهر او را به زنی گرفت (نظام السلطنه، ۴۵/۱). بدین سان اعتبار و نفوذ ابوالفتح میرزا در دستگاه سلطنت و دولت فزونی یافت، چنانکه وی نخست در ۱۲۸۷ ق، به نیابت از سوی پدر و با پیشکاری میرزا محمد حسین استرابادی (ناظم الملک)، حاکم یزد شد (همانجا؛ بامداد، ۵۱/۱) و سال بعد، پدرش حکومت اصفهان را که در قلمرو حکمرانی او بود، با پرداخت ۲۰۰۰۰ تومان پیشکش به ناصرالدین شاه، برای ابوالفتح میرزا گرفت (نظام السلطنه، ۴۸/۱؛ بامداد، همانجا). حکومت ابوالفتح میرزا در اصفهان مقارن با قحط فراگیر در این شهر

۱۳۱۲ ق نیابت تولیت آستان قدس رضوی نیز با او بود (مؤمن، ۲۳۲). ابوالفتح میرزا در این دوره از حکومت خود در خراسان با کارهایی از قبیل احتکار گندم، وضع مالیات بر نانوایان شهر، حمایت نابجا از مقربان دستگاه حکومتی و کشتار مردم، خشم همگان و علمای دین را برانگیخت، چنانکه در حرم مطهر چند روز بسته شد و ائمه جماعات به مساجد نرفتند و حتی گفته‌اند، درحالی که قوچان دچار زلزله‌ای ویرانگر شده بود، ابوالفتح میرزا که به «سردار کل» نیز لقب یافته بود، به جای دلجویی از مردم، از هر خانه سالم، ۵ تومان برای تأمین مخارج سرکشی خود به این نواحی گرفت. در نتیجه این اقدامات والی، مردم سر به شورش برداشتند و سرانجام به عزل او فرمان داده شد. هر چند افسرالدوله بر آن شد تا با میانجیگری نزد شاه و بست نشینی در آستان قدس، از عزل شوهرش جلوگیری کند، اما کاری از پیش نبرد؛ با اینهمه در اول جمادی الآخر ۱۳۱۶ به امارت عراق، گلپایگان و خوانسار منصوب شد (اعتماد السلطنه، همان، ۱۰۵۸ - ۱۰۵۹؛ افضل الملک، ۲۸۵) و در ذی‌قعدة ۱۳۱۷ ولایت فارس یافت، اما بزرگان شیراز از همان آغاز با انتصاب او سخت مخالفت کردند و وی حدود یک سال بعد ناچار به تهران بازگشت (وقایع اتفاقیه، ۵۹۹، ۶۳۲؛ نظام السلطنه، ۳۱۰/۱).

ورود ابوالفتح میرزا به تهران همزمان با درگذشت ملکه ویکتوریا بود و او به عنوان نماینده ویژه دربار قاجار، برای عرض تسلیت و نیز شرکت در مراسم جلوس و تاجگذاری ادوارد هفتم، رهسپار لندن شد و به دریافت نشان نایل آمد. او در بازگشت به ایران، خود را به اردوی مظفرالدین شاه که از سفر فرنگ مراجعت می‌کرد، رساند و بین راه رشت و قزوین، در جادر اتاپیک امین سلطان منزل کرد (همو، ۳۰۶/۱؛ چرچیل، ۱۸۸). در ۱۳۲۱ ق/ ۱۹۰۳ م که مظفرالدین شاه به تشکیل مجلس عالی مشاوره فرمان داد، ابوالفتح میرزا نیز به عضویت آن درآمد (نظام السلطنه، ۶۴۴/۳؛ مغیث السلطنه، ۴۹). او در همان سال بار دیگر حکومت خراسان یافت؛ اما سال بعد به تهران احضار شد (چرچیل، همانجا). بعد از انقلاب مشروطیت، ابوالفتح میرزا در اوایل ۱۳۲۵ ق/ ۱۹۰۷ م به حکومت فارس رفت، اما اعتراض مردم شیراز موجب شد که وی در همان سال به تهران بازگردد (مغیث السلطنه، ۱۷۹؛ یامداد، ۵۳/۱). وی در دوران استبداد صغیر (۲۳ جمادی الاول ۱۳۲۶ - ۲۶ جمادی الآخر ۱۳۲۷) مدتی حاکم تهران بود (چرچیل، همانجا) و به دستور محمدعلی شاه، آزادی خواهان را محاکمه می‌کرد (فخرایی، ۲۷). ابوالفتح میرزا پس از فوت، در قم در مقبره محمدشاه به خاک سپرده شد (یامداد، همانجا).

مأخذ: اعتماد السلطنه، محمدحسن خان، تاریخ منتظم ناصری، به کوشش محمد اسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ همو، روزنامه خاطرات، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ همو، «المآثر و الآثار»، چهل سال تاریخ ایران، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ افضل الملک، میرزا غلامحسین خان، افضل التواریخ، به کوشش منصوره اتحادیه و سیروس سعدوندیان، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ یامداد، مهدی، شرح حال رجال ایران،

تهران، ۱۳۴۷ ش؛ چرچیل، جورج، فرهنگ رجال قاجار، ترجمه و تألیف غلامحسین میرزا صالح، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ رابینو، ه. ل.، ولایات دارالمرز ایران، کیلان، ترجمه جعفر خمایی‌زاده، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ سندجی، میرزا شکرالله، تحفه ناصری، به کوشش حشمت‌الله طیبی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ ظل السلطان، مسعود میرزا، تاریخ مسعودی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ فخرایی، ابراهیم، کیلان در جنبش مشروطیت، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ گلشنی، عبدالکریم، «سید عبدالوهاب مجتهد کیلانی و تبارش»، یادگار نامه ابراهیم فخرایی، به کوشش رضا رضازاده لنگرودی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ مغیث السلطنه، یوسف، نامه‌ها، به کوشش معصومه مافی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ مؤمن، علی، راهنما یا تاریخ و توصیف دربار ولایت‌مدار رضوی (ع)، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ نظام السلطنه مافی، حسین قلی، خاطرات و اسناد، به کوشش معصومه مافی و دیگران، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ وقایع اتفاقیه، به کوشش علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ وقایع نگار کردستانی، علی اکبر، حقیقه ناصریه در جغرافیا و تاریخ کردستان، به کوشش محمد رؤف توکلی، تهران، ۱۳۶۴ ش. عبدالکریم گلشنی

**ابوالفتح رازی**، جمال الدین حسین بن علی بن محمد بن احمد خزاعی (ح ۴۸۰ - پس از ۵۵۲ ق/ ۱۰۸۷ - ۱۱۵۷ م)، عالم و مفسر نامدار امامی و مؤلف تفسیر روض الجنان و روح الجنان.

خاندان او دانشمندان متعددی پرورده است و آفندی از آنان با عنوان سلسله‌ای معروف از علمای امامیه که هر یک تألیفات متعدد داشته‌اند، یاد کرده است (۱۵۸/۲). از آنجا که نسب ایشان به نافع بن بدیل بن زرقاء خزاعی می‌رسد، اصل تازی دارند (نک: ابوالفتح، ۲۴۵/۳، ۲۲۵/۱۰). روشن نیست که اجداد رازی چه زمانی به ایران آمدند، ولی مهاجرت آنان احتمالاً می‌بایست در سده‌های ۱ و ۲ ق/ ۷ و ۸ م صورت گرفته باشد. ایشان نخست در نیشابور مسکن گزیدند و جد دوم ابوالفتح، ابوبکر احمد بن حسین بن احمد بن نسبت نیشابوری خزاعی خوانده می‌شد (منتجب‌الدین، ۷). اقامت آنان در ری گویا در زمان همین ابوبکر احمد آغاز شد (نک: همانجا). وی شاگرد سید مرتضی، شیخ رضی و شیخ طوسی بود و از آثارش الا مالی در ۴ مجلد، عیون الاحادیث، الروضة در فقه، السنن، المفتاح در اصول و المناسک را بر شمرده‌اند (همو، ۷-۸). برادر این ابوبکر نیز در شمار عالمان بود و محسن نام داشت. منتجب‌الدین در احوال وی گفته که واعظ بوده و از آثارش الا مالی، السیر، اعجاز القرآن و کتاب بیان من کنت مولاه را بر شمرده است (ص ۱۵۶).

عموی پدر ابوالفتح، ابو محمد عبدالرحمن بن احمد، مفید نیشابوری از محدثان بلند پایه امامیه در عصر خود بوده و نزد اهل سنت نیز فردی شناخته شده است. وی از شاگردان سید مرتضی، شیخ طوسی، سلار دیلمی، ابن بزاج و کراجکی - از علما و دانشمندان نامدار امامیه - بوده و در حدیث تألیفاتی معتبر چون سیفینة النجاة، العلویات، الرضویات، الا مالی و عیون الاخبار داشته است (همو، ۱۰۸؛ قزوینی، ۶۱۸-۶۲۰). نیای ابوالفتح، ابوسعید محمد بن احمد که منتجب‌الدین از وی با عنوان «الشیخ المفید» نام برده است، محدثی چیره دست بوده و تألیفاتی داشته است، از این قرار: الروضة الزهراء فی مناقب فاطمة الزهراء (ع)، الفرق بین المقامین و تشبیه علی (ع) بذی القرنین، الاربعین عن الاربعین فی فضائل امیر المؤمنین (ع)، منی الطالب فی

روض الجنان و روح الاحباب را نزد خود وی خواند (منتجب الدین، ۴۸) و ابن شهر آشوب به کسب اجازه روایت تفسیر او، روض الجنان، نایل آمد (ابن شهر آشوب، مناقب، ۱۲/۱، نیز نک: معالم، ۱۴۱). از میان دیگر شاگردان و راویان او می توان اینان را نام برد: ابوطالب نصیرالدین عبدالله بن حمزة طوسی (کیزری، همانجا)، صفی الدین ابومحمد حسن بن ابی بکر بن سیار الجیروی (۹) (آقابزرگ، ۷۹)، عمادالدین ابوالفرج علی فرزند قطب الدین سعید بن هبة الله راوندی (صاحب معالم، ۳۵) و شریف شرفشاه بن محمد بن حسین بن زیارة افطسی (همو، ۴۷).

از فرزندان ابوالفتوح دو تن در شمار عالمان بودند: یکی صدرالدین علی که منتجب الدین (ص ۱۲۵) از وی با تعبیر «فقیه دین» یاد کرده و دیگری تاج الدین ابوجعفر محمد که همو (ص ۱۷۳) از او با عنوان «فاضل ورع» یاد کرده است. تاج الدین خود نزد پدر شاگردی کرده است (آقابزرگ، همانجا).

سال ۵۵۲ ق آخرین تاریخی است که درباره زندگی ابوالفتوح از آن آگاهی داریم و آن از متن اجازه ای به دست می آید که برای روایت روض الجنان به شاگرد خود داده بوده است (نک: افندی، ۱۵۷/۲). بنابر این، گزارش آزادانی اصفهانی (ص ۴۴۶) درباره تاریخ مرگ ابوالفتوح در ۵۴۰ ق نمی تواند درست باشد. محدث ارموی که این مطلب را نقل کرده (تعلیقات، ۱۵۷/۱-۱۶۱)، با توجه به اجازه یاد شده و شواهدی دیگر، این تاریخ را تصحیفی از ۵۵۴ ق می داند. با این حال از گزارش ابن حمزه مؤلف ایجاز المطالب که در زمان مرگ ابوالفتوح در ری بوده و سپس به مکه رفته بوده است، چنین برمی آید که شیخ در سالهای نزدیک به ۶۰۰ ق وفات یافته بوده است؛ زیرا ابن حمزه در بازگشت از مکه، به اصفهان رفته و این مسافرت پس از مرگ ابوالفتوح عجلی (هم شافعی (د ۶۰۰ ق) بوده است (نک: حدیقه، ۶۰۴)، ولی این گزارش (به این صورت مخصوص) نمی تواند از صحت برخوردار باشد، زیرا ابوالفتوح رازی به طور قطع در زمان تألیف کتاب نقض (میان سالهای ۵۵۶-۵۶۶ ق) در قید حیات نبوده است (نک: قزوینی رازی، ۲۶۳، ۲۸۰).

ابوالفتوح را به وصیت خودش در جوار مرقد امام زاده عبدالعظیم حسنی در ری مدفون کردند (حدیقه، همانجا؛ نیز نک: حمدالله، ۵۹) و اینکه شوشتری (۴۹۰/۱) مدفون او را در اصفهان دانسته، ناشی از خلطی است با ابوالفتوح عجلی که در میان مردم اصفهان دست کم از سده ۱۰ ق/۱۶ م سابقه داشته است (نک: حدیقه، همانجا).

تفسیر ابوالفتوح: روض الجنان و روح الجنان، معروف به تفسیر ابوالفتوح، تفسیر بزرگی از قرآن به زبان فارسی است. عنوان آن در معالم العلماء ابن شهر آشوب (همانجا)، به صورت روح الجنان و روض الجنان ضبط شده است، اما در مناقب همو (همانجا) و نیز الفهرست منتجب الدین (ص ۴۵) به همان صورت روض الجنان ...

ایمان ابی طالب، المولی، التفهیم فی بیان التقسیم، الرسالة الواضحة فی بطلان دعوی الناصبه و ما لا ید من معرفته (ابوالفتوح، ۳۷/۳؛ ابن شهر آشوب، معالم، ۱۱۶؛ منتجب الدین، ۱۵۷)، پدر ابوالفتوح نیز، اگر چه در الفهرست منتجب الدین به طور مستقل از او نام برده نشده است، لیکن از آنجا که ابوالفتوح از وی بهره علمی برده بوده، می توان گفت که از زمره علما و دانشمندان بوده است (نک: همو، ۸، ۱۱، جم: برای تبارنامه خاندان، نک: قزوینی، ۶۲۲).

از زندگی ابوالفتوح دانسته های اندکی برجاست. او احتمالاً در ری متولد شد و در همانجا پالید. از آنجا که محضر ابوعلی فرزند شیخ طوسی (زنده در ۵۱۱ ق، نک: ه، ابوعلی طوسی) را به احتمال قوی در نجف درک کرده بوده است (نک: ابن شهر آشوب، مناقب، ۱۱۷/۱-۱۲)، برمی آید که در حدود سال ۴۸۰ ق/۱۰۸۷ م زاده شده باشد. این نظر آنگاه قوت می گیرد که بدانیم وی شاگرد عموی پدرش، مفید ابومحمد عبدالرحمن بن احمد که نباید حداکثر سال ۵۰۰ ق را درک کرده باشد، نیز بوده است (منتجب الدین، ۱۰۸؛ نیز نک: شعرانی، ۶/۱-۷). از دیگر مشایخ وی باید از شیخ مفید عبدالجبار بن عبدالله بن علی مقری رازی (ابن شهر آشوب، همانجا)، عمادالدین ابو محمد حسن بن محمد قاضی استرآبادی (صاحب معالم، ۴۷) و ابوالحسن علی بن الناصر بن الرضا (رافعی، ۲۹۳/۲) نام برد. همچنین، اینکه ابوالفتوح در جایی از کتاب خود (۲۹۱/۹) زمخشری را «شیخ ما» می خواند، به نظر قزوینی (ص ۶۳۳) گویای آن است که رازی محضری را دریافته بوده است.

چنان پیداست که ابوالفتوح بیشتر به وعظ و خطابه می پرداخته و بدان تعلق خاطر داشته است (نک: منتجب الدین، ۴۵)، چندانکه این دلبستگی تأثیر آشکاری بر سبک تفسیری او نهاده است (نک: ادامه مقاله). بنا به گزارشی که ابوالفتوح خود در روح الاحباب آورده و از طریق افندی (۱۶۱/۲) به دست ما رسیده است، مجالس وعظ او، آنگاه که جوان بوده در خان علان ری - احتمالاً منسوب به علان کلینی - قبولی عظیم نزد مردمان داشته است، چنانکه برخی به وی رشک می بردند و به دلیل سعایت حاسدان نزد والی شهر، مدتی از وعظ محروم گردید.

ابوالفتوح در برخی از علوم متداول زمان خود استاد بود و تفسیر او بیانگر تبحر وی در نحو، قرانات، حدیث، فقه، اصول فقه و تاریخ است. منتجب الدین از وی با تعبیر «الامام السعید ترجمان کلام الله تعالی» یاد کرده (ص ۸) و گفته که او عالم، واعظ و مفسری ذین بوده است (ص ۴۵). کیزری نیز او را با عنوان «الشیخ الامام» خوانده است (۱۲۳۳/۳). همچنین بر روی نسخه ای از کتاب تفسیرش او را چنین خوانده اند: «الشیخ الاجل الاوحد الامام العالم الرئيس جمال الملة و الدین قطب الاسلام و المسلمین شرف الائمة فخر العلماء مفتی الطائفة سلطان المفسرین ترجمان کلام الله المبین» (نک: یاحقی، مقدمه، ۶۰/۱).

از شاگردان برجسته ابوالفتوح باید از منتجب الدین رازی و ابن شهر آشوب نام برد. منتجب الدین دو اثر استادش با عنوانهای

آمده است، حال آنکه در مقدمه کتاب اساساً به نام آن اشاره‌ای نشده است.

تاریخ تألیف به روشنی دانسته نیست. محمد قزوینی طی بحثی مفصل، آن را میان سالهای ۵۱۰-۵۵۶ ق تعیین می‌کند (نک: ص ۶۳۱-۶۳۸)، اما نفیسی (ص ۹۷۸-۹۷۹) در نقد نظر قزوینی، متن اجازه‌ای را مورد استناد قرار می‌دهد که ابوالفتوح در ذیقعدة ۵۴۷ برای روایت تفسیر خود به یکی از شاگردانش داده بوده است. به نظر نفیسی تألیف تفسیر در همان سال یا یکی دو سال پیش از آن به اتمام رسیده بوده است. در عین حال بر اساس جدیدترین پژوهشها، تألیف حداقل نیمی از بخش نخستین کتاب، حدود ۱۴ سال پیش از این تاریخ پایان یافته بوده است، زیرا به استناد خاتمه یکی از نسخه‌های جلد ۱۱ این تفسیر ۲۰ جلدی، کتابت نسخه اساس در صفر ۵۳۳ انجام گرفته بوده است (نک: یاحقی، مقدمه، ۶۰/۱-۶۱).

به هر تقدیر، اثر ابوالفتوح با اقبالی شایان روبه‌رو شد و رواجی گسترده یافت، چندانکه در زمان تألیف نقض به گفته قزوینی رازی: «نسختهای بی‌مروبی عدد است آن را در طوایف اسلام و ظاهر و باهر در بلاد عالم» و نیز «ائمه و علمای همه طوایف طالب و راغبند» آن را (ص ۲۱۲، ۲۸۰). ابوالفتوح در مقدمه کتاب (۳-۲/۱) پس از ذکر شروط تفسیر و مفسر قرآن چنین می‌گوید: «پس چون جماعتی از دوستان و بزرگان از امائل و اهل علم و تدین اقتراح کردند که در این باب جمعی باید گردن، چه اصحاب ما را تفسیری نیست مشتمل بر این انواع، واجب دیدم اجابت کردن ایشان و وعده دادن به دو تفسیر: یکی به پارسی و یکی به تازی؛ جز که پارسی مقدم شد بر تازی، برای آنکه طالبان این بیشتر بودند و فایده هر کسی بدو عام‌تر بود».

در اینجا ذکر این نکته ضروری است که منابع موجود از تألیف تفسیری به عربی از ابوالفتوح گزارشی به دست نمی‌دهند و دور می‌نماید که وی تفسیری نیز به عربی نوشته باشد. با اینهمه، اینکه آیا به واقع ابوالفتوح به تألیف تفسیری مشتمل بر آنچه خود وی در همین مقدمه بایسته هر تفسیری دانسته، توفیق یافته است یا نه، مطلبی است که نیاز به تحقیق بیشتر دارد. مسلم باید داشت که تفسیر وی از دیدگاه علمی به هیچ روی پرفایده‌تر از التبیان شیخ طوسی نیست و نمی‌توان ادعای وی را مبنی بر اینکه تفسیرش از نظر جامعیت در میان امامیه بی‌سابقه بوده است، پذیرفت.

گفتنی است که ابوالفتوح در تفسیر خود از التبیان شیخ طوسی بهره برده و ظاهراً از کار عالم امامی معاصرش که در همان ایام به تألیف تفسیری عربی اشتغال داشته، یعنی ابوعلی فضل بن حسن طبرسی صاحب مجمع البیان بی‌اطلاع بوده است (نک: یاحقی، همان، ۶۳). در واقع باید گفت که امامیه تا پیش از عصر سید رضی و شیخ طوسی، بیشتر به تألیف تفاسیر روایی علاقه‌مند بودند، تا تفاسیری مشتمل بر بحث و نظر درباره آیات قرآن، و در واقع سید رضی در حقائق التأویل و نیز شیخ طوسی در التبیان به صورت جدیدی به تفسیر قرآن روی آوردند؛ به

ویژه طوسی که در واقع با روش خود، مباحث ادبی و نقلی را در کنار مطالب نظری و عقلی به رشته تحریر درآورد و از آن در خدمت تفسیر قرآن بهره برد.

پس از این دوره تفسیرهای ابوالفتوح و طبرسی در دنباله تفسیر طوسی تألیف شد، ولی یک تفاوت اساسی میان این دو - که متعلق به یک دوره‌اند - با تفسیر طوسی وجود دارد و آن اینکه ابوالفتوح و طبرسی در تفسیرهایشان بیش از حد معمول - که حتی در التبیان طوسی نیز قابل ملاحظه است - تحت تأثیر تفاسیر اهل سنت واقع شده‌اند، به ویژه ابوالفتوح که می‌توان به یک معنی تفسیر وی را منعکس‌کننده آراء و نظریات علمای اهل سنت در باب تفسیر قرآن دانست. این مسأله تا بدانجاست که او بیش از آنکه اقوال و نظرهای امامان شیعه (ع) را در باب تفسیر که در بسیاری از مجامع روایی شیعه و نیز تفاسیری چون تفسیر علی بن ابراهیم قمی و تفسیر عیاشی نقل شده است، مورد توجه و استفاده قرار دهد، گفته‌های مفسرانی چون قتاده، سدی و کسانی چون آن دو را نقل کرده، توضیح می‌دهد. افزون بر این، در ذیل آیات مشتمل بر احکام فقهی، به نقل فتاوی فقیهان اهل سنت اصرار تمام دارد؛ با اینهمه، وی جابه‌جا اختلافات فقهی امامیه با آنان را یاد کرده است و این در حالی است که در مباحث کلامی نقطه نظرهای امامیه را مورد توجه قرار داده و از آن دفاع کرده است و در بسیاری مواقع در ذیل برخی آیات، به مناسبت، به ذکر فضایل اهل بیت (ع)، خصوصاً حضرت علی (ع) پرداخته است.

گفتنی است که مکدر موت (نک: ایرانیکا) تفسیر ابوالفتوح را از لحاظ بافت و محتوا دقیقاً شبیه التبیان شیخ طوسی می‌داند که پذیرفتنی نیست. در واقع، با آنکه ابوالفتوح، بی‌گمان به التبیان نظر داشته است، تفسیر او تنها در کلیات می‌تواند با تفسیر شیخ طوسی مشابهت داشته باشد. بنابراین، سرچشمه تأثیرپذیریهای ابوالفتوح را باید در میان دیگر تفاسیر جست‌وجو کرد. در حقیقت، آنچه درباره اسلوب تفسیر ابوالفتوح کمتر مورد توجه قرار گرفته، پیروی آن از سنت تفسیرنویسی فارسی است. بر خلاف نظر حقوقی (۲۱۰/۱) که دلیلی بر تأثیرپذیری ابوالفتوح از تفسیر طبری و ترجمه آن نمی‌یابد، اینک با یافته‌های یاحقی و ناصح، ویراستاران تازه‌ترین دوره چاپ تفسیر ابوالفتوح، مسلم شده است که طبری یکی از منابع عمده و طرف توجه وی بوده است (نیز نک: EI<sup>2</sup>). با آنکه ترجمه ابوالفتوح از آیات قرآنی، استقلال کافی دارد، اما در موارد متعدد با ترجمه آیات در ترجمه تفسیر طبری همانندی یا همخوانی نشان می‌دهد (نک: ناصح، ۳۰۳-۳۰۸، ۳۱۶). مشترکات در زمینه شواهد شعری نیز به حدی است که نمی‌توان ادعا کرد که ابوالفتوح عنایت خاصی از این جهت به طبری نداشته است (یاحقی، «طبری»، ۳۲۵). در مباحث لغوی و نحوی نیز این عنایت دیده می‌شود (همان، ۳۲۷-۳۲۹). حتی در مسائل فقهی با آنکه میان ابوالفتوح و طبری اختلاف مذهب وجود دارد، ابوالفتوح به نقل نظر طبری و نقد آن توجه خاصی نشان می‌دهد (همان، ۳۲۹-۳۳۱).



برخی کتابهای آن دوره گاه به گاه وجود دارد، ولی در تفسیر ابوالفتوح صفحه‌ای از آن خالی نیست (بهار، ۳۹۳/۲؛ قس: قزوینی، ۶۴۶). دیگر کاربرد صورتی از فعل جمع اول شخص همچون کردمانی (نک: همو، ۶۴۹) است که سابقه آن را هم می‌توان در کتب سده ۵ق باز یافت (نک: خانلری، ۱۵۷/۳-۱۵۸): اما این را که او از قیود و ظروف عربی مانند سوا، عند، اتما و اِتا به جای معادل فارسی آنها استفاده می‌کند (نک: قزوینی، ۶۴۸-۶۴۹؛ حقوقی، ۷۴/۱-۸۰)، باید ناشی از سبک واعظانه کلام او دانست. کاربرد ساختهای عامیانه و ازگانی همچون سنب (سم)، چفسان (چسبان)، آتش تاغ (داغ)، بیران (ویران)، دختره (دخترک)، کالزار (کارزار) و ... (نک: همو، ۸۶/۱-۱۳۴) ظاهراً گویای شفاهی بودن اصل برخی از بخشهای تفسیر در قالب مجلس‌گویی است. از خصوصیات دیگر نثر و بیان ابوالفتوح کاربرد مکرر افعالی است با افزونه «ها» در آغاز، مثل هازدن، هاشدن، هاگرفتن که جزو ویژگیهای لهجه‌ای ری، سمنان، دامغان و طبرستان بوده و هنوز در برخی از این نواحی باقی مانده است (همو، ۱۶۸/۱) و مؤید دیگری است بر آمیختگی زبان شیخ با زبان مردم و کاربردهای شفاهی ایشان. با آنکه تنه اصلی تفسیر را باید برگرفته از مجالس و امالی مؤلف دانست، اما در جای جای آن آثار بازنویسی دیده می‌شود و در چنین مواردی است که گاه زبان ابوالفتوح به صنایع ادبی، البته در حدی طبیعی و غیر متکلف و بیشتر در حوزه سجع و جناس آراسته می‌شود (نک: همو، ۱۴۲/۱-۱۴۴).

نخستین بار ملک الشعرا صبوری به یاری ملا داوود ملاباشی و به فرمان شاهزاده محمدتقی میرزاکن‌الدوله به تصحیح تفسیر ابوالفتوح مشغول شد، اما آن را ادامه نداد و دنباله کار را ملا داوود گرفت (بهار، ۳۹۱/۲-۳۹۲، حاشیه: محدث، تعلیقات، ۱۶۳/۱-۱۶۴) و به این ترتیب دو مجلد از تفسیر در عهد مظفرالدین شاه در ۱۳۲۳ق منتشر شد. چاپ دنباله آن سالها به تعویق افتاد تا آنکه به دستور علی‌اصغر حکمت و با همت نصرالله تقوی با انتشار ۳ جلد دیگر آن در سالهای ۱۳۱۳ تا ۱۳۱۵ ش، چاپ آن با مؤخره محمد قزوینی به پایان رسید. همین چاپ یک بار دیگر با تصحیح و حواشی مهدی الهی قمشه‌ای در ۱۳۲۰-۱۳۲۲ش و آخر بار با تصحیح و حواشی میرزا ابوالحسن شعرانی در ۱۳۸۲ق انتشار یافته است. وجه مشترک این چاپها آن است که از روی نسخه‌ای واحد صورت گرفته و تقریباً با هیچ نسخه‌ای مقابله نشده است (یا حقی، مقدمه، ۶۶). آخرین دوره چاپ تفسیر که بنا به سنت و تقسیم‌بندی خود ابوالفتوح به ۲۰ جلد تقسیم شده است، به کوشش یا حقی و ناصح و با در نظر گرفتن شیوه‌های علمی تصحیح از ۱۳۶۵ش در مشهد آغاز شده و تاکنون چند جلد آن انتشار یافته است. در این چاپ متأسفانه مصححان ضبط و قرائت آیات قرآنی را از صورت اصلی خود در تفسیر تغییر داده و بر قرائت حفص از عاصم انطباق داده‌اند که ناگزیر تفاوت‌هایی را بین معانی آیات با متن پیش آورده است (نک: همان، ۷۰).

بر اساس شمارش یا حقی (همان، ۳۲۲) و برخلاف نظری که تاکنون وجود داشته است، ابوالفتوح نه ۵ بار (نک: ایرانیکا؛ حقوقی، همانجا)، بلکه افزون بر ۵۰ بار به نام طبری اشاره کرده است و این غیر از استفاده‌های موردی و غیر مستقیم او از تفسیر طبری است.

از دیدگاهی دیگر، باید گفت تفسیر ابوالفتوح ادامه دهنده سنت تفسیرهای قصصی یا قصه‌گوست که در شیوه تفسیرنویسی فارسی نمونه‌هایی ممتاز چون ترجمه تفسیر طبری و تفسیر سوزآبادی دارد. بنابراین، طبیعی است که ابوالفتوح در تبعیت از این سنت پارسی بر تفاسیر فارسی پیش از خود توجه داشته باشد. توجه او به کتابهای قصص غیر فارسی همچون عرائس ثعلبی نیشابوری و تفسیر او نیز که صبه قصه‌گویی دارد (نک: همو، ۳۱/۱-۳۲)، مؤید علاقه او به ذکر قصص است. همچنین، گذشته از تأثیر سنت قصه‌گویی در تفسیرنویسی فارسی، نباید فراموش کرد که ابوالفتوح از آنجا که واعظی برجسته بود، نیز گرایشی طبیعی به ذکر قصص داشت که در وعظ مقامی ویژه دارد. حقوقی بخشی از قصص مذکور در تفسیر ابوالفتوح را گرد آورده و در مجلدی جداگانه منتشر کرده است.

روض الجنان اصولاً تفسیری است با سبک واعظانه (همو، ۲۲۴/۱)؛ این خصلت و نیز جامعیتی که ابوالفتوح در کار خود به آن توجه داشته (نک: ابوالفتوح، ۲-۱/۱)، اصلی‌ترین ویژگیهای محتوایی تفسیر وی را می‌سازند. ابوالفتوح بخش بزرگی از کتاب را به بیان احکام فقهی مورد نیاز مخاطبان خود اختصاص داده است (نک: یا حقی، همان، ۳۲۹؛ قس: حقوقی، ۲۳۹/۱-۲۵۰). این نیز که ابوالفتوح کمتر به مباحث کلامی پرداخته و چون در آن وارد شده، به مباحثی چون جبر و اختیار، قضا و قدر، گناهان، شفاعت، ایمان و کفر، ثواب و عقاب، سؤال و جواب در گور توجه کرده (نک: همو، ۲۳۵/۱-۲۳۶)، احتمالاً برای رعایت حال و نیاز همین مخاطبان عامه و فارسی‌خوان بوده است. خصلت شیعی تفسیر ابوالفتوح و شهرت آن باعث می‌شد که برخی مخالفان شیعه مطالب آن را در جهت مقاصد خود به نحو نادرستی گزارش کنند، چنانکه صاحب فضائح الروافض به تفسیر او مطالبی نسبت داده که قزوینی رازی (ص ۲۸۰-۲۸۲، ۳۰۰) به پاسخ‌گویی و دفاع از آن پرداخته است. آنگونه که افندی (۱۵۸/۲) از تفسیر ابوالفتوح استنباط کرده، وی به تصوف و کلام صوفیان نیز گرایش داشته است، چنانکه شیوه واعظانه نیز در تفسیر او مشاهد می‌شود. در واقع مؤلف گاهی در تفسیر آیات به مشرب عرفا و صوفیه - که آنان را اهل معانی و اهل اشارت می‌خواند (مثلاً نک: ابوالفتوح، ۱۱۷/۲-۱۱۸) - رفتار کرده و مباحثی را درباره اخلاص، توکل، ذکر، صبر، فقر و صدق به مذاق آنان آورده است (نک: حقوقی، ۱۳۶/۱-۱۳۹).

از لحاظ سبک، تفسیر ابوالفتوح کاملاً به کتب سده ۵ق/۱۱ شباهت دارد (بهار، ۳۹۲/۲) و نثر آن به ویژه در هنگام نقل قصص از طراز نثر مرسل شمرده می‌شود (حقوقی، ۹/۳). تنها شیوه‌ای که ویژه تفسیر می‌توان محسوب کرد، مفرد آوردن فعل برای جمع مخاطب است که در

در باب تأثیر روض الجنان بر تفاسیر بعدی باید گفت تأثیر آن بر جلاء الازدهان یا تفسیر گازر آشکار است، چندان که تفسیر اخیر را باید در واقع خلاصه روض الجنان دانست (محدث، مقدمه بر تفسیر «یا»)، اما صاحب جلاء الازدهان هیچ جا به روض الجنان و این موضوع که تفسیر او در حقیقت چکیده کار ابو الفتح است، اشاره ای نمی کند (همان، «یب»)، ملا فتح الله کاشانی نیز اساس تفسیر خود موسوم به منهج الصادقین را بر تفسیر گازر نهاد و به این ترتیب روض الجنان یک بار دیگر در قالبی تازه ارائه شد (همان، «لز»؛ نیز نک: یاحقی، همان، ۶۳-۶۴)، گرچه به نظر می رسد کاشانی اصولاً تفسیر گازر و روض الجنان را یکی می پنداشته است (محدث، همان، «لح»).

ابو الفتح تألیف دیگری نیز با عنوان روح الاحباب و روح الالباب داشته که شرح شهاب الاخبار قاضی قضای بوده است (نک: قزوینی رازی، ۴۱؛ ابن شهر آشوب، معالم، ۱۴۱؛ منتجب الدین، ۴۵). نسخه ای از شرح شهاب الاخبار در دانشگاه تهران موجود است که به گفته دانش پژوه (مرکزی، ۳/۱۳۳۶)، گویا از ابو الفتح است؛ ولی محدث ارموی که نسخه دانشگاه را با نسخه های دیگر مقابله و با عنوان کلمات قصار پیغمبر خاتم (ص) ... (تهران، ۱۳۴۲ ش) چاپ کرد، معتقد است که چون نسخه مذکور شرحی است که در ۶۹۰ ق در دست تألیف بوده است، به طور قطع نمی تواند همان شرح شهاب ابو الفتح بوده باشد (مقدمه بر کلمات، «بط»). گذشته از آن، حکایت خان علان که در ریاض العلماء از شرح شهاب نقل شده، در این نسخه نیامده (نک: مرکزی، همانجا؛ کلمات قصار، ۳۶۸) و این مطلب مؤید نادرستی انتساب آن به ابو الفتح است (محدث، همانجا). مجلسی شهاب الاخبار و شرح آن از ابو الفتح را در شمار منابع بحار الانوار یاد کرده است (۲۲/۱؛ نیز نک: نوری، ۴۸۷/۳).

از دو کتاب دیگر نیز در شمار آثار وی یاد شده است که در صحت انتساب آنها به ابو الفتح تردید وجود دارد: ۱. «مکالمات حسنیه»، که حکایت کنیزی دانشمند است حسنیه نام که در عهد هارون الرشید با علمای اهل تسنن در حضور خلیفه مناظره می کند و بر آنان چیره می شود. ظاهراً متن اصلی آن به عربی بوده و ابراهیم استرآبادی آن را در ۹۵۸ ق ترجمه کرده است (نک: استرآبادی، ۱) و در آن اصل حکایت را از زبان ابو الفتح رازی نقل می کند (همو، ۲). دانش پژوه به اتکای نقد درونی و تاریخی اثر، آن را بر ساخته دوره صفوی می داند (ص ۲۱۰). انتساب «مکالمات» به ابو الفتح از دیرباز مورد تردید بوده است (نک: افندی، ۱۵۹/۲) و اصولاً با توجه به آنچه از اوضاع ری و منش و روحیه خود ابو الفتح می دانیم، تألیف چنین اثری را نمی توان از او دانست. بخشهایی از این اثر را سر جان ملکم ترجمه کرده است (ریو، ۱۰۷۸ III؛ نیز نک: ملکم، ۳۶۹-۳۷۲). «مکالمات» در سالهای ۱۲۴۲، ۱۲۴۸ و ۱۲۵۹ ق در تهران به چاپ رسیده است. ۲. رساله یوحنا که از زبان فردی نصرانی به نام یوحنا اسرائیلی مصری است که پس از بررسی ۴ مذهب به تشیع می گردد (افندی، ۱۵۸/۲-۱۵۹). از آن

تحریرهای مختلف و نسخه های متعدد در دست است (منزوی، ۱/۹۵۰) و علاوه بر نسخه های فارسی، نسخه های عربی نیز دارد (نک: آستان، ۱۵۴/۴). افندی (همانجا) در نسبت تألیف نسخه فارسی یوحنا به ابو الفتح تردید کرده است. نسخه عربی آن همراه الکشکول بحرانی (۲۷/۲-۷۰) چاپ شده است.

مأخذ: آزادانی اصفهانی، صادق، شاهد صادق، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز آستان قدس، فهرست؛ آقابزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعه، قرن ۶، به کوشش علی نقی منزوی، بیروت، ۱۳۹۲ ق/۱۹۷۲ م؛ ابن شهر آشوب، محمد، معالم العلماء، به کوشش محمد صادق آل بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۱ م؛ همو، مناقب، قم، علمیه؛ ابو الفتح رازی، حسین، روح الجنان و روح الجنان، به کوشش ابوالحسن شعرانی و علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۲-۱۳۸۵ ق؛ استرآبادی، ابراهیم، «مکالمات حسنیه»، همراه حلیه المتقین مجلسی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ افندی اصفهانی، عبدالله، ریاض العلماء، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱ م؛ بحرانی، یوسف، الکشکول، بیروت، ۱۲۰۶ ق/۱۹۸۵ م؛ بهار، محمدتقی، سبک شناسی، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ حدیقه الشیعه، منسوب به مقدس اردبیلی، تهران، علیه اسلامیه؛ حقوقی، عسکر، تحقیق در تفسیر ابو الفتح رازی، تهران، ۱۳۳۶-۱۳۳۸ ش؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ خالری، پرویز، تاریخ زبان فارسی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ دانش پژوه، محمدتقی، فهرست نسخه های خطی کتابخانه دانشکده ادبیات، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ رافعی، عبدالکریم، التدوین فی اخبار قزوین، حیدرآباد دکن، ۱۹۸۵ م؛ شعرانی، ابوالحسن، مقدمه بر روح الجنان (نک: هم، ابو الفتح)؛ شوشتری، نورالله، مجالس المؤمنین، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ صاحب معالم، حسن، «اجازة الکبیرة»، ضمن ج ۱۰۶ بحار الانوار (نک: هم، مجلسی)؛ قزوینی، محمد، «خاتمة الطبع»، همراه ج ۵ روح الجنان (نک: هم، ابو الفتح)؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، نقض، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ کلمات قصار پیغمبر خاتم (ص)، شرح فارسی شهاب الاخبار قاضی قضای، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ کیزوری، محمد، حدائق الحقائق، دهل، ۱۲۰۴ ق؛ مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۲۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ محدث ارموی، جلال الدین، تعلیقات نقض، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ همو، مقدمه بر تفسیر گازر، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ همو، مقدمه بر کلمات قصار (هم)، مرکزی، خطی؛ ملکم، جان، تاریخ ایران، ترجمه حیرت، بیسنی، ۱۸۸۶ م؛ منتجب الدین رازی، علی، الفهرست، به کوشش عبدالعزیز طباطبائی، قم، ۱۲۰۴ ق؛ منزوی، خطی؛ ناصح، محمد مهدی، «ترجمه آیات تفسیر طبری و ابو الفتح رازی»، یادنامه طبری، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ نفیسی، سعید، «ملاحظاتی چند درباره تفسیر فارسی ابو الفتح رازی»، مهر، ۱۳۱۵-۱۳۱۶ ش، ص ۴، ش ۷؛ نوری، حسین، مستدرک الوسائل، تهران، ۱۳۸۲ ق؛ یاحقی، محمدجعفر، «طبری و ابو الفتح»، یادنامه طبری، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ همو و محمد مهدی ناصح، مقدمه بر روض الجنان و روح الجنان، مشهد، ۱۳۷۱ ش؛ نیز:

Et; Iranica; Rieu, Ch., Catalogue of the Persian Manuscripts, London, 1879-1883.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

ابو الفتح عجلی، منتجب الدین اسعد بن محمود بن خلف بن احمد اصفهانی (۵۱۵ - ۶۰۰ ق / ۱۱۲۱ - ۱۲۰۴ م)، فقیه و واعظ شافعی، بعضی ولادت وی را در ۵۱۴ ق نیز ضبط کرده اند (ابن خلکان، ۲۰۹/۱). او مردی پارسا و عابد بود و از راه وراقی زندگی را می گذراند. ولی با این حال، مرجعیت فتوا در اصفهان با او بود (متذری، ۱۰/۲ - ۱۱؛ ذهبی، المختصر، ۱۴۴). آراء فقهی او حتی در دیگر نقاط نیز مورد توجه بوده، چنانکه رافعی فقیه نامدار شافعی در زمان حیات ابو الفتح یا اندکی پس از وفات وی در کتاب خود از او نقل کرده است (نک: سبکی، ۵۰/۵؛ اسنوی، ۱۹۷/۲).

شافعی معروف به متولی (د ۴۷۸ق) است، ابوالفتوح عجلی این کتاب را در تکمیل آن نوشته است و مفتیان اصفهان در فتوا به کتاب *تممة التمة* استناد می‌کردند (ابن خلکان، همانجا).

مأخذ: ابن خلکان، وفيات؛ ابن نطفه، محمد بن عبد الفی، التقييد لمعرفة الرواة والسنن والمسانيد، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م؛ اسنوی، عبد الرحيم بن حسن، طبقات الشافعية، به کوشش عبدالله جوری، بغداد، ۱۳۹۱ق / ۱۹۷۱م؛ جنید شیرازی، ابوالقاسم، شد الازار، به کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۲۸ش؛ حدیقة السیعة، منسوب به مقدس اردبیلی، تهران، کتابخانه علمی اسلامیه؛ خدیویه، فهرست؛ خوانساری، محمدباقر، روایات الجنات، تهران، ۱۳۸۲ق / ۱۹۶۲م؛ ذهبی، محمد بن احمد، سير اعلام النبلاء، به کوشش بشار عواد معروف و بحی هلال سرحان، بیروت، ۱۴۰۴ق / ۱۹۸۴م؛ همو، المختصر المحتاج اليه من تاريخ ابن الدبيشي، بیروت، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۵م؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، طبقات الشافعية، قاهره، ۱۹۶۶م؛ سلائی، محمد بن رافع، تاريخ علماء بغداد، به کوشش عباس عزازی، بغداد، ۱۳۵۷ق / ۱۹۳۸م؛ ششن، رمضان، نوادر المخطوطات العربية فی مکتبات ترکیا، بیروت، ۱۴۰۰ق / ۱۹۸۰م؛ شوشتری، نورالله بن شریف‌الدین، مجالس المؤمنین، تهران، ۱۳۶۵ش؛ ضیاء مقدسی، محمد بن عبدالواحد، مناقب جعفر بن ابی طالب، به کوشش محمد حسن آل یاسین، بغداد، ۱۳۸۹ق / ۱۹۶۹م؛ طلس، محمد اسعد، الکشاف عن مخطوطات خزائن کتب الاوقاف، بغداد، ۱۳۷۲ق / ۱۹۵۳م؛ منذری، عبدالمظین عبدالقوی، التکملة لوفیات النقلة، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۴م، عبدالامیر سلیم

ابوالفتوح موسوی، نک: شریفان مکه.

**أبو الفداء، الملك المؤيد عماد الدين اسماعيل بن علي بن**

محمود بن محمد بن عمر بن شاهنشاه بن ایوب بن شادی بن مروان (۶۷۲ - ۷۳۲ ق / ۱۲۷۳ - ۱۳۳۲ م)، مورخ و جغرافی‌دان و امیر حماء. لقب او ابتدا الملك الصالح بود که پس از مدتی به الملك المؤيد تغییر یافت (ابن شاکر، ۱۸۴/۱)، ولی در غرب او را بیشتر با کنیه ابوالفدا می‌شناسند (کراچکوفسکی، ۳۸۶). ابوالفدا که از خاندان ایوبیان بود - نیای بزرگ او شاهنشاه برادر صلاح‌الدین ایوبی بوده است - در دمشق تولد یافت. در آن زمان خانواده او به سبب ترس از حمله تاتارها حماء را ترک گفته و به دمشق آمده بودند (ابوالفداء، المختصر، ۸/۴؛ ابن قاضی شبهه، ۳۳۶/۲).

ابوالفدا در ۱۲ سالگی همراه پدر و پسر عمش المظفر محمود ثانی امیر حماء در محاصره و فتح دژ مرqb و بیرون راندن صلیبیان از آن دژ شرکت جست (ابوالفداء، همان، ۲۱/۴؛ قس: کراچکوفسکی، ۳۸۸؛ EI<sup>2</sup>). نیز هنگامی که ۱۶ ساله بود در پیکار برای بیرون راندن صلیبیان از طرابلس شرکت نمود (ابوالفداء، همان، ۲۳/۴؛ سیانو، ۱۱۴)، در ۶۹۱ ق / ۱۲۹۲ م در فتح قلعه روم به فرماندهی الاشرف خلیل بن سلطان قلاوون شرکت داشت (ابوالفداء، همان، ۲۶/۴ - ۲۷). در ۶۹۷ ق در لشکرکشی به ارمنستان صغیر تحت فرماندهی لاجین، سلطان مملوک که گویا همراه صلیبیان به فلسطین آمده و سپس جانب مسلمانان را گرفته و تا مقام سلطانی ارتقاء یافته بود، مشارکت داشت (همان، ۳۵/۴ - ۳۶؛ کارادور، ۱/۱۴۱؛ قس: کراچکوفسکی، همانجا). ابوالفدا از ۶۹۸ ق و در زمان الناصر جانشین لاجین با ممالیک

وی مدتی به وعظ پرداخت، سپس آن را ترک گفت و کتابی در آفات وعظ و نصیحت به واعظان نوشت (ذهبی، همانجا). در ۵۵۷ ق به بغداد سفر کرد و در آنجا از محمد بن عبدالباقی معروف به ابن بطی حدیث شنید (همانجا). همچنین او صحیح بخاری را از غانم بن احمد جلودی، معرفة علوم الحديث حاکم نیشابوری را از ابوالقاسم اسماعیل بن محمد بن فضل و المعجم الكبير و المعجم الصغير طبرانی را از فاطمه جوزدانی، در اصفهان فراگرفت (ابن نطفه، ۲۵۷/۱ - ۲۵۸؛ ذهبی، سير، ۴۰۲/۲۱). از دیگر مشایخ او در حدیث می‌توان ابوالفضل عبد الرحيم بن احمد بغدادی و قاسم بن فضل صیدلانی را نام برد. وی همچنین از زاهر بن طاهر شجاعتی، اسماعیل بن فضل بن اخشید و عبدالعزيز بن محمد آدمی اجازه نقل حدیث گرفت (منذری، ۱۱/۲). از شاگردان و راویان او ابوالحسن علی بن محمد بن احمد قشیری مغربی (ابن نطفه، ۲۵۸/۱)، ابونزار ربیع بن حسن فقیه (منذری، همانجا)، ضیاء مقدسی (ص ۲۹)، نجم‌الدین حنبلی (سلامی، ۱۱۹)، عمادالدین عبدالسلام بن محمود حنفی، شمس‌الدین عمر بن مظفر بن روزبهان، تاج‌الدین احمد بن محمود بن محمد نعمانی و عطاءالله بن محمد بن خداداد خوزی (جنید شیرازی، ۵۶، ۲۳۵، ۳۰۶، ۳۴۷) را می‌توان برشمرد (نیز نک: ذهبی، المختصر، همانجا). او به احمد بن ابی‌الخیر و علی ابن بخاری نیز اجازه نقل حدیث داده است (همانجا).

ابوالفتوح در اصفهان درگذشت (منذری، ۱۰/۲) و به گزارش نصیرالدین ابن حمزه طوسی از همان هنگام مقبره او زیارتگاه مردم شد (نک: حدیقة، ۶۰۴). بر پایه گزارشهایی دیگر حتی در عهد صفویه نیز مردم اصفهان قبر او را به پندار اینکه قبر ابوالفتوح رازی مفسر شیعی است، زیارت می‌کرده‌اند (نک: همانجا؛ شوشتری، ۴۹۰/۱؛ قس: خوانساری، ۶/۲). هم‌اکنون نیز مقبره وی در اصفهان در بقعه امامزاده ابراهیم در گورستان طوقچی باقی است.

ابوالفتوح عجلی آثاری داشته که نسخه‌های خطی برخی از آنها در کتابخانه‌ها موجود است: ۱. الرسالة الناصحة فی بیان آفات الوعظ، در کتابخانه ولی‌الدین افندی (ششن، ۴۴۶/۲)؛ ۲. شرح الکلمات المشکلة فی کتاب السامی فی الاسامی، در کتابخانه احمد ثالث (همانجا)؛ ۳. شرح ابهام الوجیز والبسیط، که شرحی است بر دو متن فقهی شافعی. تألیف امام محمد غزالی (خدیویه، ۲۳۵/۳)؛ ۴. الفنیة فی الفرائض الشافعية، در علم موارث، در کتابخانه اوقاف بغداد (طلس، ۹۷ - ۹۸)؛ ۵. نکت الفصول فی بیان الاصول، در کتابخانه اوقاف بغداد (همو، ۲۵۲ - ۲۵۳). همچنین ابوالفتوح کتاب الايضاح عن اصول صناعة المساح ابومنصور عبدالقاهر بغدادی را ترجمه کرده است. این ترجمه همراه با متن اصلی آن در تهران (۱۳۴۷ ش) به چاپ رسیده است.

ابوالفتوح تألیف مهم دیگری نیز با نام *تمة التمة للابانة* داشته که اثری از آن در دست نیست. کتاب الابانة در فقه شافعی تألیف عبدالرحمن ثورانی (د ۴۶۱ق) و *تمة* آن از عبدالرحمن بن مأمون

رابطه کامل برقرار نمود و تا پایان زندگی به آنان وفادار ماند (نک: ابوالفداء، همان، ۴۰/۴ به بعد). وی در ۶۹۸ ق، هنگامی که حکومت ایوبیان در حماه قطع شد، به خدمت فرمانروایان آن سرزمین و به دیگر سخن به خدمت معالیک مصر درآمد و حمایت الناصر محمد بن قلاوون را جلب نمود. در ۷۰۱ ق/ ۱۳۰۲ م، در دومین حمله معالیک به ارمنستان و نیز جنگ با مغولان در آسیای صغیر شرکت داشت (همان، ۴۶/۴ - ۴۹؛ کراچکوفسکی، همانجا؛ سبانو، ۱۱۵). در همین ایام نخستین بار به قصر سلطان در قاهره رفت و با احترام مورد پذیرایی قرار گرفت و دو سال بعد با داشتن حق جانشین موروث به نیابت حماه منصوب گردید (کراچکوفسکی، همانجا) و از آن پس در کاخ خود سکنی گزید و اغلب برای شرکت در مراسم باشکوه به قاهره می‌رفت (نک: صفدی، ۱۷۴/۹؛ کراچکوفسکی، همانجا).

وی چند بار روانه مکه و زیارت بیت الله الحرام شد و گاه در این سفرها الناصر سلطان مصر را همراهی می‌کرد که یکی از این سفرها در ۷۱۹ ق/ ۱۳۱۹ م بوده است (ابوالفداء، همان، ۸۵/۴؛ کراچکوفسکی، همانجا؛ سبانو، ۱۲۰ - ۱۲۵). ابوالفدا در ۷۱۵ ق، بار دیگر در لشکرکشی به آسیای صغیر شرکت کرد (ابوالفداء، همان، ۷۴/۴ - ۷۵؛ کراچکوفسکی، همانجا). وی چند بار برای به دست آوردن حکومت حماه تلاش کرد و سرانجام در ۱۷ محرم ۷۲۰ ق الملك المؤید لقب گرفت و بر همه فرمانروایان سرزمین شام برتری یافت (ابوالفداء، همان، ۸۷/۴؛ دواداری، ۲۹۷/۹؛ ذهبی، ۱۷۳/۲).

هنگام اقامت در مصر از سلطان اجازه گرفت که امارت حماه در خاندان او باقی بماند و پس از وی پسرش به امارت آنجا منصوب گردد. وی هنگام سفر مصر، به اسکندریه رفت و در مجالس پذیرایی باشکوه از شخصیت‌های مهم از جمله سفیر خایمه<sup>۱</sup> دوم پادشاه آراگون و نیز سفیر خان مغول حضور یافت. سپس ابوالفدا همراه سلطان به مصر علیا سفر کرد و از شهر دندره در ساحل چپ رود نیل دیدن کرد (کراچکوفسکی، همانجا). وی اواخر عمر را به آرامی در حماه گذراند و در همانجا درگذشت (ابن وردی، ۴۲۲/۲).

ابوالفدا و اخلاف او مدتی دراز بر مسند قدرت باقی نماندند (ابن شاکر، ۱۸۷/۱؛ سبانو، ۱۲۶؛ کراچکوفسکی، همانجا). پس از او پسرش ناصرالدین محمد در ربیع الثانی ۷۳۲/ ژانویه ۱۳۳۲ به جای پدر نشست (نک: دواداری، ۳۶۴/۹ - ۳۶۶) و در ۷۴۱ ق/ ۱۳۴۰ م درگذشت. در ۷۴۲ ق نوه‌اش به سبب اوضاع و احوال آن زمان توانست تنها عنوان امیر را برای خود محفوظ دارد. ولی در ۷۵۸ ق/ ۱۳۵۷ م با مرگ او دوران فرمانروایی دودمان ابوالفدا بر حماه به پایان رسید (رنو، ۳۱-۱/30).

آرامگاه ابوالفدا در جامع الدهشنة (یا جامع الحیایا) که خود آن را بنا کرده بود (نک: ابن حجر، ۳۷۲/۱)، برجاست. در مورد نام این مسجد اختلاف نظرهایی وجود دارد. مولین آن را جامع الحیایا ضبط کرده که صورتی از جمع عامیانه حیة (افعی) است (ص ۶۵۷)، ولی سبانو (ص

۱۲۶) و کردعلی (۶۰/۵) آن را جامع الحیات نامیده‌اند که این نیز جمع حیة است. در کتیبه مسجد نام آن برجای نمانده است، ولی مولین که خود بدانجا سفر کرده، کتیبه را خوانده که در آن نام و عنوان ابوالفدا و تاریخ بنای مسجد در ۷۲۷ ق ثبت شده است (ص ۶۵۸). گمان می‌رود که ابوالفدا چهار سال و اندی پیش از درگذشت، هنگام بنای مسجد به تدارک گور خود در کنار مناره مسجد مبادرت کرده باشد (همو، ۶۶۰). از ابوالفدا قلمدانی برنزی برجای مانده که از آثار هنر اسلامی است. این قلمدان معرف ابوالفدا، نه به عنوان امیر و فرمانروا، بلکه به عنوان مؤلف و نویسنده است (کراچکوفسکی، ۳۸۹، به نقل از ویت<sup>۲</sup>).

ابوالفدا همزمان با مارکوپولو می‌زیست، اما برعکس وی، به جهانگردی نپرداخت و تنها به عربستان، مصر، بخش شرقی آسیای صغیر و شمال بین‌النهرین سفر کرد. وی مردی متفکر، سریع‌الانتقال، بسیار مطلع، صاحب استعداد شاعری و در عین حال مردی شجاع و دارای استعداد جنگی بود. خوش رفتاری وی که زبانزد بسیاری از معاصرانش بود، با استعداد سیاسی او درهم آمیخت، به گونه‌ای که توانست در دورانی بسیار آشفته حیطه فرمانروایی پدری را حفظ کند، توسعه بخشد و حکومت خویش را همچنان باقی نگاه دارد. عصر ابوالفدا روزگاری بس دشوار بود. پیکار با صلیبیان ادامه داشت؛ پیشروی مغولان به جانب شام کاملاً متوقف نشده و حاکمیت معالیک در شام هنوز استقرار نیافته بود. همه چیز نشان می‌داد که سلطان مصر از نیروی عمده‌ای برخوردار خواهد بود. این نکته را ابوالفدا دریافت و چه بسا به همین دلیل از منزلتی استوار برخوردار گردید (همو، ۳۸۸-۳۸۶).

در روزگار ابوالفدا حماه یکی از مراکز ادب بود. در آنجا شاعران به مدح وی همت می‌گسارند که از آن جمله صفی‌الدین حلّی (ص ۲۱۰، ۳۵۹، ۵۸۱، جم) و ابن نباته (دیوان، ۲۰، ۶۶-۶۷، جم، نیز نک: شرح العیون، ۱۳) را می‌توان نام برد که به مدح و ثنای او پرداخته‌اند. شاعران اهل حماه که نسبت به سرزمین خود دلبستگی و تعصبی داشتند، در عهد ابوالفدا به لهجه محلی نیز شعر می‌سرودند که عمرالمخار حلّی (دح ۷۱۰ ق/ ۱۳۱۰ م) یکی از مداحان ابوالفدا از زمره آنان بوده است (GAL, S, II/1؛ کراچکوفسکی، ۳۸۹). ابوالفدا خود نیز با شعر و شاعری بیگانه نبود. گروهی از مؤلفان ابیاتی از سروده‌های وی را در آثار خود آورده‌اند (ابن شاکر، ۱۸۵/۱ - ۱۸۸؛ صفدی، ۱۷۶/۹ - ۱۷۹).

آثار: زندگی پرتحرک و اداره امور دولت مانع از آن نبود که ابوالفدا به تألیف آثار در زمینه‌های مختلف بپردازد، چنانکه وی دارای آثار بسیاری در زمینه تاریخ، جغرافیا، صرف و نحو، حدیث، فقه، ادبیات، طب و نیز ادیان است (اسنوی، ۴۵۵/۱ - ۴۵۶؛ فروخ، ۱۱۸). از آثار او المختصر فی اخبار البشر، تقویم البلدان، الکناش، العروض

کافی برخوردار نیست (رنو، ۱۴۳/۱). بارتولد می‌نویسد که با این وصف ابوالفدا کمتر به اصلاح خطاهای جغرافیایی این سعید پرداخته است (VIII/105).

ابوالفدا را نمی‌توان در ردیف مورخان و جغرافی‌نگاران سده‌های ۳ و ۴ ق/ و ۱۰م به شمار آورد. آثار مورخان و جغرافی‌نگاران سده‌های بعد به تقریب مقتبس از آثار مؤلفان آن دوره است. ابوالفدا مورخ و جغرافی‌نگاری است که بیشتر از طریق مطالعه کتابها و آثار مؤلفان ادوار پیشین به تحقیق و تألیف پرداخته است. گاه مأخذ او آثار مکتوبی بوده است که از طریق بازرگانان و جهانگردان به سوریه می‌رسیده است. به این جهت وی را نمی‌توان محقق مستقل نامید، اما این امر مانع از آن نشده که وی اثر علمی ارزنده‌ای در رشته جغرافیا پدید آورد که از معجم البلدان یا قوت کمتر نباشد. تقویم البلدان او حاوی مطالب جدید و ارزشمندی درباره کشورهای غیر مسلمان است. تقسیمات جغرافیایی در کتاب ابوالفدا صورتی ویژه دارد که مختص خود ارست (کراچکوفسکی، ۳۸۹).

این کتاب به دو بخش نامساوی تقسیم شده است: بخش نخست که قسمت کوچکی از کتاب را تشکیل می‌دهد، جنبه کیهان‌نگاری عمومی دارد. این بخش همراه با مقدمه و حاوی مطالبی است درباره زمین، مدارات، اقلیمهای هفتگانه، تحقیق در امر مساحت و روش متقدمان و متأخران، همراه با واژه‌های مورد استفاده در دانش جغرافیا، دریاها، دریاچه‌ها، رودها، کوهها و ترتیب نظم کتاب (ص ۱ - ۷۴). در پایان همین بخش شرحی کوتاه درباره تحدید اقلیم عرفی آمده که می‌توان آن را درآمدی بر بخش دوم کتاب به شمار آورد (ص ۷۴ - ۷۵)، بخش دوم که قسمت اعظم کتاب را تشکیل می‌دهد، دارای ۲۸ فصل و به دیگر سخن ۲۸ جدول درباره نواحی مختلف کره زمین است که بر آن نام اقلیم عرفی نهاده شده است. ترتیب مطالب کتاب در نسخه‌ها متفاوت و همراه با تغییرات اندکی است.

کراچکوفسکی ترتیب فصول کتاب را بدین شرح دانسته است: جزیره العرب، مصر، بلاد مغرب، سودان، اندلس، جزایر دریای مدیترانه و اقیانوس اطلس، مناطق شمالی (سرزمین فرانکها یا فرنگان) و ترکان، شام، جزیره و عراق، خوزستان، فارس، کرمان، سبستان، سند، هندوستان، چین، جزایر دریای مشرق، روم (آسیای صغیر)، ارمنستان و اران و آذربایجان، سرزمین جبال (عراق عجم)، دیلم و گیلان، طبرستان و مازندران، خراسان و مضافات آن، زابلستان، غور، طخارستان و بدخشان، خوارزم، ماوراءالنهر و مضافات آن از بلاد ترکستان (ص ۳۹۰). نیز نک: ابوالفداء، تقویم البلدان، ۷۷ - ۵۰۶. از این تقسیم‌بندی می‌توان دریافت که ابوالفدا در تقسیمات جغرافیایی پیرو مکتب کلاسیک سده ۴ ق/ ۱۰م بوده است (بارتولد، VIII/108).

این نکته که در تقویم البلدان به مناطق ایران برتری داده شده است، نشان می‌دهد که ممکن است مؤلف تحت تأثیر «اطلس اسلامی» قرار داشته و از شیوه ادربیسی روی برتافته و به مکتب جغرافی‌نگاران سده

والاطوال، نظم الحاوی الصغیر، الموازین، التبر المسبوك فی تواریخ الملوك، مختصر اللطائف السنیه فی التواریخ الاسلامیه، شرح نظم الکافی، نوادر العلوم و مجموع فی الاخلاق و الآداب والزهد والوعظ را می‌توان نام برد (صفدی، ۱۷۴/۹؛ کیلانی، ۲۴۴).

کتاب تاریخ المختصر فی اخبار البشر در ۴ مجلد است. این کتاب متضمن اطلاعات مربوط به ادوار پیش از اسلام و عهد اسلامی تا ۷۲۹ ق/ ۱۳۲۹م است. بخشهای اولیه المختصر بیشتر مبتنی بر مطالب الکامل ابن اثیر است (المختصر، ۳/۱). جلد اول درباره انبیا، شاهان ایران، مصر، یونان و روم، اعراب پیش از اسلام و تاریخ اسلام از آغاز تا خلافت منصور عباسی و قتل ابومسلم خراسانی است. جلد دوم درباره سلسله امویان اندلس، عصر خلافت عباسیان و نیز امیران و فرمانروایان ایران و شام تا دوران عمادالدین زنگی در حلب است. جلد سوم کتاب از اخبار اسماعیلیه شام آغاز شده است. در این جلد از دوران ابوبیان، جنگهای صلیبی، ملوک مصر و شام و تونس تا وفات الاشرف صاحب حمص سخن رفته است. جلد چهارم از فتح قیصریه و مرگ هلاکوخان مغول در ۶۶۳ ق/ آغاز می‌گردد. مطالب الکامل ابن اثیر تا حوادث ۶۲۸ ق/ پایان می‌پذیرد، ولی ابوالفدا حوادث تاریخ اسلام را تا ۷۳۰ ق/ ۱۳۳۰م آورده است (زکار، ۵۴). کسانی چون ابن حبیب دمشق و ابن‌سحنه (۸م) و دیگران ذیلهایی بر تاریخ او نوشته‌اند که معروف‌ترین آنها بتمه المختصر ابن وردی است.

هنگامی که ابوالفدا در حماه اقامت داشت (۷۱۷ ق/ ۱۳۱۷م) به تدوین کتاب جغرافیایی خود نیز دست زد که نام متواضعانه تقویم البلدان دارد. کار تألیف این کتاب در ۷۲۱ ق/ ۱۳۲۱م به پایان رسیده، ولی احتمال می‌رود که مؤلف آن را تا اواخر زندگی خود کمال بخشیده باشد، چنانکه در کتابخانه لیدن نسخه‌ای از این کتاب وجود دارد که از سوی مؤلف مورد تجدید نظر قرار گرفته است (کراچکوفسکی، ۳۸۹-۳۸۸). مأخذ کتبی مورد استفاده ابوالفدا روشن و معلوم است، زیرا بارها بدان منابع و مؤلفان آنها اشاره کرده است (رنو، ۴۴۹ - ۱/۴۴۷). وی بجز جغرافی‌نگاران قدیم اسلامی چون ابن‌خردادبه، ابن حوقل، یعقوبی و دیگران (نک: تقویم البلدان، ۱، جم)، از ادربیسی نیز در غالب صفحات این کتاب یاد می‌کند. وی پس از ابن‌سعید مغربی از جمله جغرافی‌نگارانی بوده که از آثار ادربیسی بهره فراوان جسته‌اند. معلوم است که ابوالفدا نه تنها با کتاب نزهة المشتاق ادربیسی آشنایی داشته (نک: همان، ۲۶)، بلکه اثر دیگر او را نیز که تاکنون به دست نیامده، می‌شناخته است (رنو، ۱/۱۲۱). او همچنین از معجم البلدان یا قوت و کتاب جغرافیا فی الاقالیم السبعة ابن سعید بهره گرفته است (کراچکوفسکی، ۳۹۱)، ولی ابوالفدا نسبت به نوشته‌های ابن جغرافی‌نگار غرناطی، برخوردار احتیاط‌آمیز داشته است. وی با توجه به این نکته که ابن‌سعید برخاسته از دیار مغرب بوده، نخست نسبت به نوشته‌های او درباره اروپا و آفریقا برخوردار با اعتماد و اطمینان داشته، ولی بعداً متوجه گردیده است که نوشته او از دقت

(همان، ۱۱، ۱۳، جم)، وی احتمالاً از منابع شفاهی و گفته‌های دیگران نیز بهره جسته است. این نکته را در نوشته او درباره مصب رود اتل (ولگا) از گفته یک بازرگان و مردم آن دیار (همان، ۳۶) و قول مسافران درباره هندوستان (همان، ۳۵۳، ۳۵۹) می‌توان مشاهده نمود. بدیهی است در کتاب ابوالفدا شرح مربوط به شام و سرزمینهای همجوار از اهمیت بیشتری برخوردار است.

تقویم البلدان به عنوان اثری کامل نه تنها در دورانهای بعد، بلکه در دوره نزدیک به زمان او نیز از شهرت فراوان برخوردار بوده است. شمس‌الدین ذهبی مورخ معاصر ابوالفدا اثر جغرافیایی او خلاصه‌ای به دست داده است (رنو، ۱/۴۵۳). قلقشندی نیز در صبح الاعشی (۱۳۷/۴، جم) از ابوالفدا قسمتهایی را نقل کرده است. تقویم البلدان نزد محققان آسیای صغیر از ارزش و شهرت فراوان برخوردار گردید. در سده ۱۰ ق/ ۱۶ م محمد بن علی سپاهی‌زاده از این کتاب خلاصه‌ای به زبان عربی با بعضی اضافات، به صورت الفبایی تهیه کرد و آن را اوضح المسالك الى معرفة البلدان والممالك نامید. سپاهی‌زاده تنها به اصلاح متن عربی نپرداخته، بلکه مطالبی از آن را نیز به زبان ترکی ترجمه کرده است (رنو، همانجا). محمد عاشق مؤلف و جغرافی‌نگار هم مین و معاصر سپاهی‌زاده نیز از جمله کسانی است که به تقویم البلدان توجهی وافر مبذول داشته‌اند، به گونه‌ای که می‌توان اثر او را ترجمه مفصل ترکی کتاب ابوالفدا دانست (کراچکوفسکی، ۵۹۹-۵۹۸). در ایران نیز میرزا محمد صادق اصفهانی (دح ۱۰۹۱ ق/ ۱۶۸۰ م) در نوشته‌های خود تحت تأثیر ابوالفدا بوده است. میرزا محمد صادق را مؤلف چند کتاب، از جمله دوائر جغرافیایی دانسته‌اند (فران، ۵۶۲-۵۵۹؛ رنو، ۱/۴۵۴) که یکی از آنها همنام نوشته ابوالفدا، تقویم البلدان نامیده شده است (همانجا).

در اروپا شهرت ابوالفدا کمتر از شرق نبود (همو، ۱/۴۵۵). کتاب ابوالفدا یکی از نخستین آثار جغرافیایی به زبان عربی است که در اروپا ترجمه شد و اروپاییان را از ارزشمند یافتند. پستل خاورشناس فرانسوی (۱۵۱۰-۱۵۸۱ م) نخستین کسی است که در ۱۵۶۱ م از اثر ابوالفدا یاد کرده است (کراچکوفسکی، ۱۵۴، ۳۹۲). در سده ۱۷ م تنی چند از محققان اروپایی درباره آثار ابوالفدا به تحقیق پرداختند که شیکارد<sup>۱</sup> (۱۵۹۲-۱۶۳۵ م) دانشمند آلمانی از جمله آنان است که تقویم البلدان را ترجمه کرده است (کارادو، ۱۱/۱۳)؛ سپس جان گریویوس<sup>۲</sup> خاورشناس انگلیسی در ۱۶۵۰ م به چاپ بخشی از اثر ابوالفدا اقدام کرد. در سراسر سده ۱۸ دانشمندان اروپایی تنها با سه جغرافی‌نگار اسلامی در سده‌های ۷ و ۸ ق/ ۱۳ و ۱۴ م آشنایی داشتند که یکی از آنان ابوالفدا، دیگری ابن وردی و سومی عبداللطیف بغدادی بود (همانجا؛ کراچکوفسکی، ۲۶).

به گفته بارتولد: از میان آثار جغرافیایی عرب که به اقتباس از آثار

۴ ق/ ۱۰ م روی آورده است (بارتولد، کراچکوفسکی، همانجاها). گرچه در ترتیب و توالی و نیز شرح اجزای این مناطق در نوشته ابوالفدا تازگی و اصالتی مشهود نیست، با اینهمه نحوه ارائه مطالب او نسبت به جغرافی‌نگاران پیشین تازگی دارد. هر یک از ۲۸ فصل کتاب طبق طرحی واحد ارائه شده و به ۲ جزء منقسم شده است؛ در جزء نخست شرح عمومی مناطق، حدود، تقسیمات سیاسی، وضع قومی، سنتها، آثار کهن و مسیرها و راههای آن ذکر شده است. همه اجزاء از لحاظ میزان و حدود مطالب یکسان نیستند، زیرا درباره آنها برحسب محیط و یا اهمیت جغرافیایی آنها و چه‌بسا اطلاعاتی که ابوالفدا در اختیار داشته، بحث شده است؛ جزء دوم هر یک از فصلها شامل جدولهایی است که در آنها نام منطقه، نواحی مسکونی عمده و مأخذهای که نصف‌النهار و مدار آنها را روشن می‌سازد و نیز اقلیم آنها از دیدگاه نجومی و جغرافیایی و ذکر دقیق نام و شرح کلی شهرهای آن مناطق آمده است.

در دانش جغرافیا سیستم جدول‌بندی را نخستین بار ابوالفدا به دست داده است، ولی گمان نمی‌رود این شیوه، ابتکار او و منحصر به خود او بوده باشد. محتمل است وی این سیستم را از جدولهای نجومی مربوط به رصدخانه‌ها که با آنها سروکار فراوان داشته، به عاریت گرفته باشد (همانجا). ابوالفدا خود در آغاز کتاب به این نکته اشاره می‌کند و می‌نویسد: «مادر این مختصر آنچه در کتابهای مختلف پراکنده بود، گرد آورده‌ایم و در تألیف خود طریقه این جزله را در کتاب تقویم‌الابدان در طب پیش گرفته‌ایم و آن را تقویم‌البلدان نامیده‌ایم» (ص ۲-۳). وی در آغاز کتاب مدعی شده است که آثار گذشتگان در بیان طول و عرض نواحی از تحقیق نامها عاری است و در آنها به اوصاف شهرها توجه نشده است. همچنین متذکر گردیده است که کسانی چون سمعانی، یاقوت، ابوالمجد اسماعیل بن هبة الله موصلی که به تصحیح نامها و ضبط آنها توجه داشته‌اند، متعرض طول و عرض بلاد نشده‌اند و چون طول و عرض ناحیه‌ای دانسته نشود، چهار جهت آن مجهول و ناشناخته می‌ماند (ص ۱-۲).

یکی دیگر از جغرافی‌نگارانی که ابوالفدا اغلب به وی اشاره کرده، حسن بن احمد (محمد) مهلبی مؤلف المسالك والممالك، مشهور به العزیزی است که در نیمه دوم سده ۴ ق/ ۱۰ م می‌زیست (همان، ۲۲، ۴۸، جم). ابوالفدا نه تنها در بخش مربوط به افریقا و سقظره (همان، ۳۷۱)، بلکه در مطالب مربوط به زادبوم خود شام (همان، ۲۲۷، ۲۴۱) نیز از نوشته او بهره گرفته است. نقل‌قولهای متعدد ابوالفدا سبب گردیده که این جغرافی‌نگار عهد فاطمیان بهتر شناخته شود (کراچکوفسکی، ۳۹۱). ابوالفدا مطالب مندرج در اثر جغرافیایی یعقوبی را مطمئن و شایسته پذیرش نامیده است (همو، ۱۵۴).

نظریات ابوالفدا در ریاضیات و نجوم نیز برای زمان خود جالب توجه بوده است. در این زمینه وی در درجه نخست به نوشته‌های ابوریحان بیرونی به ویژه کتاب قانون مسعودی او توجه نموده است

1. G. Postelle

2. Schickard

3. J. Gravius

به اوست.

از تاریخ زندگی ابوفدیک پیش از خروج و پیکار او با امویان آگاهی در دست نیست. در پی جدایی خوارج از عبدالله بن زبیر - به سبب خوشبینی او به عثمان بن عفان - نافع ابن آرزق و عده‌ای دیگر در ۶۴ ق به بصره رفتند و ابوفدیک با ابوطالوت از بنی بکرین وائل و عطیة بن الاسود به سوی یمامه تاختند (طبری، ۵/۵۶۶). سپس به سبب اختلافی که در میان آنان پدید آمد، از ابوطالوت جدا گشتند و به نجدة بن عامر که در یمامه خروج کرده بود، گرویدند و او را امیرالمؤمنین خواندند.

کار نجده در یمامه بالا گرفت و بحرین و عمان را نیز تصرف کرد و چند سال فرمان راند (شهرستانی، ۱/۱۲۲ - ۱۲۳؛ ابن ابی الحدید، ۱۳۳/۴). اما بعدها کارهایی از او سر زد که خوارج نپسندیدند و از او روی گردانیدند و ابوفدیک را به امیری برداشتند (اشعری، ۱/۱۶۴؛ شهرستانی، ۱/۱۲۴). به روایت طبری (۶/۱۷۴)، ابوفدیک در ۷۲ ق نجدة بن عامر را به قتل آورد، اما به گفته ابن اثیر (۴/۲۰۵ - ۲۰۶) چون ابوفدیک در ۶۵ ق امارت یافت، در طلب نجده که گریخته بود، برآمد و او را به دست آورد و کشت. خلیفة بن خیاط واقعه قتل نجده را در حوادث سال ۷۰ ق آورده و یادآور شده است که در ۷۱ ق، مصعب بن زبیر از بصره عبدالرحمن بن اسکاف را به مقابله ابوفدیک فرستاد، ولی عبدالرحمن شکست خورد (۱/۳۳۸ - ۳۳۹). به هر حال ابوفدیک پس از قتل نجده، از عطیة بن اسود که از سوی نجده بر منطقه‌ای فرمان می‌راند، خواست به اطاعت او گردن نهد، اما عطیة نیز او را به اطاعت از خود خواند و از آنجا که کار به سامان نرسید، هریک به استقلال به کار خویش پرداخت و هم از این روی دو فرقه فدیکه و عطیة - منسوب به عطیة - از نجديه جدا شدند (اشعری، شهرستانی، همانجا).

چون خالد بن عبدالله قسری از سوی عبدالملک اموی ولایت بصره یافت، مقابله با ابوفدیک یکی از وظایف و دشواریهای او برای تسلط بر کارها بود (بلاذری، ۴/۱۱۴ - ۱۱۵؛ ۵/۴۷۳؛ طبری، همانجا). از این روی برادر خود امیة بن عبدالله را به پیکار او فرستاد، ولی امیة شکست خورد و عقب نشست (ابن قتیبة، ۱/۱۷۱؛ بلاذری، ۴/۱۱۵ - ۱۱۶). پس از آن عمر بن عبیدالله با لشکری انبوه به مقابله او به بحرین رفت. در این پیکار ابوفدیک و گروهی از یارانش کشته شدند و بقیه به اطاعت از امویان گردن نهادند (طبری، ۶/۱۹۳؛ سدوسی، ۷۸). این واقعه به «یوم ابی فدیک» مشهور شد (زبیری، ۸۸؛ ابن حزم، ۷۱) و شاعران درباره آن شعرها سرودند (نک: بلاذری، ۵/۳۴۶؛ سدوسی، همانجا).

مأخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹ ق/۱۹۵۹؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن حزم، علی بن احمد،

دیگران تدوین یافته، تقویم البلدان بیش از همه در اروپا شناخته شده است، چنانکه رایسکه<sup>۱</sup> خاورشناس آلمانی در ۱۷۷۰ - ۱۷۷۱ م ترجمه‌ای از این اثر را به زبان لاتینی منتشر کرد (II(1)/767)، ولی این ترجمه بسیار شتابزده صورت گرفته است (کراچکوفسکی، 392). نقطه اوج این فعالیتها ترجمه‌ای بود که به دست سیلوستر دوساسی<sup>۲</sup> خاورشناس فرانسوی و شاگردانش در دهه چهارم سده ۱۹ م انجام یافت و تا کنون نیز به عنوان یکی از بهترین کارها در زمینه عرب‌شناسی فرانسویان شناخته شده است. در ۱۸۴۸ م این کتاب توسط رنو و دوسلان با مقدمه‌ای مشروح همراه با شرح زندگی ابوالفدا و آثار او انتشار یافت. ترجمه کامل این اثر توسط گویار<sup>۳</sup> در ۱۸۸۳ م به پایان رسید و در پاریس منتشر گردید (همو، 394). «مقدمه عمومی» رنو درباره اثر ابوالفدا از اهمیت فراوانی برخوردار است. این «مقدمه» که خود کتابی است بالنسبه مفصل، حدود صد و اندی سال عمده‌ترین کتاب برای آشنایی با ابوالفدا و اثر جغرافیایی او بوده و تاکنون نیز کتاب دیگری جایگزین آن نشده است (همانجا). به گفته کرامرس جدول کشورها در تقویم البلدان که ابوالفدا آن را در ۱۳۲۷ م تنظیم نموده، پس از کتاب ادیسی تا ۱۰۰ سال پیش بهترین اثر جغرافیایی محسوب می‌شده است (ص 91).

مأخذ: ابن حجر، احمد بن علی، الدرر الکامنة، حیدر آباد دکن، ۱۳۹۲ ق/۱۹۷۲ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، فوات الوفيات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ ابن قاضی شهید، ابوبکر بن احمد، طبقات الشافعية، به کوشش حافظ عبدالعلیم خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق/۱۹۷۹ م؛ ابن نباته، محمد بن محمد، دیوان، قاهره، ۱۳۲۳ ق/۱۹۰۵ م؛ همو، شرح العیون، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۴ م؛ ابن وردی، عمر، تمة المختصر فی اخبار البشر، بیروت، ۱۳۸۹ ق/۱۹۷۰ م؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰ م؛ همو، المختصر فی اخبار البشر، بیروت، دارالمعرفة؛ اسنوی، عبدالرحیم، طبقات الشافعية، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۰ ق/۱۹۷۰ م؛ دواداری، ابوبکر بن عبدالله، کنز الدرر، به کوشش هانس روبرت رومر، قاهره، ۱۳۷۹ ق/۱۹۶۰ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، دول الاسلام، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۵ ق؛ زکار، سهیل، «اللیة الامیر الملک المورخ»، المورخ الجغرافی ابوالفدا صاحب حماة، دمشق، ۱۹۷۵ م؛ سیانو، احمد غسان، مملكة حماة الايوبية، دمشق، ۱۹۸۴ م؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوانی بالوفیات، به کوشش یوزف فان اس، بیروت، ۱۳۹۳ ق/۱۹۷۳ م؛ صفی الدین حلی، دیوان، به کوشش کرم‌ستانی، بیروت، دارصادر؛ فروخ، عمر، «ابوالفدا و تعلیل التاریخ»، المورخ الجغرافی ابوالفدا صاحب حماة، دمشق، ۱۹۷۵ م؛ قلقتندی، احمد بن علی، صبح الاعشی، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳ م؛ کردعلی، محمد، خطط الشام، دمشق، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ کیلانی، قدری، «المؤید ابوالفدا ملکا و عالما»، المورخ الجغرافی ابوالفدا صاحب حماة، دمشق، ۱۹۷۵ م؛ نیز:

Bartold, V. V., "Mesto prikaspiskikh oblastei v istorii musulmanskogo mira", *Sochineniya*, vol. II (1), Moscow, 1963; id., "Geografiya Ibn Sa'ida", *Sochineniya*, vol. VIII, Moscow, 1973; Carra de Vaux, Les penseurs de l'Islam, Paris, 1921; EI<sup>2</sup>; Ferrand, G., *Relations de voyages et textes géographiques arabes*, Frankfurt, 1986; GAL, S; Krachkovskii, I. Yu., "Arabskaya geograficheskaya literatura", *Izbrannye sochineniya*, Moscow / Leningrad, 1957, vol. IV; Kramers, J. H., "Geography and Commerce", *Legacy of Islam*, Oxford, 1931; Müliren, E., "Das grab Abu'l-Fidā's in Hamā", ZDMG, Leipzig, 1908; Reinaud, J. T., *Géographie d'Aboulféda*, Paris, 1848.

عبادت الله رضا

أبو فِدَیک، عبدالله بن ثور بن سلمة حروری (م ۶۹۲ ق)، از سران خوارج، از تیره بنی سعد بن قیس ثعلبه که فرقه فدیکه منسوب

جمهرة انساب العرب، بیروت، ۱۴۰۳/ق/۱۹۸۳م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، عیون الاخبار، بیروت، ۱۴۴۳/ق/۱۹۲۵م؛ اشعری، علی بن اسماعیل، مقالات الاسلامیین، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۴۰۵/ق/۱۹۸۵م؛ بلاذری، احمد بن یحیی، انساب الانصار، ج ۵، به کوشش گوین، اورنلیم، ۱۳۵۵/ق/۱۹۳۶م، ج ۱۱۴، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۰/ق/۱۹۷۹م؛ خلیفه بن خیاط، تاریخ، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۳۸۸/ق/۱۹۶۸م؛ زبیری، مصعب بن عبدالله، نسب قریش، به کوشش لوی پروانسال، قاهره، ۱۳۷۲/ق/۱۹۵۳م؛ سدوسی، موزج بن عمرو، حلف من یسب قریش، به کوشش صلاح الدین منجد، بیروت، ۱۳۹۶/ق/۱۹۷۶م؛ شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، به کوشش عبدالعزیز محمد وکیل، قاهره، ۱۳۸۷/ق/۱۹۶۸م؛ طبری، تاریخ.

ابوفراس، - جارت بن سعید بن حمدان (۳۲۰ - ۳۵۷ ق/ ۹۳۲ - ۹۶۸ م)، شاعر شیعی و عموزاده سیف الدوله حمدانی.

بررسی منابع: اگرچه مؤلفان کهن به استثنای چند تن، از جمله ثعالبی و تنوخی، به شعر وی توجه چندانی نکرده‌اند، اما پژوهشگران معاصر درباره وی و شعر او تحقیقات مفصلی انجام داده‌اند. بخشی از این تحقیقات بدین شرح است: ۱. ابوفراس الحمدانی، تألیف فؤاد افرام بستانی، ۱۹۲۸ م؛ ۲. ابوفراس الحمدانی، حیات و شعره، تألیف عبدالجلیل حسن عبدالمهدی؛ ۳. ابوفراس الحمدانی، تألیف محسن امین عاملی، دمشق، ۱۹۴۱ م؛ ۴. سیف الدوله و عصر الحمدانیین، تألیف سامی کیلانی، مصر، ۱۹۵۹ م؛ ۵. سیف الدوله الحمدانی او مملکت السیف و الاقلام، بیروت، ۱۹۷۷ م؛ ۶. الحمدان و الزمان بین ابی فراس و البارودی، ۱۹۴۷ م؛ ۷. ابوفراس الحمدانی، تألیف حنا نمر و علی جارم، مصر، ۱۹۴۵ م؛ ۸. ابوفراس الحمدانی، تألیف احمد ابو حاقه، بیروت، ۱۹۶۰ م؛ ۹. شاعریه ابی فراس، تألیف عثمان ماهر کنعانی، بغداد، ۱۹۴۷ م؛ ۱۰. ابوفراس، فارس بنی حمدان، تألیف عمر فروخ، بیروت، ۱۹۸۸ م؛ ۱۱. ابوفراس الحمدانی، شاعر بنی حمدان، تألیف احمد بدوی، قاهره، ۱۹۲۵ م؛ ۱۲. من المتنبی و ابی فراس، تألیف کامل کیلانی، قاهره، ۱۹۲۹ م؛ ۱۳. مختارات من ابی فراس، بیروت، ۱۹۵۳ م (برای آگاهی از تحقیقات انجام یافته توسط خاورشناسان، نک: GAS, II/481-483).

زندگی: پدر ابوفراس در ۳۱۸ ق حکمرانی موصل را به دست آورد و ابوفراس احتمالاً در همین شهر زاده شد (ابن اثیر، ۲۱۷/۸؛ عبدالمهدی، ۸۲، ۲۶)، اما برخی منبج رازدگاه او دانسته‌اند (نک: امین ۳۰۷/۴). هنوز ۳ سال از عمرش نگذشته بود که پدرش قربانی رقابت‌های سیاسی میان افراد خاندان خود گردید (نک: هـ، آل حمدان) و به دست برادرزاده خویش ناصرالدوله کشته شد (ابن اثیر، ۳۰۹/۸؛ ابن خلکان، ۶۱۲؛ عبدالمهدی، ۲۶). ابوفراس در دامان مادری که گویا کنیزی رومی بود (نک: ابوفراس، ۳۷، ۱۸۲؛ عبدالمهدی، ۷۴)، بزرگ شد. این زن در تربیت وی از هیچ کوششی دریغ نکرد و چنانکه خواهیم دید، عمر خویش را بر سر تربیت فرزند نهاد (همو، ۸۵-۸۷). ابوفراس به همراه مادر تا ۳۳۳ ق در شهرهای مختلف قلمرو حمدانیان زندگی کرد و گویا پس از تأسیس حکومت سیف الدوله در حلب به آنجا

منتقل شد. ابوفراس در حلب تحت سرپرستی مستقیم سیف الدوله که سپس خواهر او را نیز به زنی گرفت، درآمد (ابن خالویه، ۱۱؛ تنوخی، ۲۳۵/۱؛ صفدی، ۲۶۲/۱۱؛ عبدالمهدی، ۸۸)، آشکار است که حمایت سیف الدوله از ابوفراس سبب گردید که او در ناز و نعمت پرورش یابد و خود در برخی از اشعارش به این نکته اشاره کرده است (ص ۱۶).

وی تا پایان عمر همواره از عنایتی که سیف الدوله به او داشت، برخوردار می‌باید (ابوفراس، ۸۹؛ ابن خلکان، ۶۲/۲). بدین سان امیرزاده جوان از آموزش و تربیتی شایسته بهره‌مند شد، فنون جنگی را به خوبی آموخت و از محضر ادیبان و دانشمندانی که در دربار سیف الدوله گرد آمده بودند، بهره جست و به زودی در شمار شاعران و ادیبان روزگار خویش درآمد (ثعالبی، یتیمه، ۲۷/۱؛ بستانی، ۳۶۳/۲ - ۳۶۴). یکی از استادانی که ابوفراس در این دوره از وی بهره جست، دوست و یار همیشگی او ابن خالویه (هـ) بود که سپس به روایت و شرح دیوان او پرداخت (ابن خالویه، همانجا؛ شکمه، ۴۳۵). همین امر موجب شد که اندکی بعد، در رقابت‌های ادبی دربار سیف الدوله، در کنار ابن خالویه قرار گیرد و در شمار یکی از مخالفان سرسخت متنبی درآید (بستانی، ۳۱۸، ۳۱۷/۲؛ بلاشر، ۲۳۶ - ۲۴۰). اگر چه برخی کوشیده‌اند که این مخالفت را نادیده بگیرند و آن دو را چون خادم و مخدوم جلوه دهند (نک: ثعالبی، همانجا، که می‌گوید: عدم ستایش متنبی از ابوفراس به دلیل بزرگی و عظمت ابوفراس بوده است)، اما قرائن بسیاری وجود دارد حاکی از آنکه این دو هیچ‌گاه با یکدیگر سازگار نبوده‌اند (بستانی، بلاشر، همانجاها؛ شکمه، ۱۷۳، ۱۷۴، ۳۸۶).

شاعر هنوز ۱۷ سال نداشت که به فرمانروایی منبج گمارده شد (ابن عدیم، ۱۱۹/۱ - ۱۲۰). البته در این امر شایستگی خود وی بی‌تأثیر نبود (نک: ثعالبی، همان، ۲۷/۱؛ صفدی، همانجا). اما علاوه بر این شایستگی‌ها و احترام و صمیمیتی که نسبت به سیف الدوله ابراز می‌کرد (ابوفراس، ۹۲ - ۹۳، ۳۰۲؛ ثعالبی، همان، ۱۵/۱۰؛ ابن خلکان، همانجا، ۴۰۳/۳؛ نیز نک: قطعه‌ای از ابوفراس، ۲۱۴، که در آن به اهدای جان خویش به سیف الدوله افتخار می‌کند)، شاید امیر می‌خواسته با حمایت بی‌دریغ از وی، خاطره کشته شدن پدرش به دست ناصرالدوله را از خاطر او بزداید (فروخ، ۴۶). سیف الدوله در سراسر مدت حکومت خویش درگیر جنگ‌های پیاپی با رومیان و سرکوب مخالفان داخلی بود و ابوفراس چون یاری وفادار هرگز او را تنها نمی‌گذاشت (ثعالبی، همان، ۱۱/۱؛ عبدالمهدی، ۹۲ - ۹۴) و در بسیاری از جنگ‌های سیف الدوله شرکت داشت و در برخی از آنها خود به تنهایی سپاه را رهبری می‌کرد (همانجا) و هرگاه در جنگی شرکت نمی‌داشت، آن حال بر وی دشوار می‌آمد (ابوفراس، ۲۶۸ - ۲۶۹؛ عبدالمهدی، ۲۰۶؛ شکمه، ۲۱۷؛ بستانی، ۳۶۴/۲). حرمت وی نزد سیف الدوله چندان بود که می‌توانست برای خاطیان به شفاعت بپردازد (ابوفراس، ۱۱۱؛ عبدالمهدی، ۱۳۶).

ابوفراس سالهای ۳۳۶ تا ۳۵۱ ق را در منبج گذراند و اگر چه در



خویش، ناسازگاری روزگار و ناامیدی دردآوری که بر جان او پنجه افکنده بود، بسراید (همو، ۱۸۱ - ۱۸۳). این اشعار بعدها در ادب عرب به «حبسیات» یا «رومیات» شهرت یافت (نک: ثعالی، تیمه، ۴۷/۱ - ۶۶؛ کیالی، ۱۴۵) و ابوفراس پیشوای این مکتب به شمار آمد (بستانی، ۳۷۳/۲ - ۳۷۴). رومیان پس از آنکه از اقدام سیف الدوله برای رهایی وی ناامید شدند، او را چون دیگر اسیران به قسطنطنیه منتقل کردند (عبدالمهدی، ۱۱۰).

اسارت ابوفراس تا ۳۵۵ ق به درازا کشید (ابوعلی مسکویه، ۱۹۲/۲، ۲۲۰، شکمه، ۲۱۳) و او همچنان در اشعار خویش از بد روزگار، بی‌وفایی یار و جور اغیار می‌نالید (ابوفراس، ۹۸ - ۱۰۱، ۱۱۵، ۱۳۷، ۱۴۵ - ۱۴۸، جم)، اما هرگز ضعف و سستی در شخصیت استوار وی راه نیافت. وی اگر چه به اصرار از سیف الدوله می‌خواست تا برای آزادی او اقدام کند (همانجاها)، اما هیچ‌گاه خود را در برابر وی خوار نمی‌ساخت، بلکه بر ارزشها و شایستگیهای خویش پای می‌فشرد و به صراحت مدعی بود، که اگر مادر پیری در منبج نمی‌داشت، مرگ در اسارت نیز بر وی دشوار نمی‌نمود (همو، ۳۲۰؛ بستانی، ۳۷۲/۲). با طولانی شدن مدت اسارت، مادر ابوفراس برای جلب حمایت سیف الدوله و درخواست کوشش برای آزادی او به حلب رفت، اما درخواست وی پذیرفته نشد و این امر آزرده‌گی ابوفراس را از سیف الدوله به اوج خود رسانید و در قصیده‌ای به سختی از وی گله کرد (ابوفراس، ۲۳۳ - ۲۳۶؛ ثعالی، همان، ۶۰/۱ - ۶۱). اکنون وی سیف الدوله را مردی بدعهد می‌دانست که برای خدمت دیرین پسر عمش ارزشی قائل نیست؛ همه گونه سخاوتمندی با شاعران روا می‌دارد، اما از پرداخت سربها برای رهایی او خودداری می‌کند (ابوفراس، ۳۸ - ۴۱)، و شاید ابوفراس چندان از پسر عم خویش دل آزرده شده بود که حتی در مرگ او هم مرثیه‌ای نسرود.

مرگ مادر ابوفراس در زمان اسارت او، واپسین ضربه را بر وی فرود آورد و او با همه پایداری، به تلخی گریست. قصیده‌ای که وی در رثای مادرش سروده است، نهایت اندوه و درماندگی وی را آشکار می‌سازد (همو، ۱۴۰ - ۱۴۱؛ قس: ابن خلکان، ۶۱/۲، که به هنگام مرگ ابوفراس مادرش را در قید حیات می‌داند). سرانجام در ۳۵۵ ق، اسیران در ساحل فرات مبادله شدند و ابوفراس آزادی خویش را باز یافت (تنوخی، ۲۲۸/۱، ۲۲۹، ۲۸۱؛ ابوعلی مسکویه، همانجا؛ ابن اثیر، ۵۷۴/۸؛ ابوالفداء، ۱۰۶/۲) و سپس احتمالاً فرمانروایی حمص را به دست آورد (عبدالمهدی، ۱۱۵ - ۱۱۶).

در ۳۵۶ ق، سیف الدوله درگذشت و اندکی بعد ابوفراس نیز کشته شد (ابن اثیر، ۵۸۸/۸؛ ابن عدیم، ۱۵۶/۱ - ۱۵۷). درباره چگونگی کشته شدن وی، گزارشهای گوناگونی در دست است و به رغم تحقیق جامعی که عبدالمهدی درباره ابوفراس فراهم آورده است، آشفته‌گی گزارشهای منابع، نتیجه‌گیری قطعی را در این باره اندکی دشوار می‌سازد. به گزارش تنوخی (۲۲۶/۱)، پس از مرگ سیف الدوله،

سراسر قلمرو حمدانیان درآمد و شد بود، اما جایگاه دائمی وی منبج بود و هرگز دلبستگیهایش را نسبت به آن از یاد نبرد (ابوفراس، ۱۳۹، ۲۱۴ - ۲۱۵؛ ابن عساکر، ۴۳۹/۳؛ ابوعلی مسکویه، ۱۹۲/۲؛ ابن اثیر، ۵۴۵/۸؛ ابوالفداء، ۱۰۴/۲). در این دوره از زندگی، وی عشق و شعر و شکار و جنگ را با یکدیگر درآمیخت و اگر چه گرد پیری بسیار زود بر چهره‌اش نشست (ابوفراس، ۱۵۱، ۱۵۸؛ شکمه، ۲۴۸ - ۲۴۹)، اما عشق و شور جوانی را بر خویشتن عار نمی‌دانست (ابوفراس، ۱۵۶ - ۱۵۷). چون امیران به شکار می‌رفت و چون شاعران به وصف صحنه شکار خویش می‌پرداخت (همو، ۳۲۵ - ۳۳۲؛ شکمه، ۴۶۶ - ۴۷۳). شب را در کنار زیارویان به صبح می‌رسانید (ابوفراس، ۵۶، ۷۰ - ۷۱، ۱۰۲، ۱۱۳، ۱۵۰، ۲۲۵، ۳۱۲) و روز در لباس رزم به دفع دشمنان می‌پرداخت (همو، ۷۹، ۲۷۰ - ۲۷۱).

ابوفراس در یکی از همین شکارها در حوالی منبج (۳۵۱ ق) به محاصره رومیان درآمد، اما به رغم اینکه خود و یارانش آماده رزم نبودند، سرشت جوانمردی، او را واداشت تا جنگ با دشمن را برقرار از معرکه ترجیح دهد (ابوفراس، ۱۴۴ - ۱۴۵؛ عبدالمهدی، ۱۰۲ و سرانجام درحالی که زخم برداشته بود، به اسارت رومیان درآمد. اگر چه روایت کرده‌اند که وی یک بار نیز در ۳۴۸ ق اسیر شده، اما این گزارش نادرست است (نک: همو، ۹۶ - ۱۰۳). وی در یکی از اشعارش از این جنگ و زخم برداشتن و اسارت خویش با افتخار یاد می‌کند و از اینکه توصیه یارانش را مبنی بر فرار از معرکه نپذیرفته است، بر خویش می‌بالد (ابوفراس، همانجا). پس از اسارت، رومیان وی را به خرشنه بردند و از آنجا که می‌پنداشتند که به زودی سیف الدوله آزادی وی را تقاضا خواهد کرد، با او چون دیگر اسیران رفتار نکردند و از گرفتن سلاح و جامه وی خودداری کردند (همو، ۱۴۵؛ عبدالمهدی، ۱۰۹ - ۱۱۰)، اما سیف الدوله برای آزادی او اقدامی نکرد. ابوفراس پیشنهاد می‌کرد که سیف الدوله وی را با جمعی از بزرگان روم از جمله خواهرزاده امپراتور مبادله کند (تنوخی، ۲۲۸/۱) و در قصیده‌ای ضمن شکوه از دوری سیف الدوله اشاره کرد که خوش‌تر دارد چون مردان قوم خویش در میدان پیکار و بر روی اسب بمیرد، از مرگ در بستر و در اسارت رومیان ننگ دارد و طلب یاری از عموزاده نه از بیم مرگ، که از بیم مردن در غربت و میان ترسایان است. در این قصیده به اصرار از سیف الدوله می‌خواهد که پیش از آنکه فرصت از دست برود، برای آزادی او بکوشد و گر نه دیگران وی را نکوهش خواهند کرد (ابوفراس، ۹۵ - ۹۸)، اما سیف الدوله از این امر سر باز زد و مدعی شد که آزادی همه اسیران مسلمان را خواهان است (همو، ۳۸ - ۴۱؛ تنوخی، همانجا). این بی‌توجهی سیف الدوله نسبت به سرنوشت ابوفراس او را به سختی آزرده و در قصیده‌ای ضمن گله از سیف الدوله خود را با خواهرزاده امپراتور مقایسه کرد و به ستایش خویش پرداخت (ابوفراس، همانجا)، اما فرمانروای حلب به این سخنان وقعی نهاد و این امر موجب شد که شاعر اشعار بسیاری در وصف روزگار اسارت

سپاهیان وی پراکنده شدند و شیراز کارها از هم گسست و شاید ابوفراس خود را برای جانشینی سیف‌الدوله شایسته‌تر از ابوالمعالی، خواهرزاده خویش و فرزند سیف‌الدوله، می‌دانست. احتمالاً همین امر موجب بروز بدگمانی میان آن دو گردید (ابن اثیر، ابن عدیم، همانجا). همچنین می‌توان پنداشت که ابوفراس از اینکه حکومت، به علت خردسالی ابوالمعالی، به دست قرغویه یکی از غلامان سیف‌الدوله افتاده بود، خشنود نبود. اگر چه ابوفراس و ابوالمعالی کوشیدند تا این بدگمانی را از میان بردارند (نکه: تنوخی، همانجا)، اما بدطینتی همان غلام که خود نیز چشم طمع به حکومت دوخته بود (شکه، ۱۲۳)، موجب درگرفتن جنگ میان آنان شد (ابن عدیم، همانجا) و سرانجام ابوفراس به دست قرغویه هلاک گردید (ابن اثیر، ابن عدیم، همانجا؛ ابن خلکان، ۴۰۳/۳). بر پایه برخی گزارشها، وی در جنگ مجروح شد و پس از چندی درگذشت (ابن شاکر، ۱۷۸، ۱۸۸ - ۱۸۹؛ صفدی، ۲۶۳/۱۱؛ نیز نکه: کیالی، ۱۵۵). احتمال می‌رود که این گزارش درست باشد، چه شاعر در قطعه‌ای که خطاب به دختر خود سروده و به روایتی آخرین شعر او بوده است، از وی خواسته است که برای او عزاداری کند (ابوفراس، ۲۹؛ ثعالبی، تیمه، ۷۱/۱؛ صفدی، همانجا).

شخصیت: از خصلتهای بارز ابوفراس شجاعت، بخشنده‌گی و جوانمردی اوست، چنانکه به گفته برخی (تنوخی، ۲۲۵/۱؛ ذهبی، ۱۹۷/۱۶)، در روزگار خود مانند نداشته است. بدین سبب شاید بتوان تصویری را که او در اشعار خود از خویشن ساخته، صرف نظر از خودستاییهای معمول، نموداری واقعی از شخصیت او شمرد؛ وی جنگجویی است که مرگ با عزت را از زندگی همراه با خواری بهتر می‌داند (ص ۲۱۳، ۲۹۳)؛ در دوستی چندان صادق است که نیکی یا بدی یارانش برای وی یکسان است و در هیچ حال آنان را فرو نمی‌گذارد (ص ۲۱۰، ۲۳۸؛ نیز نکه: عبدالمهدی، ۲۶۸؛ فروخ، ۶۵) و آنگاه که در جنگ بر دشمن پیروز می‌شود، جوانمردانه آنچه را به غنیمت گرفته، به زنان و کودکان آنان می‌بخشد (ص ۱۴۴؛ نیز نکه: شکه، ۲۶۲)؛ خود را مصداق مثل معروف عرب می‌داند که یا امیر است، یا اسیر (ص ۱۱۶) و هنگامی که مرگ او فرا می‌رسد، در مرثیه‌ای که برای خود می‌سراید، از دختر خویش می‌خواهد تا از ورای رو بنده خود بر وی بگرید، مباد که دیگران گریه او را ببینند (ص ۲۹؛ نیز نکه: ثعالبی، همانجا)؛ اگر چه خود را فرزند خاندانی می‌داند که جایگاه بلند آن در ستاره ثریاست و سفره گسترده آنان در روی زمین مردم را اطعام می‌کند (ص ۲۸۴)، اما بزرگی در شخصیت را بسیار برتر از توانگری در مال و ثروت می‌داند (ص ۲۴۸)، چه خاندان وی جز برای بخشنده‌گی و بلند همتی آفریده نشده‌اند (ص ۱۰۳) و از این رو بخشنده‌گی در نظر وی آن است که بدون درخواست انجام گیرد (ص ۱۰۴)؛ شر و بدی را می‌شناسد، اما نه برای بدی کردن به دیگران، که برای حفظ خویش از بدیهای دیگران (ص ۳۲۲)؛ در عشق ورزیدن چندان صادق است که نیاز به گواه ندارد (ص ۱۰۲)، اما جنون عشق

را با عقل مهار می‌سازد (ص ۲۰۲) و فقط هنگامی بر درد جدایی از معشوق می‌گرید که تاریکی شب فرا رسیده باشد (ص ۱۴۲)، چه او کسی نیست که عشق خویش را آشکار سازد (همانجا)، زیرا چون امیران عشق می‌ورزد و خواری و مذلت در عشق را نمی‌پذیرد (ص ۲۹۲ - ۲۹۳؛ نکه: شکه، ۲۵۸؛ بستانی، ۳۷۰/۲)؛ جنگجویی است که در لباس رزم با معشوق دیدار می‌کند (ص ۱۱۸)، زیرا جنگ از نوجوانی، طعام و شراب وی بوده است (ص ۵۳)، اما اگر زنی به عشق وی گرفتار آید از آن رهایی نمی‌یابد (ص ۶۹).

شعر: ابوفراس در شعر سخت متأثر از عناصر شعر جاهلی است، چنانکه در برخی قصاید می‌توان گفت که وی شاعر جاهلی تمام عیاری است (عبدالمهدی، ۳۳۹ - ۳۴۷) که در سده ۴ ق زندگی می‌کرده است. مضمونهای شعر وی مدح، رثا، فخر و حماسه، نسیب و تشبیب و اندکی وصف است. وی در شخصیت و نیز در شعر خود به شدت سنت‌گرا بود. نیازی به سرودن مدیحه برای گذران زندگی خویش نداشت و شاید شاعری را برای خود عار می‌دانست (نکه: ص ۱۳۲)، چه می‌پنداشت که هنر اصلی وی شمشیر زدن است، نه شاعری (ص ۱۸) و شاید به همین سبب است که مانع انتشار شعر خود می‌شد (نکه: ابن خالویه، ۱۱). با اینهمه به شیوه سنتی به ستایش سیف‌الدوله و برخی دیگر از افراد خاندان خویش می‌پرداخت (ص ۲۳)، اگرچه بجز چند تن، هیچ کس را برتر از خویش نمی‌شمرد تا به ستایش وی بپردازد.

اغلب قصیده‌های او با مقدمه تغزلی معمول (= نسیب) آغاز می‌شود و همین مقدمه‌های تقلیدی بخش مهمی از غزلیات دیوان او را تشکیل می‌دهد. چند قصیده وی نیز غزل ناب است. همه این اشعار تقلید محض از شعر جاهلی است. شاعر در آنها بر اطلال و دمن می‌گرید (نکه: عبدالمهدی، ۳۰۸ - ۳۰۹، ۳۶۲؛ قس: بستانی، ۳۶۹/۲)، به دنبال کاروان معشوق اشک می‌ریزد و از پیری خویش شکوه می‌کند (ص ۲۹ - ۳۰، ۷۳، ۷۴؛ نکه: عبدالمهدی، ۲۱۵ - ۲۱۷). این تأثیر از سنت کهن در وی چندان نیرومند است که حتی نام معشوقه‌های خیالی شاعران کهن را در شعر خویش می‌آورد (ص ۲۳۶؛ نکه: عبدالمهدی، ۲۱۹). تنها نوآوری ابوفراس در این اشعار در مقدار ابیات هر مضمون است، به گونه‌ای که در برخی از قصیده‌ها که با مضمون فخر سروده شده است، مقدمه تغزلی بیش از غرض اصلی شعر است (همو، ۲۱۶، ۲۱۷). افزون بر این، تناسب و انسجامی که ابوفراس میان مقدمه و مضمون اصلی شعر ایجاد کرده، سخت قابل تحسین است (همو، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۴). حدود ۱۰۰ قطعه در دیوان وی دیده می‌شود که غزل محض است (همو، ۲۱۵). در این اشعار، ابوفراس از تقلید صرف دست شسته است و بنابراین، آنها را می‌توان بازتاب تجربه‌های واقعی شاعر در عشق پنداشت که در لحظه‌هایی خاص سروده شده است (همو، ۲۳۵) و در آنها شخصیت شمسوارگونه شاعر رنگ باخته و عواطف طبیعی وی آشکار شده است، چنانکه گویی او عاشق

اینگونه تشبیهات را امیرزاده دیگر، ابن معتر، هم به کار برده است (نک: ابوفراس، ۱۵۸؛ عبدالمهدی، ۳۴۵) و حتی «رومیات» وی که بهترین اشعار اوست (نعالی، همان، ۷۰/۱) و سروده‌های واقع‌گرایانه او به شمار می‌رود، تنها تصویری از رنجهای درونی اسیری اشراف‌زاده را به دست می‌دهد (عبدالمهدی، ۲۷۶، ۳۵۰، ۴۰۹). از این‌روست که صاحب بن عباد درباره او گفته است که شاعری با امیری (امرو القیس) آغاز شد و به امیری دیگر (ابوفراس) پایان یافت (نعالی، همان، ۲۷/۱). در هر حال، با آنکه برخی از معاصران، شعری را نثری مسجع می‌دانند که هیچ ذوق و هنری در آن دیده نمی‌شود (متز، ۴۴۴/۱)، باز گروهی از گذشتگان، شعری را ستوده‌اند (ابن بسام، ۳۱۵/۱۱). برخی از شاعران نیز سروده‌های وی را تضمین کرده‌اند و حتی برخی از آنان از تشبیه به وی بر خود بالیده‌اند (عماد الدین، ۵۵۸/۱ - ۵۵۹، ۳۳۸/۲)، و برخی از اشعار وی حکم مثل سائر پیدا کرده است (نعالی، التمثیل، ۱۰۹؛ نویری، ۱۰۴/۳؛ بطلیوسی، ۱۴۴/۱)۲.

ابوفراس مسلمانی شیعی و راست کیش است، چندانکه وی را در شمار شاعران اهل بیت و از مجاهران (بی‌پروایان در ابراز عقیده) برشمرده‌اند (ابن شهر آشوب، ۱۴۹). اگرچه اشعار وی در این زمینه بسیار اندک است، اما تأثیر آن در جهان تشیع اندک نبوده است (نک: امینی، ۴۰۳/۳؛ نصرالله، ۳۹ - ۴۸). مشهورترین این اشعار قصیده‌ای است که آن را در پاسخ به امیرزاده‌ای دیگر از عباسیان، یعنی ابن معتر و قصیده ابن سکره هاشمی، سروده و به شافیه مشهور است (ابوفراس، ۲۵۷ - ۲۶۲). وی در این قصیده به تندری بر امویان و عباسیان می‌تازد و برتریهای ادعایی عباسیان را دروغین می‌شمارد؛ زشتکاریهای آنان را یکایک نام می‌برد؛ بر بزرگواری امام موسی کاظم (ع) و امام رضا (ع) تأکید می‌ورزد و هارون الرشید و مأمون را در خور قیاس با آنان نمی‌شمرد؛ همچنانکه میان نوح پیامبر و فرزندان قرابتی نمی‌یابد، خاندان بنی عباس را که دستشان به خون فرزندان علی بن ابی طالب (ع) آلوده است، از پیامبر (ص) نمی‌داند و سلمان فارسی را به خاندان پیامبر نزدیک‌تر می‌شمرد. این قصیده در حدود ۶۰ بیت است و با اعتراض به غصب خلافت و پایمال کردن حق فرزندان علی ابن ابی طالب (ع) و از دست رفتن دین به دست غاصبان آغاز می‌گردد و در آن به فرمان پیامبر (ص) در روز غدیر و نیز نادیده گرفته شدن آن در شورای سقیفه اشاره می‌کند (همانجا). قصیده یاد شده همواره مورد توجه شیعیان بوده است، چندانکه گروهی آن را شرح و تخمیس کرده‌اند. استاد و دوست شاعر ابن خالویه نخستین شارح آن است. از جمله دیگر کسانی که به این قصیده پرداخته‌اند، می‌توان از ابن امیر الحاج و محمد بن عبدالملک، شارحان قصیده و ابراهیم یحیی عاملی که آن را تخمیس کرده، نام برد (امینی، ۴۰۲/۳؛ نصرالله، ۴۰).

اگرچه برخی ابوفراس را اسماعیلی دانسته‌اند، اما از آنجا که وی در این قصیده از امام موسی کاظم (ع) و امام رضا (ع) و نیز در دو

کهنه‌کاری است که با زیر و بم عشق آشناست و با همه عزت نفس خویش شهادت در راه عشق را می‌ستاید (ص، ۱۰۴؛ نک: شکعه، ۳۱۵). در اینگونه اشعار است که تأثیر نیرومند عمر بن ابی ربيعة در وی به خوبی آشکار می‌گردد. شاعر گاه به مجون می‌گراید (ص ۹۳ - ۹۴، ۱۵۶ - ۱۵۷) و همچون بسیاری از امیرزادگان به عیاشی و خوشگذرانی می‌پردازد (نک: عبدالمهدی، ۹۴) و حتی در بسیاری از اشعارش، تغزل به مذكر نیز دیده می‌شود (ص ۱۳۷ - ۱۳۸، ۱۴۱، ۱۹۵ - ۱۹۶). با این حال، غزل او از قلمرو عفت و پاکی در نمی‌گذرد، چه در نظر وی ارجمندترین عشقها عقیف‌ترین آنهاست (عبدالمهدی، ۲۲۲). به نظر می‌رسد که وی در سرودن اینگونه اشعار تنها نوعی همگامی با شاعران هم‌روزگار خود داشته است، چنانکه به کار رفتن برخی واژه‌های فارسی از جمله مرزبان، دیباج، بهار و دستبان در شعر او (ص ۱۳۰، ۱۵۸، ۱۸۹، ۳۲۹) نیز احتمالا به همین سبب بوده است (نک: ده، ابن حجاج).

اما آنچه منتقدان کهن و نیز محققان معاصر را بر آن داشته است تا به شعر وی عنایتی آمیخته به تحسین نشان دهند، نخست شخصیت ویژه اوست که از آن سخن گفته شد، دو دیگر سروده‌هایی از وی که به «اسریات» یا «حبسیات» یا «رومیات» شهرت یافته است. در اینگونه اشعار، عاطفه شاعر رقت و عمق بیشتری یافته است، چندانکه به گفته برخی از معاصران، گرانجانان سنگین دل را نیز متأثر می‌سازد (شکعه، ۳۰۷، ۳۷۶). شاید با توجه به همین سروده‌های اوست که منتقدان کهن، وی را شاعری نوآور دانسته‌اند (تنوخی، ۲۳۰/۱؛ ذهبی، ۱۹۶/۱۶ - ۱۹۷) و برخی از معاصران وی را برتر از متنبی شمرده‌اند (نک: بلاشر، ۴۵۸، ۴۵۹). احساس صادقانه شاعر در این اشعار مجال بروز یافته است و وی از شعر، مرهمی بر زخمها و گنجینه‌ای برای نگهداشت مفاخر خویش ساخته است (بستانی، ۳۶۸/۲) و در آنها فخر و حماسه و عشق را با یکدیگر در آمیخته و تصویری حقیقی و گویا از رنجهای خویش در روزگار اسارت ارائه داده است (ص ۲۴۶ - ۲۴۷؛ نک: شکعه، ۲۷۶؛ حاوی، ۲۸۸/۳). بخش دیگر اشعار وی که این ویژگی در آنها به چشم می‌خورد، اخوانیات اوست (شکعه، ۴۰۳ - ۴۱۴). در این سروده‌ها نیز تشخیص او به خوبی آشکار می‌گردد.

با این حال شعر ابوفراس آینه زندگی اجتماعی روزگار او نیست؛ زوایای تاریک آشفتگیها و دگرگونیهای سیاسی دوره او را چنانکه شایسته است، آشکار نمی‌سازد و حتی تصویری درست از جنگهایی که شاعر خود در آنها شرکت داشته است، به دست نمی‌دهد (بستانی، ۳۷۱/۲؛ متز، ۴۴۳/۱ - ۴۴۴). ابوفراس اشراف‌زاده‌ای است که شعر را برای شعر می‌خواهد (عبدالمهدی، ۱۸۸) و اشعار شاهانه‌ای می‌سراید (نعالی، بی‌تیمه، ۲۴/۱) که تنها می‌تواند بخشی اندک از زندگی اشرافی خود وی را روشن سازد، چنانکه وقتی می‌خواهد برکه‌ای را که گلهای گوناگون آن را فرا گرفته است، وصف کند، آن را به فرش ابریشمین سفید با حواشی و ریشه‌های سبز تشبیه می‌کند و

قطعه دیگر از پیشوایان دوازده گانه شیعیان نام برده است (ص، ۳۰۳، ۳۱۹؛ نک: عبدالمهدی، ۱۴۷ - ۱۴۸)، تردید نمی توان داشت که وی شیعه دوازده امامی بوده است. افزون بر این اشعار، وی قصیده ای نیز در رثای امام حسین (ع) سروده است (ص ۳۱۲ - ۳۱۴). در این قصیده نیز وی به سختی به قاتلان آن امام (ع) می تازد و برتریها و فضیلت های امام علی (ع) را برمی شمارد و کسانی را که وصیت پیامبر (ص) را درباره خاندانش نادیده گرفته اند، نکوهش می کند. از این رو چنانکه گفته اند، به راستی می توان ابوفرّاس را شاعر اهل بیت (ع) نامید. دیوان وی نخستین بار در ۱۸۷۳م و سپس در سالهای ۱۹۰۰ و ۱۹۱۰م به چاپ رسید. در ۱۹۴۴م، سامی دهان آن را در ۳ جلد، همراه تحقیقات مفصل خویش به چاپ رسانید و در ۱۹۶۱م چاپ دیگری از آن در بیروت صورت گرفت و سرانجام در ۱۹۸۷م محمد تونجی بار دیگر آن را در دمشق منتشر ساخت.

ماخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن سمام شترتزی، علی، الذخیره، به کوشش احسان عباس، تونس، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵م؛ ابن خالویه، حسین، مقدمه بر دیوان ابوفرّاس (هم)، ابن خلکان، وفیات؛ ابن شاکر کتبی، محمد، عیون التواریخ، حوادث سال ۳۵۷ ق، نسخه خطی کتابخانه احمد ثالث استانبول، ۲۹۲۲؛ ابن شهر آشوب، محمد، معالم العلماء، به کوشش محمد صادق آل بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱م؛ ابن عدیم، عمر، زبدة الحلب من تاریخ الحلب، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۱م؛ ابن عساکر، علی، التاریخ الکبیر، به کوشش عبدالقادر افندی بدران، دمشق، ۱۳۳۱ ق؛ ابوعلی مسکویه، احمد، تجارب الامم، به کوشش آذر، قاهره، ۱۳۳۴ ق/ ۱۹۱۶م؛ ابوالفداء، المختصر فی اخبار البشر، بیروت، دارالمعرفه؛ ابوفرّاس، حارث، دیوان (به روایت ابن خالویه)، به کوشش محمد تونجی، دمشق، ۱۴۰۸م؛ امین، محسن، اعیان الشیعه، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ امینی، عبدالحسین، الغدير، بیروت، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷م؛ پستانی، بطرس، ادباء العرب، بیروت، ۱۹۷۹م؛ بطیوسی، عبدالله، «شرح سقط الزند»، ضمن شروح سقط الزند، به کوشش طه حسین و دیگران، قاهره، ۱۳۶۴ ق/ ۱۹۴۵م؛ بلاشر، رئیس، ابوالطیب المتنبی، ترجمه ابراهیم کیلانی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ توخ، محسن، الفرج بعد الشدة، به کوشش عبودشالجی، بیروت، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱م؛ نمایی، عبدالملک، التمثیل والمعاذرة، به کوشش عبدالفتاح محمد حلّ، قاهره، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱م؛ همو، یثیمه الدهر، به کوشش محمد اسماعیل صاوی، قاهره، ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۴م؛ حارث، ایلیا، فی النقد والادب، بیروت، ۱۹۸۶م؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و اکرم بوشی، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴م؛ شکمه، مصطفی، فنون الشعر فی مجتمع الحمدانیین، بیروت، ۱۹۸۱م؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش شکری فیصل، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱م؛ عبدالمهدی، عبدالجلیل حسن، ابوفرّاس الحمدانی، عمان، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱م؛ عمادالدین کاتب، محمد، خريدة القصر، به کوشش شکری فیصل، دمشق، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۵م؛ فروخ، عمر، ابوفرّاس، فارس بنی حمدان و شاعرهم، بیروت، ۱۳۷۳ ق/ ۱۹۵۴م؛ کیالی، سامی، سیف الدولة أعصر الحمدانیین، قاهره، ۱۹۵۹م؛ منز، آدم، الحضارة الاسلامیة، ترجمه محمد عبدالهادی ابورید، تونس، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۶م؛ نصرالله، ابراهیم، حلب والتشیع، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ نویری، احمد، نهاية الأرب، قاهره، ۱۳۴۲ - ۱۳۶۲ ق؛ نیز: GAS.

سید محمد سیدی

ابوالفرج ابن طیب، عبدالله (د ۴۳۵ ق/ ۱۰۴۴ م)، پزشک و فیلسوف مسیحی نستوری و مفسر کتب عهدین. از زندگی و تحصیلات او اطلاع مختصری در دست است. در منابع ما فقط از ابن خمار پزشک و فیلسوف برجسته مسیحی به عنوان استاد او یاد شده است (ابن ابی اصیبعه، ۲۴۰/۱)، اما به نظر می رسد که وی بیشتر در

دیرها و مدارس نستوری عراق به تحصیل علوم، خاصه فلسفه پرداخته باشد. ابوالفرج سالها در بیمارستان عضدی بغداد به تدریس طب و معالجه بیماران اشتغال داشت و شاگردانی تربیت کرد که برخی از آنان چون ابن بطلان و ابن ائردی از دانشمندان برجسته عصر خود شدند. شهرت او بدانجا رسید که از سرزمینهای دیگر برای آموختن دانش نزد او می شتافتند (قفطی، ۲۲۳؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۳۹/۱ - ۲۴۰).

ابوالفرج به آیین مسیحیت سخت پای بند بود (نک: همانجا) و در میان روحانیان بزرگ نستوری منزلتی داشت و کاتب یوحنا بن نازوک، بطریق مدائن، و سپس کاتب الیاس اول، جاثلیق بغداد، بود (ابن متی، ۹۶، ۹۸؛ سارتن، ۸۳۵/۱) و چون درگذشت در دیر دُرُتا نزدیک بغداد به خاک سپرده شد (ابن متی، ۹۸، ۹۹).

ابوالفرج را از دانشمندان برجسته در فلسفه و طب دانسته اند که علوم فرسوده پیشینیان را زنده کرد. به گفته شاگردش، ابن بطلان، وی ۲۰ سال سرگرم شرح و بررسی رسالات مابعد الطبیعه ارسطو بود (قفطی، همانجا). با اینهمه به روایت ابن ابی اصیبعه (۲۳۹/۱)، ابن سینا دانشمند نامدار و معاصر ابوالفرج، او را در طب ستوده، ولی آثار فلسفی او را نکوهش کرده است، اما به گفته بیهقی (ص ۷۸) بوعلی پس از مدتی ستایش از دانش ابوالفرج در طب، سرانجام با اشاره به برخی رسایل وی، او را در این فن کم مایه شمرده است. همو اشاره دارد به اینکه شاید این نظر ابن سینا ناشی از رقابت میان همگنان باشد (همانجا).

آثار: بیشتر تألیفات ابوالفرج که شامل شرح کتب فلسفی و منطقی و طبی ارسطو و جالینوس و بقراط است، به سبب آشنایی او با زبانهای رومی و یونانی (همانجا) و قهراً سریانی و عربی باید از اهمیت خاصی برخوردار باشد. گفته اند که در شرح مطالب به تفصیل می گرایید تا مشکلات آن را به متعلمان نیک بفهماند و شاید خرده ای که بر این روش می گرفتند (قفطی، همانجا)، سبب شد که ابوالفرج بسیاری از این آثار و شروح آن را تلخیص کند. برخی از رسالات وی به چند نام شهرت یافته و در مآخذ متأخرتر به مثابه آثار مستقل از آنها یاد شده است.

بیش از ۱۰۰ کتاب و رساله به وی نسبت داده اند که مهم ترین آنها از این قرار است: تفسیر الإخلاط بقراط که نسخه ای از آن در بیروت موجود است (GAS, III/35,36)؛ تفسیر انالوطیکای اول ارسطو. نسخه ای از آن در کتابخانه ایندیا آفیس موجود است (اشترن، 425)؛ تفسیر اناجیل اریعه، که نسخ متعددی از آن در دست است (گراف، 51، 213، 220) و یوسف منقریوس قبطی آن را در ۲ جلد در مصر (۱۹۰۸ و ۱۹۱۰ م) منتشر کرده است (پستانی، ۳۳/۵؛ گراف، 51)؛ تفسیر ایدیمیا اثر بقراط. نسخه ای از آن در حلب موجود است (GAS, III/35)؛ تفسیر ایساغوجی، که به غلط به فارابی نسبت داده شده بود و

کتاب الطبیعة ارسطو به کوشش عبدالرحمن بدوی چاپ شده است (بدوی، ۲۳/۱، ۲۴)؛ شرح کتاب المزاج جالینوس. نسخه‌ای از آن در کتابخانه ملی پاریس موجود است که در حیات مؤلف کتابت شده (دوسلان، 513) و نسخه‌ای نیز در حلب وجود دارد (GAS, III/87)؛ فردوس البیعة یا فردوس النصرانیة یا فردوس الارثوذكسیة، که شرح کتاب عهدین است، نسخه‌ای از آن در ۲ مجلد در واتیکان موجود است (بستانی، همانجا)؛ فقه النصرانیة الجامع للقوانین البیعیة و المجامع الشرقیة و الغربیة، توسط هونر باخ<sup>۲</sup> و اشیس<sup>۳</sup> همراه با ترجمه آلمانی آن در ۱۹۵۶ - ۱۹۵۷ م در لوون<sup>۴</sup> چاپ شده است؛ مقالة فی التثلیث و التوحید، که توسط ژرار تروپو<sup>۵</sup> در مجله انستیتو فرانسوی دمشق (۱۹۷۲ م، ج ۲۵) چاپ شده است؛ فی العلم و المعجز، که در ۱۹۲۶ م توسط پل اسبات در قاهره چاپ شده است؛ مقالة فی القوی الطبیعیة. نسخه‌هایی از آن در تهران (مرکزی، ۴۸۹/۱۶؛ شورا، ۲۲۱/۱۲)، استانبول، بغداد و کتابخانه‌های دیگر موجود است (ششن، ۸۰). گویا همین رساله را که محتملاً همان القوی الاربعة اوست و درباره کنش قوای جاذبه و ماسکه و دافعه و هاضمه نوشته شده بوده، ابن سینا دیده و بر آن رده‌ای با عنوان مقالة فی الرد علی مقالة الشیخ ابی الفرج بن الطیب نوشته است (ابن ابی اصیبه، ۲۰/۲؛ صفا، ۲۰۵/۱)؛ ملقطات، رساله‌ای کوچک حاوی اقوال ابوالفرج. نسخه‌ای از آن در مانیسا موجود است (مجله معهد المخطوطات، ۳۴/۱۱)؛ النکت و الثمار الطبیة و الفلسفیة، مجموعه‌ای از رسائل مختلف ابوالفرج که در برخی از منابع معاصر هر یک از آن رساله‌ها را اثری مستقل دانسته‌اند. به برخی از این رسالات پیش‌تر اشاره شد. نسخه‌هایی از این مجموعه در نور عثمانیه (ششن، همانجا؛ GAS, VII/376) و اسکوریال (ESC<sup>۲</sup>, II/100)، و منتخبی از آن در کالیفرنیا موجود است (اسکندر، 61). مأخذ: ابن ابی اصیبه، احمد بن قاسم، عیون الانباء، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق / ۱۸۸۲ م؛ ابن متی، عمرو، اخبار فطاركة کرسی المشرق بن کتاب المجلد، رومية الکبری، ۱۸۹۶ م؛ بدوی، عبدالرحمن، مقدمه بر الطبیعة ارسطو، قاهره، ۱۳۸۴ ق؛ بستانی، بیهقی، علی بن زید، تمة صوان الحکمة، لاهور، ۱۳۵۱ ق؛ خدیویه، فهرست؛ سارتن، جرج، مقدمه بر تاریخ علم، ترجمه غلامحسین صدیقی افشار، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ ششن، رمضان و دیگران، فهرس المخطوطات الطب الاسلامی فی مکتبات ترکیا، استانبول، ۱۹۸۴ م؛ شورا، خطی؛ صفا، ذبیح الله، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ قفطی، علی بن یوسف، تاریخ الحکماء، به کوشش یولیوس لیرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳ م؛ مجله معهد المخطوطات الغربیة، قاهره، ۱۹۵۸ م؛ مرکزی، خطی؛ منجد، صلاح الدین، معجم المخطوطات المطبوعة (۱۹۷۱ - ۱۹۷۵ م)، بیروت، ۱۹۷۸ م؛ نیز:

Bankipore; Catalogus codicum manuscipiorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur, London, 1852; De Slane; ESC<sup>۲</sup>; GAL, S; GAS; Graf, Georg, Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire, Vatican City, 1934; Hitti, Ph.K. et al., Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library, Princeton, 1938; Iskandar, A.Z., A Descriptive List of Arabic Manuscripts on Medicine and Science at the University of California, Los Angeles, Leiden, 1984; Lings, Martin, Third Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Library, London, 1977; Stern, M., "Ibn Al -

اشترن مؤلف واقعی آن را شناساند (نک: ص 419). این تفسیر در ۱۹۷۵ م توسط کوامی جیکی در بیروت منتشر شد (منجد، ۴۸/۵، ۴۹)؛ تفسیر تدبیر الاصحاء جالینوس. نسخه‌ای از آن در لیدن موجود است (ورهووه، 350)؛ تفسیر حيلة البرء جالینوس. نسخه‌هایی از آن در لیدن و حلب موجود است (همان، GAS, III/98; 115)؛ تفسیر سفر تکوین توراة، که در ۱۹۶۷ م به ویرایش و ترجمه ساندروز<sup>۶</sup> در آمریکا منتشر شده است (لینگز، 1/544)؛ تفسیر الصناعة الصغیرة اثر جالینوس، یا الصناعة الطبیة، که نسخه‌ای از آن در موزه لندن موجود است (کاتالوگوس<sup>۱</sup>، GAS, III/81; 217)؛ تفسیر طبیعة الانسان بقراط، که به ویرایش عبدالرحمن بدوی در ۱۹۶۴ - ۱۹۶۵ م در قاهره منتشر شده است؛ تفسیر الفصول بقراط. نسخه‌ای از آن در حلب موجود است (همان، III/30)؛ تفسیر قاطیغوریاس (مقولات) ارسطو. نسخه‌هایی از آن در کتابخانه ایندیا آفیس (اشترن، 425) و قاهره موجود است (خدیویه، ۸۹/۶؛ GAL, S, I/884)؛ تفسیر الاسطقسات جالینوس، یا کتاب فی الاسطقسات علی رأی بقراط، که جالینوس آن را نوشته است. نسخه‌ای از این کتاب در پاریس موجود است (GAS, III/86-87)؛ تفسیر کتاب التشریح الصغیر جالینوس، که نسخه‌ای از آن در بانکپور موجود است (بانکیپور، IV/75). نسخه دیگری با عنوان تفسیر مقالات جالینوس فی التشریح، حاوی ۵ مقاله که در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است (مرکزی، ۱۷/۱۶). نسخه بانکپور (IV/79) نیز دارای ۵ مقاله با عنوانهای: «فی العظام»، «فی العضل»، «فی العصب»، «فی تشریح العروق غیر الضواری» و «فی هیئة الشرائین» است. برخی از فهرست نگاران این عناوین را آثاری مستقل به شمار آورده‌اند (مثلاً GAS, III/83, 85-86)؛ تفسیر النبض الصغیر جالینوس. نسخه‌هایی از این رساله در مانیسا، بریل و پرینستون موجود است (ششن، ۱۶۹؛ حتی، GAS, III/82; 343؛ همانجا)؛ تکمله بر کتاب النبات ارسطو. نسخه‌ای از آن در مجموعه کتاب النکت و الثمار الطبیة والفلسفیة ابوالفرج در اسکوریال موجود است (ESC<sup>۲</sup>, II/101)؛ ثمار جوامع القوی الطبیعیة جالینوس. نسخه‌ای از آن در کتابخانه کوپرلی موجود است (GAS, III/148)؛ ثمار جوامع کتاب الاسطقسات جالینوس. نسخه‌ای از آن در کتابخانه کوپرلی موجود است (همان، III/147)؛ ثمار کتاب فی التریاق جالینوس. نسخه‌ای از آن در نور عثمانیه موجود است (همان، VII/377)؛ ثمار مقالة ارسطوطاليس فی تدبیر المنزل. نسخه‌ای از آن در مجموعه کتاب النکت و الثمار الطبیة و الفلسفیة ابوالفرج در اسکوریال موجود است (ESC<sup>۲</sup>, II/103)؛ ثمة کلام ابقراط فی المولود لثمانیة اشهر. نسخه‌ای از آن در مجموعه کتاب النکت و الاثمار ابوالفرج در اسکوریال موجود است (همان، II/101)؛ شرح ثمار المسائل حنین بن اسحاق. نسخه‌ای از آن در توپکاپی موجود است (TS, II/829)؛ شرح طبیعیات ارسطو، که در

Tayyib's Commentary on the Isagoge", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, London, 1957, vol. XIX; TS; Voorhoeve.

بخش علوم

ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین (۲۸۴-۳۶۲ ق/۸۹۷-۹۷۳ م)، از نوادگان مروان بن حکم یا هشام بن عبدالملک، راوی و شاعر مشهور.

بررسی منابع: ابوالفرج با بسیاری از بزرگ‌ترین نویسندگان فرهنگ عربی معاصر و با بسیاری نیز دوست و همنشین بود: تنوخی و ابن ندیم به او نزدیک بودند و ابونعیم اصفهانی در بغداد به دیدار او شتافت (نک: تنوخی، *نشوار*، ۱/۸، *الفرج*، ۳۸۳/۴؛ ابن ندیم، ۱۵۸؛ ابونعیم، ۲۲/۲). با اینکه ثعالبی و ابوحنبل توحیدی و خطیب بغدادی اندکی بعد از زمان ابوالفرج کتابهای بزرگی در زمینه ادب تألیف کردند، ملاحظه می‌شود که هیچ‌یک به زندگی ابوالفرج نپرداخته‌اند. تنوخی در *نشوار* تنها یک‌بار به صله‌های کلانی که وزیر مهربی به ابوالفرج می‌داده است، اشاره می‌کند (۷۴/۱). ابن ندیم فهرست نسبتاً خوبی از آثار او به دست داده است (ص ۱۲۸). ثعالبی عمدتاً شعر او را مورد توجه قرار داده و ۱۲ قطعه کوتاه و بلند از آثار او نقل کرده است (۱۰۹/۳-۱۱۳). اطلاعاتی که خطیب بغدادی می‌دهد، اندکی بیشتر است، اما او هم چیز عمده‌ای بر این آگاهیها نمی‌افزاید. حدود دوسده پس از خطیب، یاقوت می‌کوشد که اطلاعات جامع‌تری از احوال ابوالفرج فراهم آورد. وی پس از ذکر نام و نسب و دامنه اطلاعات ابوالفرج و نیز بحث جالبی درباره تاریخ وفات او، از شیوخ و شاگردان او نام می‌برد و آنگاه به زوایات و داستانهایی که درباره او نقل کرده‌اند، می‌پردازد و در همه موارد منابع خود را نیز ذکر می‌کند. از همین امر اهمیت کار او آشکار می‌شود، زیرا چند روایت جالب - هر چند قابل انتقاد - از وزیر مغربی و نیز از ادب‌الغریای ابوالفرج نقل کرده است که برخی از آنها منحصر به فرد هستند، مثلاً روایات مهمی را که وی از *نشوار* تنوخی آورده است، در چاپهای این کتاب نمی‌توان یافت.

بدین سان یاقوت مهم‌ترین و وسیع‌ترین منبع شرح احوال ابوالفرج گردیده و همه گفتارهای گوناگون دانشمندان پس از او و نویسندگان معاصر در این باره بر روایات او استوار شده است. منابع پس از او، چون قفطی، ابن خلکان، ابن خلدون، ابن شاکر کتبی، ذهبی و دیگران هیچ چیز تازه‌ای، جز برخی اظهارنظرها و نقدهای جالب، به دست نمی‌دهند. در تحقیقات معاصران نیز ابوالفرج چندان مورد توجه قرار نگرفته است. خاورشناسان هیچ کار جدی درباره او انجام نداده‌اند. نیکلسون، بروکلیمان، عبدالجلیل و بلاش به ذکر کلیات و تکرار روایات کهن اکتفا کرده‌اند. مایه اصلی همه مقالات عربی نیز همان روایات کهن است: احمد امین در *ظهور الاسلام*، صقر در *مقدمه مقاتل و جرجی زبدان در تاریخ ادب اللغة العربیة*، نویسندگان *مقدمه اغانی چاپ دارالکتب* و بسیاری دیگر سخن تازه‌ای نیاورده‌اند.

در این میان، تنها زکی مبارک در *النثر* با دیدی انتقادی به ابوالفرج و

کتاب *اغانی* او نگریسته است و در *حب ابن ابی ریمه*، هنگام نقل روایات او جانب احتیاط را نگه داشته و از اینکه نویسندگان معاصر، چون جرجی زبدان و طه حسین بدون توجه به شخصیت ابوالفرج و چگونگی تکوین *اغانی*، روایات او را اساس قرار داده و نظرات عامی درباره اجتماع زمان او اظهار داشته‌اند، تأسف می‌خورد (النثر، ۲۸۹/۱-۳۰۲، حب، ۳۴-۳۸).

اعتبار و شهرت فراگیر *اغانی* از یک سو و شخصیت شگفت ابوالفرج و داستانها و روایات بی‌شماری که از عیاشی، باده‌نوشی و هرزه‌درایی مردمان در سده‌های نخستین نقل کرده است، از سوی دیگر، گویی مانع آن می‌شد که نویسندگان به تجزیه و تحلیل زندگی و آثار او بپردازند. به همین جهت است که همگان به ذکر اخبار او اکتفا می‌کردند و تن به تجزیه و تحلیل شخصیت او، یا آثارش نمی‌دادند. حتی زمانی که فرهنگستان قاهره از نویسندگان و پژوهشگران خواست که به این کار اقدام کنند، هیچ کس به این کار دست نزد (خلف الله، ۲۳۴).

اما طی سالهای ۱۹۵۱ تا ۱۹۵۳ م سه نویسنده عرب به شرح احوال ابوالفرج روی آوردند. محمد عبدالجواد اصمعی که در دارالکتب قاهره کتابدار بود، کتابی با عنوان *ابوالفرج الاصفهانی و کتابه الاغانی*، در ۱۹۵۱ م تألیف کرد که در واقع آن هم چیزی جز مجموعه‌ای ناقص از روایات مربوط به ابوالفرج نیست. در همان سال، شفیق جبری در *سوره* به شرح احوال ابوالفرج پرداخت. وی در درجه اول، کتاب *اغانی* را مورد توجه قرار داده و به موضوعاتی، چون انتقاد ابوالفرج از راویان، انتقاد راویان از او، مکتب خانه‌ها، مجالس، میخانه‌ها، و سرانجام وضعیت زنان پرداخته و مجموعه‌ای از روایات کتاب را که بر آن معانی دلالت دارند، نقل کرده است. جبری اصرار دارد که در بحث خود، هرگز از منبعی جز *اغانی* استفاده نکند. به این جهت، شرح حال مؤلف در اثر او موجود نیست و تنها صفحات ۲۱ تا ۴۳ به بیان شخصیت او از خلال *اغانی* اختصاص یافته است. این کتاب با عنوان *دراسة الاغانی در دمشق* منتشر شده است. در ۱۹۵۳ م، محمد احمد خلف الله، کتاب صاحب *الاغانی ابوالفرج الاصفهانی الراویة* را در قاهره انتشار داد. کار خلف الله با آنچه پیش از او تألیف شده بود - و حتی با آنچه پس از او نگاشته‌اند - تفاوت فاحش دارد. وی با هوشمندی و دقت، روایات را مورد بررسی و انتقاد قرار داده و از آنجا که منابع بسیاری را بررسی کرده، توانسته است نظرات تازه و جسورانه‌ای درباره ابوالفرج عرضه کند. هر چند، گاه استنتاجهای او اغراق آمیز و غیر قابل پذیرش است.

کتابی دیگر نیز از شفیق جبری در ۱۹۵۵ م (بیروت) منتشر شده که سراسر آن به مؤلف *اغانی* اختصاص یافته است. پس از آن ۳ کتاب دیگر، منحصرأ درباره *اغانی* تألیف شده: نخست، معانی *الاصوات فی کتاب الاغانی* از جرجیس فتح الله (بغداد، ۱۹۵۸ م)؛ سپس، *شروح الاصفهانی فی کتاب الاغانی* از طلال سالم حدیثی و کریم علکم کبسی (بغداد، ۱۹۶۷ م)؛ آنگاه، *حل رموز کتاب الاغانی للمصطلحات الموسیقیة* از محمد هاشم رجب (بغداد، ۱۹۶۸ م).

مجلس عبدالله بن سلیمان حاضر می‌شده است. او بعدها با عبدالله که در ۲۷۹ق وزیر معتضد شد، دوستی استواری یافت (خلف الله، ۳۶، ۳۷).

از سوی دیگر، وی با بزرگان علوی و هاشمی بسیار نزدیک بوده، چنانکه خود گفته است: این بزرگان در منزل او گرد می‌آمدند (مقاتل، ۶۹۸). با اینهمه، در هیچ‌جا به‌نظر نرسید که از این خانواده، کسی جز ابوالفرج به تشیع گراییده باشد و بعید نیست که سبب دوستی آنان با علویان آن روزگار، کینه مشترکی بوده باشد که از عباسیان در دل داشته‌اند. ابوالفرج بارها از طریق عمویش حسن، از نیایش محمد روایاتی نقل کرده است. علاوه بر این دو تن، از پسر عمویش احمد، دوبار (الاغانی، ۱۱۹/۱۸، ۳۹۶/۱۶) و از عموی پدرش عبدالعزیز نیز ۱۰ بار روایت کرده است (نک: خلف الله، ۴۰). این روایات، گاه از طریق عبدالعزیز، به مشاهیری چون ریاشی، ثعلب، احمد بن حارث خزاز و زبیر بن بکار می‌رسد (همو، ۳۹). از آنجا که بنا بر قول ابن حزم (همانجا) می‌دانیم که حسن و عبدالعزیز و اصولاً همه این خاندان در سامره می‌زیسته‌اند، ناچار حضور ابوالفرج در سامره محتمل‌تر به‌نظر می‌رسد، تا در اصفهان.

ابوالفرج از طریق مادر، به خاندان بزرگ ابن ثوابه (ه م) وابسته بود. او از نیای مادرش یحیی بن محمد بن ثوابه بارها نام برده (نک: خلف الله، ۴۳) و از کتابش روایاتی نقل کرده است (مثلاً الاغانی، ۱۰۳/۹). ابوالفرج در شرح حال بختری نیز از قول عباس بن احمد بن محمد بن ثوابه ماجرای را که در آن بختری پدرش احمد بن ثوابه را هجا گفته بود، آورده است (همان، ۴۴/۲۱-۴۵). اما شاید خوشاوندی با او موجب شده است که از ذکر هجاهای بختری چشم‌پوشد و باز شاید به همین جهت باشد که در باب شعر بختری گوید: در همه انواع شعر، جز هجا زبردست است (همان، ۳۷/۲۱؛ نیز نک: خلف الله، ۴۶).

چنانکه اشاره شد، این دو خاندان در سامره و گاه در بغداد می‌زیسته‌اند، بنابراین تولد ابوالفرج در اصفهان بسیار غریب می‌نماید، مگر اینکه بپنداریم پدر و مادرش، زمانی چند اصفهان رفته‌اند و ابوالفرج در آنجا به دنیا آمده است. ظاهراً موضوعی که همگان را به اصفهانی بودن او معتقد می‌کند، نسبت «اصفهانی» اوست. اما گویی این لفظ به‌صورت نوعی لقب بر اکثر افراد خاندان او اطلاق می‌شده است: پدرش حسین، عمویش حسن (ابوالفرج، همان، ۲۷/۹)، پسر عمویش احمد (همان، ۳۹۶/۱۶، ۱۱۹/۱۸) و جدش محمد (مقاتل، همانجا) همه اصفهانی خوانده شده‌اند (نیز نک: خلف الله، ۲۲-۲۳، ۹۴-۹۶).

در هر حال ابوالفرج هرگز از اصفهان، به عنوان شهری که می‌شناخته، یا رابطه‌ای با آن داشته، سخن نگفته است، اما به سفر یا اقامت در چند شهر دیگر تصریح کرده که نخستین آنها کوفه است. وی در اغانی گوید: «احمد عجلای عطار در کوفه مرا چنین روایت کرد...» (۲۲۸/۱۴، ۲۸۸/۱۸). یا «حسین شجاعی بلخی در کوفه مرا چنین

از کتابهای دیگر در این باره، یکی اثر داوود سلوم، به نام کتاب الاغانی و منهج مؤلفه است که در ۱۹۶۹م در بغداد منتشر گردیده و دیگر ابوالفرج اصفهانی فی الاغانی، تألیف ممدوح حقی است که در بیروت در ۱۹۷۱م چاپ شده است.

مؤلفان شیعه نیز گویی نخواسته‌اند احوال او را با دیدی انتقادی و همه جانبه مورد تدقیق قرار دهند: نجاشی تنها ۳ یا ۴ بار (ص ۱۴۵، ۲۶۳، ۲۶۹) نام او را ذکر کرده و شیخ طوسی، دو کتاب شگفت و کاملاً شیعی به او نسبت داده است (ص ۲۲۴). در زمانهای اخیر نویسندگان عموماً روایات مربوط به او را، گاه به اختصار و گاه به تفصیل، نقل کرده و از هرگونه اظهار نظر پرهیز کرده‌اند، مگر خوانساری که سخت به او تاخته و از جرگه شیعیان بیرونش نهاده است.

زندگی او: ابوالفرج اصفهانی در ۲۸۴ق تولد یافت (خطیب، ۴۰۰/۱۱)، اما در منابع کهن به محل تولد او اشاره‌ای نشده است. تنوخی او را معروف به اصفهانی خوانده (نک: نشوار، ۱۸/۱، الفرج، ۳۵۶/۱؛ نیز نک: خطیب، ۳۹۸/۱۱) و ثعالبی او را «اصفهانی الاصل» معرفی کرده است (۱۰۹/۳) و دیگران چیزی بر آن نیفزوده‌اند. با اینهمه در سده اخیر همه بر آن اتفاق دارند که وی در اصفهان زاده شده است. ظاهراً طاش کوپری زاده نخستین کسی است که چنین نظری ابراز کرده (۲۱۱/۱)، آنگاه خاورشناسان، چون نیکلسون (ص ۳۴۷)، عبدالجلیل (ص ۲۰۷) و نالینو (نک: EI<sup>2</sup>)، همچنین نویسندگان عرب، چون زرکلی (۲۷۸/۴)، امین (۲۴۰/۱) و صقر (ص «الف») همه آن را تکرار کرده‌اند. شاید ظاهر سخن ابن حزم این نظر را تأیید کند، زیرا او هنگام برشمردن اعقاب مروان بن حکم می‌گوید: او در اصفهان و مصر بازماندگانی دارد که از آن جمله است: صاحب اغانی، ابوالفرج اصفهانی (۱۰۷/۱)؛ اما بررسی احوال خاندان ابوالفرج این احتمال را بسیار ضعیف می‌کند.

ابوالفرج از خاندانی اهل ادب و موسیقی بود. از پدر او هیچ اطلاعی در دست نیست و جبری (ص ۲۲-۲۳) که براساس روایت اغانی (۲۲۱-۲۲۰/۸) پدر و عمه او را موسیقی‌دان پنداشته، دچار اشتباه شده است، زیرا آن روایت مربوط به اسحاق موصلی است، نه ابوالفرج. شاید علت گمنامی پدر وی، مرگ زودرس او بوده باشد. به هر روی، عمویش حسن و نیز عبدالعزیز، عموی پدرش هر دو از مشاهیر بودند. ابن حزم درباره این دو می‌نویسد که از نویسندگان بزرگ سامره بوده و تا روزگار متوکل می‌زیسته‌اند (همانجا). خطیب اضافه می‌کند که حسن از عمر بن شبه و ابوالفرج از حسن روایت می‌کرده است (۴۱۷/۷). به راستی نیز ابوالفرج پیوسته از حسن نقل قول کرده، چنانکه نام او را تقریباً در همه شرح حالهای شاعران سامره آورده است (نک: خلف الله، ۴۱). وی در مجالس شعر بزرگان نیز شرکت می‌جسته و بعدها ماجراهایی را که در آن محافل نقل می‌شده، برای برادرزاده خود حکایت می‌کرده است (مثلاً نک: الاغانی، ۶۵/۱۰).

محمد جد ابوالفرج نیز از ادیبان زمان بود و خود روایت کرده که در

گفت...» (۳۱۹/۱۴). در مقاتل نیز تصریح می‌کند که در کوفه روایتی شنیده است (ص ۱۳۱). علاوه بر آن بسیاری از کسانی که از شیوخ او به شمار آمده‌اند و وی بارها از آنان نقل قول کرده، همه از راویان بزرگ کوفه بوده‌اند، از آن جمله محمد بن عبدالله حضرمی، محمد قنات، علی ابن عباس مقامی و حسین بن ابی احوص که بیشتر به روایت حدیث شهرت دارند (نک: خطیب، ۳۹۸/۱۱).

شاید وی در کوفه در خدمت محمد بن حسین کندی شاگردی می‌کرده است. این محمد، بنابر تصریح ابوالفرج (الاغانی، ۳۵۰/۱۵) خطیب مسجد قادسیه بوده است و ظاهراً به سبب نزدیکی قادسیه به کوفه، به این شهر می‌آمده و مقدمات علوم را به ابوالفرج جوان می‌آموخته است، زیرا ابوالفرج خود گوید که مؤدب من محمد بن حسین کندی مرا خبر داد (همان، ۱۶۵/۱۴). حال اگر باور داشته باشیم که او در کوفه زیسته، به قطع می‌توان گفت که این اقامت از ۱۷ سالگی او فراتر نرفته است. اما تأثیر محدثان این شهر، به خصوص علویان را که بیشتر در کوفه گرد آمده بودند، می‌توان آشکارا در آثار او باز یافت. نخستین کتاب عمده او، مقاتل الطالبیین که آن را در ۳۱۳ ق تألیف کرده (یعنی پیش از ۳۰ سالگی، نک: مقاتل، ۴)، غالباً از قول محدثان و راویان شیعی کوفه روایت شده است. سخن این کتاب، جدی است و از تغزل و غنا در آن خبری نیست.

می‌دانیم که ابوالفرج اندکی پس از سال ۳۰۰ ق/۹۱۳ م در بغداد بوده است، زیرا در اغانی ضمن شرح حال ابوشراعه، می‌نویسد که پسر او ابوالفیاض بعد از سال ۳۰۰ ق، نزد ایشان به بغداد رفت و یاران، قطعاتی از اخبار و لغت از او نقل کردند. اما چون ابوالفرج خود نتوانست به خدمتش برسد، ابوالفیاض نامه‌ای به او و پدرش نگاشته، اجازه روایت اخبار به آنان داده است (۲۲/۲۳). این سخن چند نکته را آشکار می‌سازد: نخست اینکه وی تقریباً از ۱۷ سالگی در بغداد می‌زیسته است؛ دیگر آنکه پدرش تا آن زمان زنده بوده، اما احتمال می‌رود که در همان احوال در گذشته باشد، زیرا ابوالفرج دیگر در هیچ جا - برخلاف دیگر اعضای خانواده - به خصوص عمویش حسن - از او نامی نمی‌برد؛ سدیگر آنکه گویی ابوالفرج روایات و اخبار کتاب اغانی را از نوجوانی گرد می‌آورده و اینکه از قول خود او گفته‌اند آن کتاب را طی ۵۰ سال تدارک می‌دیده است (یا قوت، ادب، ۹۸/۱۳)، چندان بی‌معنی نیست.

اکنون پیش از آنکه به بغداد، یعنی شهری که وی همه عمر فعال خود را در آن گذرانیده است، بپردازیم، به دیگر سفرهای او اشاره می‌کنیم: وی در زمانی که بر ما معلوم نیست، به انطاکیه رفته است و دوبار در اغانی تصریح می‌کند که در آنجا از عبدالملک بن مسلمه قرشی و از ابوالمعتصم عاصم روایاتی شنیده است (۳۱/۱۳، ۶۳/۱۴). سفر دیگر او که احتمالاً در اواخر عمر صورت گرفته، به شهر بصره بوده است، اما در اغانی به آن اشاره‌ای نرفته و از راویان بزرگ آن سرزمین روایتی نقل نشده است. بعید نیست که در آن زمان کار کتاب اغانی پایان یافته بوده است. روایت این سفر در کتاب دیگر او ادب الغریاء آمده است (ص ۲۷)؛

نیز نک: یا قوت، همان، ۱۱۵/۱۳). وی در این روایت گوید که چندین سال پیش به بصره رفت و در کاروانسرای، در کوی قریش، خانه‌ای یافت و غریب وار در آن مسکن گزید. پس از چند روز که آنجا را به قصد «حصن مهدی» (= شهرکی در شمال بصره، نزدیک نهر ابله) ترک می‌گفت، قطعه‌ای شامل ۸ بیت بر دیوار خانه نوشت (ادب، ۳۷-۳۹).

این روایت چند نکته را در زندگی ابوالفرج آشکار می‌کند: نخست آنکه در بصره کسی وی را نمی‌شناخته است، حال آنکه در شهرت او و خاصه کتابش اغانی، داستانها گفته‌اند؛ دیگر آنکه جز با کسانی که نامشان را شنیده بوده است، ملاقات نمی‌کرده و چندان غریب بوده که ناچار در کاروانسرای منزل گزیده است. شعری که ابوالفرج بر دیوار آن خانه نوشته، شعری دردناک است؛ در این قطعه وی مرثی تنگدست و گمنام است که به یاد نعمتهای گذشته و سرای زیبایش در بغداد اندوه می‌خورد و مردم بصره را به سبب بی‌مهری هجا می‌گوید (نک: خلف‌الله، ۲۷-۲۸). وی به هنگام اقامت در بصره، گاه به اطراف رود ابله می‌رفته و یک‌بار بر دیوار یکی از باغهای کنار آن رود شعری یافته است (ادب، ۵۱-۵۲).

به دیگر سفرهای او نیز، در هیچ جای دیگر جز در ادب الغریاء اشاره نشده است. ابوالفرج در این کتاب پریها، جاهایی را نام می‌برد که از محدوده بغداد تا بصره چندان فراتر نمی‌رود، به همین جهت می‌توان پنداشت که وی این مکانها را در اثنای سفر بصره - که ذکرش گذشت - دیده است. وی چندی در اهواز بوده، زیرا یک‌بار گوید که کتابفروشی در آن شهر برای او حکایتی نقل کرده است (ص ۸۲) و در جای دیگر شرح می‌دهد که در اهواز با جماعتی معاشر شده بوده و یکی از آنان وی را به دیدن «شاذروان» که احتمالاً همان سد معروف عصر ساسانی است، دعوت می‌کند و او تحت تأثیر زیبایی مناظر آن قرار می‌گیرد (ص ۹۷-۹۸). وی از اهواز به شهرک متوث می‌رود که میان اهواز و قرقوب (در چند کیلومتری غرب شوش) قرار داشته است و روی دیوارهای مسجد جامع آن شعری و یادگاری می‌یابد (ص ۳۲-۳۳).

دو شهر دیگری که ابوالفرج بر آنها گذشته، نیز از بغداد چندان دور نبوده است: یکی شهر دسکرة الملک که در شرق بغداد، بر سر راه خراسان قرار داشته است. وی در آنجا، بر دیوار مسجد جامع دو بیت شعر دیده که مردی در ۳۵۳ ق نگاشته بوده است (همان، ۳۳-۳۴). نیز در حوالی شهر کوئی که آن هم از بغداد دور نیست، اخیطل شاعر را دیده است (همان، ۴۱-۴۲؛ درباره این دو شهر، نک: اصطخری، ۸۷-۸۸).

در بغداد: چنانکه در روایت ابوشراعه ملاحظه شد، ابوالفرج از ۱۷ سالگی به بعد با پدرش، در بغداد می‌زیست. از زندگی او در بغداد روایات روشن و صریحی در دست نیست، تا بتوانیم براساس آنها پیچ و تابهایی را که وی طی ۴۰ سال درنوریده، یکی یکی و با حفظ ترتیب زمانی برشماریم. روایتهای مربوط به او در منابع سده‌های ۴ و ۵ ق چندان اندک است که به راستی موجب حیرت پژوهشگر می‌گردد و ممکن است او را وادارد که در تحلیل این امر، ابوالفرج را مردی تقریباً



است کتاب طی ۵۰ سال تألیف شده، تأیید کرد.

رابطه ابوالفرج با این استادان یکسان نبود. مثلاً ابن درید که اساساً در بصره می‌زیست، تنها در ۳۰۸ق به بغداد رفت. در آن هنگام وی مردی بسیار مشهور و کهن سال بود. همه دانشمندان، از جمله بسیاری از دوستان ابوالفرج به خدمت او می‌شتافتند و چون در ۹۰ سالگی درگذشت، جحظه رئایش گفت (نک: ه، د، ابن درید). ابوالفرج نیز بی‌گمان نزد او می‌رفته است. با اینهمه ردپای او را در مجالس ابن درید کمتر می‌یابیم. به همین جهت است که گاه به واسطه از او نقل قول کرده و گفته است: شخصاً این روایت را از او نشنیده‌ام (الاغانی، ۱۰۶/۱۷). اما (۲۶/۲۱: روایتی مستقیم از او). رابطه او با برخی دیگر از استادانش گاه روشن‌تر است، مثلاً درباره ابوعبدالله محمد بن عباس یزیدی که «مردی دانشمند و تقه بود» (همان، ۲۱۷/۲۰). گوید که همه اخبار و دیوان ابو جلد را در خدمتش آموخته است (همان، ۳۱۰/۱۱) و درباره اخفش می‌نویسد که کتاب المقاتلین را نزد او خوانده است (همان، ۱۴۰/۲). اما درست نمی‌دانیم که آیا آثار معینی را نزد نفطویه، ابن انباری، محمد صیدلانی و دیگران خوانده و شنیده است، یا نه.

روایات مربوط به غنا را که غالباً به اسحاق موصلی ختم می‌شود، از چند تن گرفته است: موضوع «اصوات صدگانه» را از ابوالاحمد یحیی ابن منجم نقل کرده (همان، ۷/۱)، اما استاد خاص او در موسیقی همان دوست نزدیکش جحظه بوده است.

جحظه که از تبار برمکیان بود، احمد بن جعفر نام داشت و مردی ادیب و شاعر، و در روایات و اخبار نحو و لغت و نجوم متبحر، و در عین حال حاضر جواب و نکته‌پرداز بود. وی با کسانی چون ابن معتز نشست و برخاست داشت و در ۳۲۴ق درگذشت (نک: یاقوت، ادبا، ۲۴۷/۲-۲۴۲). ابوالفرج نزد او کتاب اخبار ابی حشیشه را که او خود در موسیقی تألیف کرده بود (الاغانی، ۷۵/۱۷) و نیز کتاب الطنبورین و الطنبوریات او را خوانده است و کتاب اخیر را بارها مورد استفاده قرار داده (مثلاً نک: همان، ۲۰۵/۲۲) و از قول همو، «اصوات صدگانه» را نقل کرده است (همان، ۷/۱). رابطه ابوالفرج با جحظه چندان استوار بود که وی عاقبت کتابی به نام اخبار جحظه تألیف کرد.

راست است که ابوالفرج با مردانی بسیار جدی و دانشمند چون طبری و صولی و ابن انباری آشنایی داشته و در مقاتل از محدثان و راویان بزرگ کوفی روایت کرده است، اما آنچه در روح او بیش از هر چیز اثر گذاشته، همانا شخصیت استادانی چون جحظه و نفطویه و فرزندان منجم بوده است.

علاوه بر روایات بسیار متعددی که ابوالفرج از جحظه نقل کرده، حکایتی نیز میان آن دو رفته که خطیب آورده است: ابوالفرج در مجلسی حضور داشت که در آن مدرک بن محمد شاعر، جحظه را هجا گفت و چون خبر به جحظه رسید، در ۲ بیت از ابوالفرج گله کرد که چرا بنابر آیین دوستی، از او دفاع نکرده است. ابوالفرج در ۴ بیت، به او اطمینان داد که از ارادتمندان وی است (۲۹۹/۱۱). نیز نک: یاقوت، همان،

گنم و اغانی او را در آن روزگار، اثری کم بها (مثلاً نک: خلف الله، ۱۷) انگارد. از سنوی دیگر، وی در مناسبت‌های گوناگون و ضمن نقل داستانها، گاه به دوستان و همشینیان خود و پیوندهایی که با ایشان داشته است، اشاره می‌کند و صحنه‌های متعددی از مجالس عیش و عشرت یا شعرخوانی و غنا را ترسیم می‌نماید که با فرض گمنامی او سازگار نیست. در شرح این احوال، صداقت و بی‌رنگی و بی‌پروایی ابوالفرج و به خصوص شفافیت سخنش سخت جلب نظر می‌کند و از خلال این گزارشها شخصیت وی به روشنی تمام بر خوانندگان آشکار می‌گردد. صمیمیت او در گفتار موجب می‌شود که هر چه او درباره خود نقل کرده است، با اطمینان خاطر بپذیریم و باور کنیم که او تا آنجا که به شخصیت و ویژگیهای اخلاقی و اعتقادی و هنری مربوط است، هیچ دریچه‌ای را به روی ما نبسته است.

ابوالفرج در بغداد در خانه‌ای ظاهرأ بزرگ و بزازنده، بر کرانه دجله، میان درب سلیمان و درب دجله که به خانه ابوالفتح بریدی متصل بود، می‌زیست (یاقوت، ادبا، ۱۰۴/۱۳). گویی از همان آغاز اقامت در بغداد، جز جمع‌آوری روایات - خواه برای کتابهایی چون مقاتل، خواه برای کتابهایی در شعر و موسیقی - کار دیگری نداشت. هیچ کس شغل خاصی به او نسبت نداده است، اما نام کسان بسیاری را که به او درس آموخته، یا روایاتی برای او نقل کرده‌اند، می‌توان ذکر کرد.

خطیب بغدادی معروف‌ترین شیوخ او را این کسان دانسته است: محمد بن عبدالله حضرمی مطین، محمد بن جعفر قتات، حسین بن عمر ابن ابی احوص ثقفی، علی بن عباس مقانی، علی بن اسحاق بن زاطیا، ابو خبیب برتی و محمد بن عباس یزیدی (۳۹۸/۱۱). ابونعیم، جعفر بن مروان را بر این گروه افزوده است (۲۲/۲). یاقوت نیز نام کسانی را که از ایشان روایت کرده، اینگونه آورده است: ابن درید، ابوبکر ابن انباری، فضل بن حباب جمحی، علی بن سلیمان اخفش و نفطویه (همان، ۹۵/۱۳). اما این فهرستها هیچ‌یک کامل نیست. به شهادت اغانی و مقاتل وی بسیاری از مشاهیر و دانشمندان زمان را ملاقات کرده و از آنان روایت شنیده است. شاید بتوان این نامها را بر اسامی ذکر شده افزود: طبری، محمد بن خلف بن مرزبان، جعفر بن قدامه، یحیی بن منجم، و از همه مهم‌تر عمویش حسن و سرانجام شاعر هرزه‌گوی جحظه.

نکته قابل ذکر، سال وفات این اشخاص است که نشان می‌دهد تا چه زمانی ابوالفرج می‌توانسته با آنان تماس داشته باشد، مثلاً ابن ابی احوص و یحیی بن منجم (د ۳۰۰ق) هنگامی که او ۱۷ ساله بوده، در گذشته‌اند؛ فضل بن حباب در ۲۳ سالگی او؛ محمد یزیدی که از مراجع عمده اوست، در ۲۷ سالگی او و ابن قدامه که مرجع اصلی او در کتاب الاماء الشعرا است، در ۳۱۹ق، یعنی در ۳۶ سالگی او وفات یافته‌اند. جحظه که مرجع نقل روایات و دوست همشین او بود، بیشتر زیسته و تا ۴۳ سالگی شاعر (۳۲۴ق) زنده بوده است. از آنجا که تألیف اغانی ظاهراً تا کهن سالی او ادامه داشته، باز می‌توان سخن خود او را که گفته

۱۲۲/۱۳-۱۲۳: قفطی، ۲۵۲/۲-۲۵۳). بدیهی است که این دوستی در شخصیت ابوالفرج تأثیر عمیق گذاشته است.

از استادان ابوالفرج که بگذریم، وی را دوستان و همنشینی بود که غالباً از بزرگان روزگار بودند، اما تنها جاهایی که ابوالفرج را در کنارشان می‌بینیم، همانا مجالس عشرت است. از میان این همنشینان، حسن بن محمد مهلبی، وزیر معزالدوله (وزارت: ۳۳۹-۳۵۲ق) از همه مشهورتر است. مهلبی وزیری زیرک و سخت‌کوش و مقتدر و پرهیت بود، اما همه اوقات فراغ خود را در محافل باده‌نوشی و نکته‌پردازی و شعرخوانی می‌گذراند و در این کار زیاده‌روی می‌کرد (یاقوت، همان، ۱۳۳/۹).

ابوالفرج اصفهانی تنها در مجالس خلوت مهلبی حضور داشت و سخت به او نزدیک بود؛ او را مدح بسیار می‌گفت و از ندیمانش به شمار می‌آمد (نعالی، ۱۰۹/۳: یاقوت، ادبا، ۱۰۱-۱۰۰/۱۳، به نقل از صابی). تنوخی بارها دیده است که وزیر به او و جُهنی، جایزه‌های ۵۰۰ درهمی می‌بخشیده است (نشوار، ۷۴/۸). از روابط میان این دو، چند «مجلس» نقل کرده‌اند: یک مجلس ماجرای خوراک خوردن ابوالفرج بر سر سفره وزیر است (نک: یاقوت، همان، ۱۰۲/۱۳-۱۰۳): در مجلسی دیگر ابوالفرج، جهنی را که چندی محتسب بصره بود و گاه سخن به گزاف می‌گفت، به استهزا می‌گیرد و شرمسار می‌سازد (همان، ۱۲۳/۱۳-۱۲۴): آخرین مجلس آن است که یاقوت از قول هلال صابی نقل کرده است. در این مجلس، مهلبی که مست باده بوده است، به ابوالفرج می‌گوید: می‌دانم که تو مرا هجو می‌کنی. سپس وادارش می‌سازد که شعری در هجو او بسراید. ابوالفرج ناچار مصرعی می‌سراید و مهلبی در معنایی بس زشت‌تر، آن را تکمیل می‌کند (همان، ۱۰۸/۱۳-۱۰۹: نیز نک: ابن ظافر، ۷۰).

مهلبی، گویی برای آنکه دوست دانشمندش پیوسته به کار روایت و شعر و موسیقی مشغول باشد، هرگز شغلی جدی به او محول نکرد. یاقوت نیز تصریح می‌کند که مهلبی کارهای ساده به او می‌سپرد (همان، ۱۰۵/۱۳). این روایات حکایت از دوستی استوار میان آن دو دارد و به قول یاقوت تنها مرگ بود که می‌توانست میانشان جدایی اندازد (همانجا). به همین سبب ملاحظه می‌شود که تقریباً همه مدایح ابوالفرج (نعالی، ۱۰۹/۳-۱۱۲: قطعه، شامل ۵۵ بیت) به این وزیر تقدیم شده است. با اینهمه، باید یادآور شد که در هیچ‌یک از صحنه‌های غم‌انگیز و مفصلی که درباره مغضوب شدن وزیر و مرگ او نقل کرده‌اند، خبری از این یار دیرینه نیست و وی هیچ شعری در رثای او نسروده است. مهلبی اندکی پیش از مرگ در ۳۵۲ق به مأموریتی ناخواسته در عمان گسیل شد و سپس دشمنان او چندان نزد معزالدوله سعایت کردند که معزالدوله بر وی سخت خشم گرفت (نک: ابن اثیر، ۵۴۶/۸-۵۴۷). در اینکه این احوال سبب دوری گزیدن ابوالفرج از وی شده باشد، باید تأمل کرد.

یکی دیگر از کسانی که نامش در روایات مربوط به ابوالفرج آمده، قاضی است که در مجالس وزیر مهلبی پدیدار می‌شود. این قاضی،

ابوعلی حسن بن سهل ایزجی است که چندی قضای ایزه و رامهرمز را داشت و سپس به حلقه ندیمان مهلبی پیوست و «چندانکه اوهرزگی و پرده‌ری کرد، قاضیان را نشاید» (یاقوت، همان، ۲۱۰/۱۶، به نقل از تنوخی). ابوالفرج او را با الفاظی ناشایست هجا گفته (نعالی، ۱۱۳/۳: یاقوت، همان، ۱۳۴/۱۳) و می‌دانیم که این هجا نه دلیل بر دشمنی، که نشان دوستی نزدیک آن دو بوده است.

در مجالس مهلبی قاضی دیگری نیز شرکت می‌جست که ابوالقاسم علی تنوخی نام داشت و به قول نعالی از اعیان اهل علم بود (۳۳۵/۲). ابوالفرج، در یک قطعه ۱۰ بیتی این قاضی را ستوده است (همو، ۱۱۳/۳).

آخرین کسی که در زندگی و شعر ابوالفرج حضور یافته، همسایه او ابوعبدالله بریدی است که خلیفه راضی، در ۳۲۷ق او را بر ولایت بصره گمارده بود. از آنجا که بریدیان بصره پیوسته سرکش و استقلال‌جوی بودند، اقدام خلیفه نوعی دلجویی از ایشان تلقی شد. اما گویی ابوالفرج از این همسایه دل‌خوشی نداشت، زیرا قصیده‌ای ظاهراً بسیار تند و انتقادآمیز، شامل ۱۰۰ بیت در هجای او سرود که تنها ۱۰ بیت از آن باقی مانده است (یاقوت، ادبا، ۱۲۷/۱۳-۱۲۸: ۶ بیت؛ ابن طقطقی، ۲۸۵-۲۸۶: ۵ بیت که یک بیت آن با آنچه یاقوت آورده، یکی است).

از همنشینان و دوستان ابوالفرج می‌توان فهرست مفصلی تدارک دید، مثلاً می‌توان گفت که وی با مرزبانی (محمد بن عمران) مؤلف و دانشمند دربار عضدالدوله (د ۳۸۴ق)، ابوسعید سیرافی نحوی مشهور و قاضی بغداد (د ۳۶۸ق)، ابن شاذان بزاز (د ۳۸۳ق) و بسیاری دیگر آشنا بوده است، اما از این کسان، روایتی یا حکایتی که به ابوالفرج مربوطشان سازد، در دست نیست. او خود در روایتی منحصر به فرد گوید که در مجلس ابوطیب متنبی شیخی برایش حکایتی نقل کرده است (ادب، ۵۷). این امر به احتمال قوی در ۳۵۱ق رخ داده است، چه در آن هنگام بود که وزیر مهلبی شاعران خود را برضد متنبی و به هجای او برانگیخت. با اینهمه از این ماجراهای بسیار معروف در تاریخ، هیچ اثری در نوشته‌های ابوالفرج پدیدار نیست.

اینک لازم است به آن دسته از روایاتی که در همه کتب ادب نقل می‌شود بپردازیم: موضوع اصلی این داستانها، دوستی ابوالفرج با صاحب بن عباد و ابن عمید و هدیه کتاب *اغانی* به سیف‌الدوله است. افسانه‌های دیگری نیز گرد این روایات تنیده شده که یکی حکایت نسخه منحصر به فرد *اغانی* است؛ دیگر کتابخانه عظیم صاحب است که بخشی از آن بر ۳۰ شتر بار می‌شده و سپس *اغانی* جای آنهمه کتاب را گرفته است؛ سدیگر هدیه ۹۰۰۰ دیناری سیف‌الدوله در ازای *اغانی* و نظر صاحب در این باب است. بدین‌سان *اغانی*، کتابی افسانه‌ای شده و مؤلف آن چنان ارجمند گردیده است که نویسندگان سده‌های بعد، حتی معاصران، او را کاتب رکن‌الدوله و ندیم معزالدوله پنداشته‌اند (مثلاً نک: یاقوت، همان، ۱۱۰/۱۳: اصمعی، ۱۱۵).

اما همه این روایات از سده ۷ق با سخن یاقوت آغاز می‌شود. وی

که در زمان حیات او، صاحب بن عباد مقامی چندان بلند نداشته و *اغانی* قبل از مرگ وزیر مهلبی (۳۵۲ق) تمام شده است، می‌توان صاحب را از این ماجرا بیرون نهاد. گذشته از آن، عدم تصریح به نام آن رئیس، ناچار دلیلی داشته که احتمالاً مغضوب بودن آن رئیس بوده است. حال آنکه صاحب در همه دوران امارت هرگز مغضوب نشده است. با اینهمه ابن زاکور در *ترزین قلائد العقیان* خود، تصریح می‌کند که کتاب برای صاحب تدوین شده بوده است (نک: خلف الله، ۸۵)، ولی خلف الله براساس آنچه ذکر شد و دلایل جانبی دیگر این نظر را مردود می‌شمارد (ص ۸۴-۸۷).

هرگاه این روایت و ملاقات ابوالفرج و صاحب و اظهار نظر وزیر را درباره بهای *اغانی* نادرست بپنداریم، لاجرم موضوع اهدای کتاب به سیف الدوله نیز منتفی می‌شود، به خصوص که میان دربار حمدانیان شام و دربار دیلمی بغداد، رقابت‌های ادبی و سیاسی تندی وجود داشته است و هیچ دلیلی نمی‌یابیم که ابوالفرج کتاب خود را که شایسته محافل عراق و درخور وزیر ادیب و عیاشی چون مهلبی بوده، برای امیری بفرستد که حماسه بر فضای محافل ادبیش غالب بوده است. خلف الله در نسخه خطی *تاریخ الدول والملوک* ابن فرات عبارتی یافته که درباره ابن خازن (د ۵۰۲ق) نقل شده و در آن آمده است که حسین بن علی بن حسین [یعنی ابن خازن] خطی به غایت خوش داشت... سه نسخه از کتاب *اغانی* نگاشته بود که یکی را به سیف الدوله اهدا کرد. بعدها خزان سیف الدوله به غارت رفت و عاقبت ۱۶ جلد از *اغانی* او در بغداد فراهم آمد. خلف الله می‌پندارد که نام ابن خازن با نام وزیر مغربی (که آن هم حسین بن علی بن حسین بوده) و نیز نام سیف الدوله ابوالحسن صدقه (د ۵۰۱ق) با نام سیف الدوله حمدانی در ذهن یاقوت خلط شده و موجب اشتباه نویسندگان نسل‌های بعد گردیده است (ص ۸۲-۸۳). شاید هم مسبب اصلی خود ابن خازن بوده که آن روایات را جعل کرده است.

روایت دیگری که آن هم به گراف در کتب ادب و تاریخ معاصر انتشار یافته، موضوع کاتب بودن ابوالفرج در دستگاه رکن الدوله دیلمی است که آن را هم، یاقوت آورده و روایتی بسیار متأخر است. در آن، از قول هلال زنجانی نقل شده که ابوالفرج کاتب امیر دیلمی و نزد او محترم و محترم بود. وی از ابن عمید انتظار داشت که در ورود و خروج به بارگاه آژادش گذارد. چون وزیر نپذیرفت، ابوالفرج در ۷ بیت هجوش گفت (ادب، ۱۱۰/۱۳-۱۱۱).

نادرست بودن این روایت، در همان ۷ بیت آشکار است، زیرا سراینده آن خود را در ردیف ابن عمید می‌انگارد (بیت‌های ۲، ۱) و سپس از ولایت یافتن و معزول شدن خود سخن می‌گوید (بیت ۶) و هیچ‌یک از این احوال در مورد ابوالفرج صادق نیست. از آن گذشته یاقوت خود اضافه می‌کند که ابوحیان، این اشعار را به نحو دیگری روایت کرده است (همان، ۱۱۱/۱۳). سپس در احوال ابن عمید از قول او، شعر را به ابوالفرج علی بن حسین بن هندو نسبت می‌دهد. این روایت به راستی در *اخلاق الوزیرین* ابوحیان (ص ۴۲۱) آمده است، اما در آنجا، کاتب

می‌نویسد: «قال الوزير... المغربي فی مقدمة ما انتخبه من کتاب الاغانی الی سیف الدولة ابن حمدان فاعطاه الف دینار». «چون خبر به ابن عباد رسید، گفت: سیف الدوله کوتاهی کرده است و این کتاب چندین برابر این مال می‌ارزد. آنگاه در وصف کتاب، سخن به درازا گفت و افزود که کتابخانه من مشتمل بر ۲۰۶۰۰۰ جلد است، اما از آن میان تنها *اغانی* همنشین دائمی من است» (همان، ۹۷/۱۳).

نوشته وزیر مغربی دقیقاً روشن نیست، زیرا آنچه اینک پیش روی داریم، جمله‌ای مشوش و ناقص است؛ گویی وی گزیده‌ای از *اغانی* را برای سیف الدوله فرستاده است، اما این وزیر نویسنده در ۳۷۰ق یعنی ۱۵ سال پس از مرگ سیف الدوله چشم به جهان گشوده است. به همین جهت، یاقوت و نویسندگان پس از او به طور کلی چنین برداشت کرده‌اند که وزیر مغربی در مقدمه گفته که ابوالفرج کتابش را برای امیر حمدان فرستاده است، اما هیچ‌کس در شرح احوال و آثار وزیر، به چنین مقدمه‌ای اشاره نکرده است. این روایت در جای دیگری نیز آمده (ابن واصل، ۱/۵۵۶) که با آنچه ذکر شد، اندکی تفاوت دارد: اولاً، ستایش صاحب از کتاب در دو سه سطر نقل شده؛ ثانیاً، صاحب شمار کتابهای خود را ۱۱۷۰۰۰ جلد ذکر کرده است. همین نکته هم به غرابت این روایت می‌افزاید، زیرا وجود ۲۰۶۰۰۰ یا ۱۱۷۰۰۰ جلد کتاب آن هم در یک جا، در آن روزگار سخت شگفت می‌نماید. این روایت از دو جهت دیگر نیز نامطمئن است: یکی آنکه تنها روایتی است که نام ابن عباد و ابوالفرج را در یک جا گرد آورده و اگر آن را مجعول بپنداریم، میان آن دو هیچ رابطه‌ای باقی نمی‌ماند. دیگر آنکه شاید از نظر زمان هم پذیرفتنی نباشد، زیرا در ۳۴۷ق که صاحب به عنوان دبیر مؤید الدوله به بغداد رفت، هنوز آن مرد نام‌آور و صاحب مجالس بزرگ ادب ری و اصفهان نشده بود و خود گاه ناچار بود که ساعتها بر در وزیر مهلبی بنشیند تا اجازه دخول یابد. در حقیقت صاحب چند سال پس از مرگ ابوالفرج مقام وزارت یافته است.

این روایت از جهتی، با روایت دیگری که یاقوت نقل کرده، پیوند می‌یابد: وزیر مهلبی از ابوالفرج می‌پرسد که *اغانی* را در چه مدت گرد آورده است. وی جواب می‌دهد: در ۵۰ سال. یاقوت سپس در همان روایت می‌افزاید که ابوالفرج در همه عمر تنها یک نسخه از آن کتاب نوشته و این نسخه همان است که به سیف الدوله هدیه کرده (ادب، ۹۸/۱۳). بخش آخر این روایت شاید برداشت خود یاقوت یا قول وزیر مغربی است که از آنجا به وفیات ابن خلکان (۳۰۷/۳) و سپس به همه کتابهای بعد از او راه یافته است. ابن خلکان، گویی در تأیید رابطه میان ابوالفرج و صاحب، این افسانه را نیز می‌افزاید که صاحب، با ظهور *اغانی*، از ۳۰ شتری که در سفرها کتابهایش را حمل می‌کردند، بی‌نیاز شد (همانجا).

در مقدمه *اغانی* اشارتی است که حل نشده، باقی مانده است. ابوالفرج در آغاز کتاب گوید این کتاب را به فرمان «رئسی از ریسان» تدوین کرده است (۵/۱) و معلوم نیست که این رئیس کیست، اما از آنجا

رکن الدوله که ابن عمید را هجو گفته، ابوالفرج حمد بن محمد (ابن خلکان، ۱۰۸۵: احمد بن محمد) است. اینک می‌توان پنداشت که اشتراک کنیه ابوالفرج موجب اختلاط در روایت هلال زنجانی شده و البته ابوالفرج اصفهانی را با ابن عمید رابطه‌ای نبوده است.

آخرین کسی که گویند ابوالفرج با وی از راه دور رابطه‌ای داشته، مستنصر، خلیفه اندلسی است. خطیب بغدادی (۳۹۸/۱۱) و یاقوت (همان، ۱۰/۱۳) می‌نویسند که او بسیاری از کتابهایش را پنهانی نزد امویان اندلس می‌فرستاد و جایزه‌های کلان دریافت می‌داشت. اما از آن کتابها اندکی به شرق بازگشته است (نیز نک: ابن خلکان، ۳۰۸/۳). ابن خلدون تقریباً دو سده پس از یاقوت، تصریح می‌کند که مستنصر (که با ابوالفرج هم نسب بود) برای تهیه کتاب *اغانی*، ۴۰۰۰ دینار برای ابوالفرج ارسال داشت و او نیز نسخه‌ای از کتاب را، پیش از آنکه در عراق منتشر سازد، برایش فرستاد (۳۱۷/۱۴)؛ نیز نک: مقرئ، ۷۲/۳. شکهه نیز با استناد بر کلام مقرئ تأکید می‌کند که نسخه اصلی *اغانی* همان است که برای مستنصر ارسال شده است (ص ۳۲۷). این سخن البته جای تأمل بسیار دارد.

شخصیت او: آن ابوالفرجی که در *اغانی* و کتابهای دیگر آن روزگار باز شناخته می‌شود، به هیچ روی به آن جوان جدی مؤمن مبارزی که مقاتل را می‌نگاشت، شباهت ندارد. او مردی ناهنجار و ژنده‌پوش است؛ موزه‌اش را هرگز نونمی‌کند؛ جامه‌اش را نمی‌شوید و به خوراک آزمند است (یاقوت، همان، ۱۰۱۳-۱۰۲-۱۰۷).

ابوالفرج بی‌برده و به سادگی تمام مجالسی را که خود در آنها شرکت داشته است، وصف می‌کند: در مجلس وزیر مهربانی که به هجو وزیر انجامید، او خود اعتراف می‌کند که چون هر دو مست باده بوده‌اند، چنین حالتی پیش آمده است. وی در *ادب الغرباء* حکایت می‌کند که در ۳۵۵ق، همراه شخص دیگری، برای دیدن ترسایان و باده‌نوشی بر لب رود یزدگرد که از کنار دیر ثعلبی می‌گذشت، به آن دیر رفت. دختری زیبا، دوست و همراه او را به کنار دیواری خواند که بر آن ابیاتی در وصف زیارویی نگاشته بودند. ابوالفرج که حدس می‌زد آن اشعار را بایستی همان دختر ترسا پرداخته و نوشته باشد، خود ۵ بیت به همان مناسبت ساخت و برای دختر خواند (ص ۳۴-۳۶؛ نیز نک: یاقوت، همان، ۱۱۳/۱۳-۱۱۵).

ابوالفرج با همان نثر شفاف و بی‌پیرایه، به دور از هرگونه پرده‌پوشی داستانی نقل می‌کند که از گوشه‌های مختلف زندگی و کژ آیینهای آن روزگار پرده برمی‌دارد. او و دوست و استادش جحظه به درجه‌ای از بی‌بند و باری رسیده بودند که دیگر چیزی را از کسی پنهان نمی‌کردند (همان، ۸۳-۸۶؛ یاقوت، همان، ۱۱۷/۱۳-۱۲۱).

مذهب او: ابوالفرج زیدی مذهب بود (طوسی، ۲۲۳) و همین امر شگفتی بسیاری از نویسندگان را برانگیخته است (ابن اثیر، ۵۸۱/۸-۵۸۲: ذهبی، میزان، ۱۲۳/۳)، زیرا چگونه ممکن است مردی مروانی به آیین تشیع بگراید؟ این تشیع ظاهری و آن عادات شگفت البته خشم

نویسنده سنی مذهبی چون ابن جوزی را برمی‌انگیزد، چنانکه در حق ابوالفرج گوید: او شیعی بود و چون اوبی را اعتماد نشاید. در کتابهایش به چیزهایی تصریح می‌کند که موجب فسق است. شرب خمر را آسان می‌گیرد و گاهی نیز روایاتی از ابن باب درباره خود نقل می‌کند... هرکس در *اغانی* او بنگرد، همه گونه زشتی می‌یابد (۴۰۷-۴۱).

چند سده پس از آن، عالم شیعی مذهب، خوانساری نیز از جهتی با ابن جوزی هم عقیده شده، می‌گوید: او زیدی است، نه شیعی، سخنانی که در مدح اهل بیت گفته است، هیچ‌یک صریح نیست؛ اگر هم چنین باشد، باید حمل بر آن کرد که وی می‌خواسته است به بارگاه شاهان آن زمان که غالباً به ولایت اهل بیت اعتقاد داشتند، تقرب جوید و مانند شاعران دیگر آن زمان، از صلات کلان ایشان بهره برد... من *اغانی* را اجمالاً تصفح کرده‌ام و در بیش از ۸۰۰۰۰ بیتی که نقل کرده است، چیزی جز هزل و گمراهی... و دوری از اهل بیت رسالت نیافتم. علاوه بر این، او از شجره ملعونه [یعنی بنی‌امیه] بوده است (۲۲۱/۵).

ابوالفرج آیین زیدی را احتمالاً از خاندان مادریش آل ثوابه - که به ظن قوی زیدی بوده‌اند - به ارث برده بود. همانگونه که پیش از این گفته شد، بعید نیست که کینه از بنی عباس، دو خاندان اموی (بدران ابوالفرج) و شیعی ثوابه را به هم نزدیک کرده باشد. ابوالفرج در مقاتل می‌نویسد که بزرگان علوی و هاشمی در منزل نیای او محمد گرد می‌آمدند (ص ۶۹۸). علت دوستی و اقبال این مروانی سنی مذهب بلند پایه با فرزندان ثوابه هرچه باشد، نتیجه‌اش آن شد که فرزندش از آن خاندان شیعی مذهب همسر اختیار کرد و نواده‌اش ابوالفرج به آیین مادر گروید. دوران کودکی و نوجوانی او نیز احتمالاً از برخی تعصبات و علایق مذهبی تهی نبوده است، زیرا محیط سامره و کوفه از اینگونه عواطف آکنده بود.

دانش او: خطیب بغدادی که او را شاعر و راوی مطلع از انساب و سیره می‌داند، از قول تنوخی، حوزه اطلاعات او را چنین وصف کرده است: هیچ‌کس را ندیده‌ام که به اندازه این راوی شیعی، شعر و سرود و اخبار و آثار و احادیث مسند و نسب حفظ باشد (۳۹۸-۳۹۹). او علاوه بر این، علوم دیگری چون مغازی، لغت، نحو و خرافه را نیز می‌دانست و از بسیاری از آیینهای ندیمی چون شناخت احوال پرندگان شکاری، بیطاروی، اندکی پزشکی و نجوم و دیگر چیزها آگاهی داشت (همو، ۳۹۹/۱۱؛ نیز نک: قفطی، ۲۵۱/۲؛ ابن خلکان، ۳۰۷/۳). ذهبی نیز او را آیتی در معرفت اخبار و ایام و شعر و غنا و محاضرات می‌داند و می‌گوید که او با حدیثاً و اخبارنا عجایی می‌آورد (همانجا؛ نیز نک: ابن حجر، ۲۲۱/۴). اما از این میان، در روایت اخبار و ادب بیشتر دست داشته (خطیب، ۳۹۸/۱۱) و اطلاعات دیگر او از حد دانش اهل ادب با ندیمان فراتر نمی‌رفته است و مثلاً داستان معالجه قولنج گربه‌اش را (نک: یاقوت، ادبا، ۱۰۴/۱۳-۱۰۵)، نباید بر دانش عمیق و واقعی او در علم بیطاروی حمل کرد. مجموعه بیست و چند کتابی که به او نسبت داده‌اند، از دایره ادب و شعر و غنا و اخبار مربوط به آنها خارج نیست.

السماع - که اینک از دست رفته است.

شاگردان او: ابوالفرج بی گمان شاگردان بسیار داشته، اما گویی کار تدریس پیشه او نبوده است. با اینهمه گاه کسانی را می بینیم که در محضر او کتاب معینی را خوانده اند، مثلاً شیخی اندلسی به نام ابوزکریا یحیی که برای کسب علم به شرق آمده و به ابوالفرج پیوسته بود و تنوخی او را در مجلس ابوالفرج دیده است (یاقوت، ادبا، ۱۲۹/۱۳)، یا ابوالحسین ابن دینار که خود گفته همه کتاب /غانی را نزد ابوالفرج خوانده است (همان، ۲۴۸/۱۴) و نیز علی بن ابراهیم دهکی (همان، ۲۱۶/۱۲-۲۱۷). دیگر شاگردان او را خطیب بغدادی نام برده است: دارقطنی، ابواسحاق طبری، ابراهیم بن مخلد و محمد بن ابی الفوارس (۳۹۸/۱۱-۳۹۹؛ نیز نک: ذهبی، سیر، ۲۰۲/۱۶).

یکی دیگر از شاگردان یا راویان او که نامش در منابع به این عنوان نیامده، تنوخی، صاحب نشوار و الفرج بعد الشدة است. وی در کتاب اخیر، ۶ بار از /غانی و ۴۳ بار از شخص ابوالفرج نقل قول کرده (نک: شالچی، ۱۰/۸) و در یک جا می نویسد: در کتاب /غانی که ابوالفرج اجازه روایتش را به من داده است ... (الفرج، ۳۸۳/۴). شاگردان ابوالفرج، از شیوه های استاد خود کمتر تقلید کرده اند، مثلاً می دانیم که دارقطنی، در علوم قرآن و حدیث تبحریافت، نه در شعر مجون و غنا.

شعر او: براساس همین مقدار اندکی که از شعر ابوالفرج باقی مانده است، می توان گفت که وی به روانی و دلنشینی، شعر می سروده و گذشتگان نیز همه بر این امر اقرار دارند (نک: مثلاً خطیب، ۳۹۸/۱۱). ثعالبی می گوید: در آثار او، هم استواری شعر علما را می بینیم و هم لطافت شعر ظرفا را (۱۰۹/۳).

از مجموع اشعار او، ۱۷۲ بیت در ۲۵ قطعه کوتاه و بلند باقی مانده است. از این میان ۲۱ قطعه را ثعالبی و یاقوت و یک قطعه مفصل ۳۹ بیتی را ابن شاکر (ذیل حوادث ۳۵۶ق) و ۵ بیت را ابن طقطقی (ص ۲۸۵-۲۸۶) نقل کرده اند و دو قطعه ۳ بیتی را که در جای دیگر نیامده، خود او در ادب الغرباء (ص ۹۸، ۷۴) آورده است.

شعر او شعر نخواستگان عصر عباسی است. وی هنگامی که ابن معتر و شیوه شعرسرایی او را می ستاید، پنداری از روش دلخواه خود سخن می گوید. او می داند که در محیط بغداد، در سراهای با شکوه و میان ندیمان و کنیزکان و گلهای بنفشه و نرگس، دیگر جای آن نیست که شاعری بر اطلال و دمن زار بگرید و به وصف بیابان و ماده شتر و آهو و شتر مرغ بپردازد، یا در شعرش الفاظ نامأنوس بیابانی به کار برد. اعجابی که ابوالفرج نسبت به ابن معتر ابراز داشته است (ال/غانی، ۲۷۴/۱۰)، خود نشان می دهد که تا چه حد از او تأثیر پذیرفته است. شاید بتوان پا را از این قزائر نهاد و گفت: شعر او - هنگامی که وی به زندگانی مادی و ملموس می پردازد - از شعر ابن معتر نیز گیراتر است؛ سخنش صمیمی و بی پیرایه است؛ هم معانی و هم الفاظ را از متن زندگی برمی گیرد و به وسیله آنها شعر خود را جان می بخشد؛ حتی گاه از استعمال برخی الفاظ عامیانه نیز اباندارد (نک: یاقوت، ادبا، ۱۰۹/۱۳)؛

تنها شاید بتوان گفت که او علم انساب را جدی تر می گرفته و در آن، همچون متخصص این امر به تألیف دست می زده است. سلسله های مفضل تیارنامه که او در /غانی و مقاتل به کار گرفته است، خود به تخصص او دلالت دارد. علاوه بر این، یک جمهرة النسب و ۴ کتاب دیگر در نسب قبایل بزرگ عرب به وی منسوب است (نک: بخش آثار در همین مقاله).

ابوالفرج علاوه بر استناد وسیع و همه جانبه به روایات شفاهی و سلسله سندهای طولانی، از کتابهایی که در دسترس داشت، نیز روگردان نبود و ابن ندیم بر این امر تصریح می کند (ص ۱۲۸). اما نویختی (د ۴۰۲ق) روایات او را نادیده گرفته، می گوید: او دروغگوترین مردمان بود؛ به بازار کتابفروشان که بسیار پررونق بود، می رفت؛ کتابهایی می خرید و به خانه می برد؛ همه روایاتش از آنهاست (خطیب، ۳۹۹/۱۱).

تخصص دیگر ابوالفرج، موسیقی بود. اما دانش او در این زمینه، به دانش نظری منحصر می گردید و ظاهراً نه آوازی خوش داشت و نه سازی می نواخت. اطلاعات نظری او از کتابهای متعددی که در اختیار داشت، به دست آمده بود؛ آثار اسحاق موصلی؛ آثار استادش جحظه از جمله اخبار ابی حشیشه که آن را نزد همو خوانده بود؛ کتابی که ابوالفضل عباس بن احمد بن ثوابه به او داده بود (ال/غانی، ۱۴۱/۱۰) و انبوهی کتابهای دیگر. اما او خود در آغاز /غانی به صراحت می گوید: در بیان کیفیت سروده ها و ترانه ها منحصر از شیوه اسحاق موصلی پیروی کرده ام، زیرا امروزه شیوه او معمول گردیده است، نه شیوه کسانی چون ابراهیم بن مهدی و مخارق و علویه ... (همان، ۴/۱-۵). او نسبت به این موسیقی دان بزرگ که حدود یک سده و نیم پیش از او می زیسته است، اعتقادی خاص داشت؛ شرح حالی که به او اختصاص داده (همان، ۲۶۸/۵ به بعد)، خود کتابی نسبتاً مفصل است که به ۱۶۷ صفحه می رسد. ابوالفرج در آغاز این کتاب، برخلاف شیوه خود، به شرح فضائل و دانش و پارسایی و هنرمندی او پرداخته و او را یگانه همه دورانها معرفی کرده است (همان، ۲۶۸/۵-۲۷۰)؛ اما در مقابل، از اینکه بر استاد دیگرش جحظه خرده بگیرد، ابایی نداشت و با آنکه کتابی در احوال و اخبار او تألیف کرده است، باز یک بار پس از دو روایت می گوید: او را در کتاب الطنبورین عادت بر این است که از اهل صنعت موسیقی به زشت ترین کلمات بدگویی کند، حال آنکه عکس این عمل شایسته است (همان، ۶۳/۶).

وی با استادان دیگری چون حرمی بن ابی العلاء، ابراهیم ابن زرزور، ابوعیسی بن متوکل نیز می توانست در بسیاری جاها با موسیقی و موسیقی دانان همساز گردد؛ در میخانه ها، در مجالس اعیان، در خانه استادش نفلویه که گویند کنیزکان آواز خوانش شهرت تمام داشته اند (زبیدی، ۱۷۲؛ نیز نک: خلف الله، ۱۲۰-۱۲۱)، در سرای آل منجم و به خصوص یحیی بن علی بن منجم که خود اهل موسیقی و شعر بود. حاصل این اطلاعات، چندین کتاب به غیر از /غانی بود - مثلاً: ادب

هیچ یک از اشعار او، مقدمه ندارد؛ همیشه ترجیح می‌دهد که بی‌درنگ به اصل موضوع بپردازد؛ حتی در شعری که گویند ۱۰۰ بیت بوده و در هجای بریدی سروده شده، از همان بیت اول، حمله‌ای تند و آشکار بر او آغاز کرده است (نک: ابن طقطقی، ۲۸۵-۲۸۶؛ یاقوت، همان، ۱۲۷/۱۳-۱۲۸).

ابوالفرج مردی سخت حساس و تند مزاج بود (ذهبی، میزان، ۱۲۳/۳)؛ عیب دیگر مردمان را به آسانی می‌دید و به آسانی آنان را به استهزا می‌گرفت، چندانکه به گفته یاقوت، هجایش از شعرهای دیگرش بهتر بود و مردم از زخم زبانش بیمناک بودند (همان، ۱۰۹/۱۳). مثلاً گراف‌گویی جهنی، محتسب بصره را بر تافت و نزد همگان شرمسارش گردانید (همان، ۱۲۳/۱۳-۱۲۴). حتی چنانکه اشاره شد، ولی نعمت خود، وزیر مهلبی را نیز هجا می‌گفت (همان، ۱۰۹/۱۳).

با اینهمه دو قطعه‌ای که وی درباره موش و گربه (همان، ۱۰۵-۱۰۷/۱۳) و در ثنای خروس سروده، به گمان ما زیباترین اشعار اوست. مرثیه خروس وی چندان ابن شاکر (همانجا) را شیفته ساخت که به سبب زیبایی وصف و استواری کلام و دل‌آویزی الفاظ و بدیع بودن معانی هر ۳۹ بیت آن را نقل کرده است.

نثر او: بلاش معتقد است که درباره اسلوب ابوالفرج در نثر، سخنی جدی نمی‌توان گفت، زیرا همه آثار او و به خصوص بزرگ‌ترین آنها، *اغانی* سرایا نقل قول است و آنچه او خود به این مجموعه افزوده، از سرفصلها، یا روابط میان قطعات تجاوز نمی‌کند (ص ۲۱۲-۲۱۳). با اینهمه در لایه‌های روایات، گاه به قطعه‌هایی بسیار دلنشین و هوشمندانه دست می‌یابیم که می‌توانند تصور نسبتاً روشنی از اسلوب او در ذهن پدید آورند. از جمله این نوشته‌ها می‌توان به مقدمات کتابها، گفتارهای انتقادی در *اغانی* و مقاتل، ستایشهایی که مثلاً از اسحاق موصلی و ابن معتر کرده، و داستانهایی که در *ادب الفریاء* آورده است، اشاره کرد. در این آثار ملاحظه می‌شود که وی به هیچ وجه از معاصران قدرتمندش، صاحب و مهلبی و ابن عمید تأثیر نپذیرفته، بلکه احساسات خود را به زبانی پاکیزه و شفاف، با صداقت و صمیمیتی کم‌نظیر عرضه کرده است. ابوالفرج که به شدت تحت تأثیر سنت روشنفکرانه مؤلفان ادب است، پیوسته می‌کوشد از ارائه آثار ثقیل به خواننده خودداری کند و به عکس او را با حکایات نوبه نو مشغول دارد، زیرا می‌داند که «در طبیعت آدمیزاد، عشق انتقال از چیزی به چیز دیگر، و راحت جویی گذر از امر معهود و شناخته به نامعهود و نو، نهفته است»، زیرا «هر چیز که امید دست یافتن به آن می‌رود، از آنچه حاصل است، بر جان شیرین‌تر می‌نشیند» (الاغانی، ۴/۱؛ نیز نک: بلاش، ۲۱۱-۲۱۲). با اینهمه او کار خود را سخت جدی می‌گیرد و آثار خویش را کاملاً عالمانه تلقی می‌کند، به همین جهت، پیوسته روایات خود را به اسنادی استوار و راویانی مشهور، متقن می‌گرداند (درباره اسناد او، نک: ه، د، الاغانی)، یا به کتابهایی چون آثار ثعلب، ابن اعرابی، ابوعمر و شیبانی، ابن حبیب، سکری و دیگران ارجاع می‌دهد (نک: خلف‌الله، ۱۹۶).

اما در بسیاری جاها گویی در نظر او، نباید تنها به واقعیت زندگی مردمان و حوادث تاریخی نگریست، بلکه ساختار افسانه‌گون یک روایت نیز در صورتی که فریبنده و دل‌آویز باشد و ذوق هنری ظریفان را اقناع کند، می‌تواند مورد توجه قرار گیرد و بنابراین باید از پشتوانه سندهایی استوار برخوردار باشد. مثالهایی که در تأیید این سخن می‌توان آورد، بسیار است. مثلاً، در مرگ لیلی *اختلیه*، روایت اصمعی را که می‌گوید: او هنگام بازگشت از نیشابور درگذشت، درست نمی‌داند، بلکه ترجیح می‌دهد که لیلی، همراه شوی خود بر ماهوری که قبر عاشق دلسوخته‌اش تویه در آن بود، بگذرد و به رغم نکوهش شوی، عاشق را درود فرستد و از او بخواهد، همانگونه که در شعری وعده کرده است، از وری گور نیز سلام او را پاسخ گوید. همان هنگام، پرواز جغدی وحشت‌زده، اشتر لیلی را می‌رماند، چنانکه او از فراز هودج به زمین می‌افتد و کنار عاشق دیرینه جان می‌سپارد. ابوالفرج در دنبال این افسانه باور نکردنی می‌افزاید: این است روایت صحیح در مرگ لیلی (همان، ۲۴۴/۱۱). مثال دیگر افسانه‌های شورانگیز لیلی و مجنون است که در حدود سده ۲ ق پدید آمد و سپس پیوسته بر حجم آنها افزوده شد، تا به دست ابوالفرج رسید (همان، ۱/۲-۹۶). بی‌گمان وی به هیچ یک از آنها به عنوان حادثه‌ای واقعی نمی‌نگرد، اما همه را با رغبتی تمام که انگیزه‌ای جز عشق به داستان‌پردازی ندارد، با دقت بسیار نقل می‌کند (نک: بلاش، ۱۹۱). او می‌داند که افسانه پادشاهان یمن را یزید بن مفرغ جعل کرده است (نک: ابوالفرج، همان، ۲۵۵/۱۸)، اما از ذکر آنها نیز خودداری نمی‌کند.

در گذشت او: سه کس که با ابوالفرج روایتی داشته‌اند، سه تاریخ مختلف در مرگ او یاد کرده‌اند: شاگردش ابن ابی الفوارس گوید که روز ۱۴ ذیحجه ۳۵۶ درگذشت و پیش از مرگ دچار اختلال حواس شد (خطیب، ۴۰۰/۱۱؛ نیز نک: قفطی، ۲۵۲/۲). همین تاریخ را تقریباً همه نویسندگان بعدی پذیرفته‌اند (مثلاً ابن خلکان، ۳۰۹/۳؛ ابوالفداء، ۱۰۸/۱؛ ذهبی، میزان، ۱۲۳/۳) و معاصران نیز بیشتر بر این نظرند. تاریخ دوم، ۳۵۷ ق است که ابونعیم آورده است. او خود می‌نویسد که ابوالفرج را در سنین کهنسالی وی در بغداد دیده است (۲۲/۲). برخی دیگر نیز با تردید این سال را ذکر کرده‌اند (مثلاً ابن خلکان، همانجا). تاریخ سوم، سال «بیسصد و شصت و اندی» است که دوستش ابن ندیم ذکر کرده (ص ۱۲۸) و کمتر مورد توجه قرار گرفته است، اما از دیگر تاریخها صحیح‌تر به نظر می‌رسد. نخستین بار یاقوت به این نکته پی برده، اما خود اظهار نظر قاطعی نکرده است. وی از قول حاشیه نویسی که *ادب الفریاء* ابوالفرج را در دست داشته، داستانی نقل کرده، از این قرار که ابوالفرج در آن کتاب گوید: در زمان قدرت معزالدوله، روی قصر او در شماسیه چیزی خوانده، سپس در سال ۳۶۲ ق به آن مکان بازگشته و این بار ویرانی قصر را دیده است (ادب، ۹۵/۱۳-۹۶؛ نیز نک: ادب، ۸۸) و بدین سان، تاریخی که ابن ندیم ذکر کرده است، محتمل‌تر می‌گردد (درباره تاریخ وفات او، نک: خلف‌الله، ۲۱-۲۱۶؛ منجد،

۱۰-۱۴).

آثار: مجموعه آثاری که به ابوالفرج نسبت داده‌اند، به ۲۸ کتاب بالغ می‌شود که از آنها تنها ۴ کتاب در دست است. عمده‌ترین کسانی که فهرست آثار او را آورده‌اند، اینانند: ابن ندیم (همانجا)، ثعالی (۱۰۹/۳)، خطیب بغدادی (۳۹۸/۱۱)، شیخ طوسی (ص ۲۲۳-۲۲۴)، یاقوت (همان، ۹۹/۱۳-۱۰۰)، ابن خلکان (۳۰۸/۳) و قفطی (۲۵۲/۲). کتابهای او را می‌توان بر حسب موضوع چنین تقسیم‌بندی کرد:

الف - درباره سروده‌ها و ترانه‌ها و ترانه‌سرایان و اشعار و اخبار مربوط به آنان: ۱. الاغانی. چون این کتاب بزرگ‌ترین اثر در زمینه ادب و موسیقی به‌شمار می‌آید و مزایایی گاه استثنائی دارد، در مدخلی جداگانه بررسی می‌شود (نک: ه د، الاغانی). ۲. مجرد الاغانی. ابوالفرج خود به این کتاب اشاره کرده است (نک: الاغانی، ۱/۸). ۳. الاماء الشواعر. این کتاب در ۱۹۸۳م در بغداد به کوشش یونس احمد سامرائی و نوری حمودی قیسی به چاپ رسیده است. احتمالاً اشعار الاماء والممالیک (نک: ابن ندیم، همانجا) والممالیک الشعراء (یاقوت، همان، ۹۹/۱۳)، عناوین تحریف شده همین کتاب است. ۴. کتاب الخمارین و الخمارات. ۵. الاخبار و النوادر. ۶. ادب السماع. ۷. اخبار الطفیلین. ۸. مجموع الآثار و الاخبار. ۹. کتاب القیان. حاجی خلیفه کتابی از ابوالفرج به نام نزهة الملوك و الاغانی فی اخبار القیان و المغنیات الدواخل الحسان یاد کرده (۱۹۴۷/۲) که احتمالاً همین کتاب است. ۱۰. دعوة التجار، یا دعوة التجار (نک: همو، ۷۵۶/۱). ۱۱. کتاب الغلمان المغنیین. ۱۲. کتابی درباره نغمه‌ها که خود به آن اشاره کرده (نک: همان، ۹۷/۱۰). ۱۳. رساله‌ای درباره غنا که خود از آن یاد کرده است (نک: همان، ۲۷۰/۵). ۱۴. الدیارات. از سده‌های نخست قمری دیرها را بیشتر مراکزی برای تفریح تلقی می‌کرده‌اند. به همین جهت، مؤلفان کتابهای الدیارات، پس از تعیین محل دیر، به ذکر اخبار و اشعاری که در پیرامون آن ساخته شده بود، می‌پرداختند. ظاهراً نخستین کتابی که پیش از ابوالفرج در این باب تألیف شده، کتاب الحیرة و تسمیة البیع و الدیارات، اثر هشام کلبی است. پس از آن دیارات ابوالفرج تألیف شد. اما نویسندگان سده ۴ق به این موضوع اقبال بسیار نشان داده‌اند، چنانکه ۵ کتاب دیگر نیز در همین دوره تألیف شده است: کتاب الدیرة از سرّی رقاء؛ الدیارات از ابوبکر محمد و ابو عثمان سعید خالدی؛ الدیارات الکبیر از شمشاطی؛ کتاب الدیرة از محمد بن حسن نحوی و از همه مهم‌تر الدیارات شابشتی (د ۳۸۸ق). شگفت آنکه شابشتی هیچ اشاره‌ای به ابوالفرج نکرده و گویی از کتاب او به کلی بی‌اطلاع بوده است (درباره این کتابها، نک: عواد، ۴۲-۳۶). کتاب ابوالفرج اینک در دست نیست و نسخه‌ای که به همین نام در کتابخانه برلین نگهداری می‌شود (آلوارت، شم ۸۳۲۱)، معلوم نیست که از آن ابوالفرج باشد. اما بی‌گمان یاقوت آن را در دست داشته، زیرا بارها در معجم البلدان به آن ارجاع داده است (نک: بلدان، ۶۵۴/۲، ۶۶۷-۶۶۸، جم). جلیل عطیه آنچه از این اثر در منابع آمده است، گرد آورده و به نام

الدیارات در بیروت (۱۹۹۱م) به چاپ رسانده است.

ب - کتابی در ادب. اثری کاملاً استثنائی و دلنشین از ابوالفرج در دست داریم که ادب الغریاء من اهل الفضل و الادب (ابن ندیم، ۱۲۸)، یا آداب الغریاء (خطیب، ۳۹۸/۱۱)، یا ادباء الغریاء (یاقوت، ادبا، همانجا) نام دارد. تا ۲۰۰۰ سال پس از مرگ ابوالفرج کسی خبری از محتوای این کتاب، جز آن چند روایتی که یاقوت آورده است (نک: همان، ۹۵/۱۳-۹۶)، نداده بود؛ اما نسخه‌ای از آن در اختیار بدیع الزمان فروزانفر بود که برای نشر به صلاح الدین منجد سپرد. منجد نیز کتاب را در ۱۹۷۲م در بیروت منتشر کرد. این نسخه متعلق به سده ۱۳ق است، اما اینک نسخه‌ای دیگر، از سده ۷ق در کتابخانه آیت الله مرعشی یافت شده است (مرعشی، شم ۴۰۴/۵).

ابوالفرج در این کتاب، با ذکر تاریخ بارها از خود سخن گفته، چنانکه این کتاب یکی از مراجع عمده برای شرح احوال او شده است، چنانکه در بخش درگذشت او یاد شد، یکی از روایات این کتاب نشان می‌دهد که وی، برخلاف همه روایات، تا اندکی پس از ۳۶۲ق زنده بوده و این کتاب را نیز پس از این تاریخ، یا در اواخر آن سال نوشته است. در این زمان دوست و حامی قدرتمند او وزیر مهابلی درگذشته بود و او در غم تنهایی و تنگدستی می‌زیست. مقدمه کوتاه و غم‌انگیزی که وی در آغاز کتاب نگاشته است (ص ۲۰-۲۲)، بر این معنی دلالت دارد.

موضوع و لحن گفتار کتاب سراسر نشان از صمیمیت و یکرنگی روح مؤلف دارد. وی خاصه به دنبال غریب‌زدگانی که از سر اندوه یادگاری از خود به جای گذاشته‌اند، به هر سوی سر می‌کشد و در خانه‌ها، دکانهای ویران، مساجد، باغها، حتی در کوهها نوشته‌های آنان را می‌یابد و در کتاب خود ضبط می‌کند. بدیهی است که او از اخباری که دیگران نیز در همین باب برایش نقل می‌کنند، چشم‌نمی‌پوشد (ص ۲۱). اهمیت این کتاب برای روان‌شناسی اجتماعی آن روزگار بر کسی پوشیده نیست.

ج - کتابهایی که درباره اشخاص معین تألیف کرده: ۱. الفرق (یا الوزن) و المعیار فی الاوغاد و الاحرار، که در معارضه با اللفظ المحيط هارون بن منجم نوشته است (نک: حاجی خلیفه، ۱۲۵۶/۲)؛ ۲. اخبار جیطة البرمکی؛ ۳. مناجیب الخصیان، درباره دو خواجه جوان متعلق به وزیر مهابلی (یاقوت، همان، ۹۹/۱۳-۱۰۰).

د - تبارنامه‌ها: ۱. جمهرة النسب. این عنوان را خطیب بغدادی آورده است (همانجا)، اما ذیل کتاب التعديل خواهیم دید که ابوالفرج، جمهرة انساب عرب را نه عنوان، که موضوع التعديل یاد کرده است (الاغانی، ۳/۲۲). حال نمی‌دانیم که خطیب کتاب دیگری را در نظر داشته، یا آن عنوان و آن موضوع را دو کتاب پنداشته است. ۲. نسب بنی عید شمس. ۳. نسب بنی شیبان. ۴. نسب المهابلة. ۵. نسب بنی تغلب. ۶. نسب بنی کلاب.

ه - اخبار و روایات مربوط به اعراب: ۱. ایام العرب، که به قول

خطیب بغدادی شامل ۷۰۰ «یوم» بوده است (همانجا): ۲/التعديل و الانتصاف فی مآثر العرب و مثالبها. ابوالفرج خود گوید (همانجا) که این، عنوان کتابی است در باب «جمهرة انساب العرب».

و- کتابهای مذهبی: ۱. مقاتل الطالبیین، که درباره آن جداگانه بحث خواهد شد. ۲. تفضیل ذی الحجة. از این کتاب اطلاعی در دست نیست و تنها با توجه به عنوان کتاب می توان حدس زد که شامل موضوعات دینی بوده است (نک: نامه دانشوران، ۵۸/۴). ۳ و ۴. ما نزل من القرآن فی امیر المؤمنین علی و اهل بیته (ع) و کلام فاطمة (ع) فی فدک، که شیخ طوسی به وی نسبت داده است (ص ۲۲۴). پیش از شیخ طوسی کسی به این دو کتاب اشاره نکرده و نویسندگان پس از او هم از نقل آنها در فهرست آثار ابوالفرج خودداری کرده اند. به نظر می آید که این دو اثر را کسان دیگری تألیف کرده باشند و بعدها در اثر خلطی که چگونگی آن بر ما پوشیده مانده است، به ابوالفرج منسوب گردیده باشد. اما در هر حال این کتابها در دست نویسندگان شیعه وجود داشته، زیرا در سده ۷ ق می بینیم که ابن طائوس، در کتاب بناء المقالة الفاطمية خود ۳ بار از ما نزل من القرآن ابوالفرج نقل قول کرده است (ص ۱۴۳-۱۴۴، ۲۶۲، ۲۸۷). ۵. کتابی به نام تحف الوسائد فی اخبار الولائد، که حاجی خلیفه به او نسبت داده است (۳۶۰/۱).

بسیاری از آثار ابوالفرج، تنها یک سده پس از مرگش از میان رفته بود، زیرا خطیب می نویسد: او بخشی از تألیفات خود را به اندلس فرستاد که دیگر به دست ما (در عراق) باز نگشت. و آنگاه نام ۱۱ اثر را که بیشتر نسب نامه هستند، ذکر می کند (۳۹۸/۱۱؛ قس: قفطی، ۲۵۲/۲؛ ابن خلکان، ۳۰۸/۳). کتاب الاماء الشواعر جزو این آثار نیست، اما جالب توجه آنکه تنها نسخه باقی مانده از این کتاب به خط مغربی است (نک: سامرائی، ۱۳).

مقاتل الطالبیین: این اثر تألیف دیگر ابوالفرج اصفهانی است که وی ظاهراً آن را در دوران جوانی نوشته است. نگارش کتابهای تقریباً تک موضوعی تاریخی - مذهبی، در سده های نخستین - دست کم از سده دوم هجری به بعد - رواج داشته است. وجود چنین تألیفاتی در میان آثار مورخان بزرگی چون واقدی و مدائنی می تواند دلیلی بر اهمیت موضوع تلقی شود. از آنجا که غالب قیامها و مبارزه ها در عصر اموی و عباسی، از سوی علویان صورت می گرفت، ناچار، هم میانی اعتقادی ایشان سازمان می یافت و هم نقل و جمع اخبار مربوط به «خروج» و سپس شهادت آنان از سوی پیروانشان وجه مقبول تری پیدا می کرد. از نیمه دوم سده ۳ ق به بعد، تحركات ضد عباسی علویان به آن حد رسیده بود که بتواند مواد لازم را برای تألیف کتابهای «مقاتل الطالبیین» فراهم آورد. شاید یکی از کهن ترین آثار در این باب، مقتل الحسین ابومخنف (ه ۵) باشد. در همان روزگاران، مؤلفان بزرگ دیگری نیز دست به چنین تألیفاتی زده بوده اند، مثلاً مدائنی (د ۲۳۵ ق) کتابی به نام اسماء من قتل من الطالبیین داشته (ابن ندیم، ۱۱۴) و نیز ابو عبدالله محمد بن علی بن حمزه علوی (د ۲۸۷ ق) کتابی به نام مقاتل الطالبیین تألیف کرده

بوده است (نک: نجاشی، ۳۴۸) و از همه مهم تر ابن عمار (ه ۵ م)، ابوالعباس احمد بن عبيدالله ثقفی استاد ابوالفرج اصفهانی است که کتابی در همین موضوع داشته و احتمالاً مانند ابوالفرج، به آیین زیدی بوده و به همین جهت می توان پنداشت که تأثیر او بر شاگردش بیش از دیگر مؤلفان بوده است.

ابوالفرج، چنانکه خود گوید: در جمادی الاول ۳۱۳ نگارش کتاب مقاتل را به پایان رسانده است (ص ۴، ۷۲۱). وی در آغاز اشاره می کند که هدف وی از تألیف آن، فراهم آوردن شرحی کوتاه از چگونگی زندگی و مرگ [۲۱۶ نفر از] فرزندان ابوطالب - از زمان پیامبر (ص) تا زمان نگارش کتاب - بوده است (ص ۴). البته وی تنها اخبار طالبیانی را گرد آورده که مرگشان دلایلی سیاسی داشته، یا به روایت جنبشهایی پرداخته که انگیزه آنها خصایل ارجمندی چون تقوی و عدل بوده است، نه هوی و هوس (ص ۵). بنابراین، نخست از شهادت جعفر بن ابی طالب در زمان پیامبر (ص) سخن گفته، سپس اخبار هریک از علویان را زیر نام خلیفه ای که در آن زمان حکم می رانده، آورده است. نکته ای که ابوالفرج در چند جای کتاب بدان اشاره کرده، تأکید بر رعایت اختصار است، چنانکه گاه همه اسانید مربوط به اخبار را ذکر نمی کند (ص ۲۵۳).

از دیدگاه تحقیقات تاریخی، منابع ابوالفرج در این کتاب از اهمیت ویژه ای برخوردار است. این منابع، غالباً به صورت سلسله اسناد در سراسر کتاب پراکنده اند. بیشتر مؤلفانی که ابوالفرج به آنان استناد کرده، کتابهای ارزشمندی مرتبط با موضوع همین کتاب داشته اند، ولی اکنون نشانی از هیچ یک در دست نیست. در اینجا کوشش شده است که مهم ترین این منابع بررسی، و به ترتیبی که ابوالفرج بر حسب موضوع، مورد استناد و استفاده قرار داده، معرفی شوند: نخست باید از کتاب المغازی ابن اسحاق یاد کرد که ابوالفرج از طریق استادش محمد بن جریر طبری از آن بهره برده است (ابوالفرج، همان، ۱۰). وی گاه از ابومخنف نیز از طریق احمد بن عیسی از حسین بن نصر بن مزاحم نقل روایت می کند (همان، ۲۸، ۳۱، ۳۳، ۳۸). گاه نیز واسطه روایت او از ابومخنف، احمد بن حارث خزاز بوده که خود از مدائنی نقل قول کرده است (همان، ۹۵).

مهم ترین منبعی که به طور گسترده مورد استفاده وی قرار گرفته، کتابی است در اخبار خروج محمد بن عبدالله، معروف به نفس زکیه و برادرش ابراهیم، تألیف ابن شَبَّه که به نام کتاب محمد و ابراهیم ائتی عبدالله بن حسن مشهور است. ابوالفرج بیشتر روایات مربوط به این قیامها را از این کتاب اخذ کرده (مثلاً نک: همان، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۹۰، جم)، اما به نظر می رسد که وی بنابر گرایشهای مذهبی خود، برخی از این اخبار را که مورد پسندش بوده، برگزیده و برخی دیگر را فرو گذاشته است.

همچنین در اخبار مربوط به محمد نفس زکیه، از قول عتباد بن یعقوب رواجی (د ۲۵۰ ق، نک: ابن قیسرانی، ۲۳۳/۱) که خود همراه محمد بن



بعد، نیز نک: ۵۵۱ به بعد).

کتاب مقاتل بعدها، بیشتر به سبب جامعیت و نیز دقتی که در نقل اخبار آن صورت گرفته، مورداستناد و استفاده مؤلفان بسیار واقع شد. از مؤلفان غیرشیعی می‌توان به ابوالقاسم برزهی (د ۴۸۸ق: بیهقی، تاریخ، ۲۱۲)، در کتاب المحامد (نک: همو، لباب، ۴۸۲/۲) و نیز ابن ابی الحدید (۴۴/۶، ۱۱۳، ۱۱۸، جم: ۲۹/۱۶، ۳۴، جم) اشاره کرد.

مؤلفان زیدی نیز که به جمع و نقل اخبار مربوط به ائمه و بزرگان خود همت گماشتند، همواره از کتاب مقاتل به عنوان اصلی‌ترین مأخذ نام برده‌اند. ابوطالب هارونی، اگرچه در کتاب الاقادة ظاهراً تصریحی به مقاتل نکرده، ولی غالب اخبار کتاب خود را از آن گرفته است. اما در کتاب دیگرش امالی (ص ۱۰۶، ۱۲۴، ۱۲۹) به ابوالفرج (ص ۱۹۳، ۱۹۳) استناد جسته است، همچنین حمیدالدین محلی در الحدائق الوردیه در اخباری به ابوالفرج استناد کرده است (نک: ص ۱۷۳، ۲۰۴-۲۰۵؛ نیز نک: ابوالفرج، ۴۶۵، ۴۷۹-۴۸۰). نقل قول شیخ مفید نیز از ابوالفرج حائز اهمیت است، زیرا از عبارت او چنین برمی‌آید که به اصل کتاب مقاتل به خط ابوالفرج دسترسی داشته است (نک: ص ۲۷۶؛ نیز نک: ابوالفرج، ۲۵ به بعد). مقاتل همچنین یکی از مأخذ ابن صوفی (ص ۱۸۷، جم) و ابن عنبه (ص ۱۰۲، ۱۸۲) بوده است.

کتاب مقاتل، نخستین بار در ۱۳۰۷ق در تهران چاپ سنگی شد. نیمه‌ای از آن نیز در ۱۳۱۱ق در حاشیه‌المنتخب فی المرائی و الخطب فخرالدین نجفی طبع شد. سپس در ۱۳۵۳ق در نجف به چاپ رسید. آنگاه سیداحمد صقر کتاب را همراه با مقدمه‌ای درباره‌ی ابوالفرج و کتابش در ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م در قاهره به چاپ رساند. کتاب یک‌بار دیگر نیز براساس همین چاپ صقر در نجف و سپس بارها در لبنان، ایران و مصر به چاپ رسید.

مأخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: ۱۳۷۸-۱۳۸۴ق؛ ابن اثیر، الکامل، ابن جوزی، عبدالرحمن، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹-۱۳۳۱ق؛ ابن حزم، علی، جهره لسان العرب، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن خلدون، العبر، ابن خلکان، رلیات؛ ابن شاکر کتبی، محمد، عبور التواریخ، نسخه خطی کتابخانه احمد ثالث استانبول، ش ۲۹۲۲؛ ابن صوفی، علی، المجدی، به کوشش احمد مهدوی دامغانی، قم، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ ابن طاووس، احمد، بناء المقالة الفاطمیه، به کوشش علی عدنانی، قم، ۱۴۱۱ق؛ ابن طلفعی، محمد؛ الفخری، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابن ظافر، علی، بدائع البیان، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۰م؛ ابن عنبه، احمد، عمدة الطالب، به کوشش محمدحسن آل طالقانی، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن قیسرانی، محمد، الجمع بین رجال الصحیحین، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۳ق؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابن واصل، محمد، تجرید الاغانی، به کوشش طه حسین و ابراهیم ایاری، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۵م؛ ابوحنان توحیدی، علی، اخلاق الوزیرین (مثالب الوزیرین)، به کوشش محمد بن تساوت طنجسی، دمشق، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ ابوطالب هارونی، یحیی، امالی (تیسیر المطالب)، به کوشش یحیی عبدالکریم فضیل، بیروت، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ ابوالفداء، المختصر فی اخبار البشر، بیروت، دارالمعرفه؛ ابوالفرج اصفهانی، ادب الغریاء، به کوشش صلاح‌الدین منجد، بیروت، ۱۹۷۲م؛ همو، الاغانی، بیروت، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ همو، مقاتل الطالبیین، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، ذکر اخبار اصحاب، به کوشش س. ددرینگ، لیدن، ۱۹۳۴م؛ اصطخری، ابراهیم، سالک و

قاسم بن علی خروج کرده بوده (نک: ابوالفرج، همان، ۵۷۹ - ۵۸۸)، روایاتی نقل شده است. روایات دیگری نیز از عباد در مقاتل موجود است (ص ۱۲۷، ۱۲۹، ۳۸۸، جم: نیز نک: GAS, I/316-317). از دیگر مأخذ ابوالفرج در نقل اخبار مربوط به قیام علویان در زمان منصور عباسی می‌توان به زیر بن بگار (نک: ص ۲۳۴)، ابن ابی خیشمه (ص ۱۶۴، ۱۶۷) و واقدی (نک: ص ۲۹۱) و نیز محمد بن علی بن حمزه علوی اشاره کرد که ابوالفرج در جای جای مقاتل به وی استناد کرده (مثلاً نک: ص ۱۷۰، ۵۰۶، ۵۶۶، ۵۹۳، جم) و در نقل اخبار کوتاه پایانی کتاب، چنانکه صریحاً گفته، بر مقاتل الطالبیین او تکیه داشته است (ص ۷۰۵). مأخذ دیگری که ابوالفرج روایات بسیاری از آن نقل کرده، کتاب ابن عتار است در مقاتل آل ابی طالب (مثلاً نک: ص ۳۷۲، ۳۹۲) و گاه از طریق او، به روایات علی بن محمد بن سلیمان نوفلی (ص ۴۴۲، ۵۰۰)، یا احمد بن حارث خزاز (ص ۴۵۴، ۴۵۶، ۴۵۷)، یا ابن شته (ص ۴۵۹) نیز استناد می‌جوید.

یکی از مهم‌ترین بخشهای کتاب مقاتل، گزارش مربوط به جنبش ابوالسرایا (ه) است که ابوالفرج به احتمال بسیار، آن را از کتابی نقل کرده است که در این موضوع به نصر بن مزاحم منقری - که خود شاهد این قیام بوده است - نسبت داده‌اند (نجاشی، ۴۲۸). در صدر گزارش، ابوالفرج بر روایتی که ابن عتار از علی بن محمد بن سلیمان نوفلی نقل کرده، طعن زده و بر آن به دلایل اعتقادی خرده گرفته است (ص ۵۱۸). گرچه دیگر مورخانی که این جنبش را گزارش کرده‌اند، نامی از منابع خود به میان نیاورده‌اند، اما به سبب اختلافات مهمی که میان گزارش ابوالفرج به نقل از نصر بن مزاحم و دیگر مأخذ مانند بلاذری و طبری و ابن اثیر در این خصوص هست، می‌توان گفت که مقصود از روایت نوفلی، همین گزارش مشترک است (برای تفصیل، نک: ه د، ابوالسرایا).

از مهم‌ترین نکات در مقاتل، اسانید ارزشمندی است که غالباً به کسانی منتهی می‌شود که از نزدیک شاهد وقایع بوده‌اند (مثلاً ص ۵۸۲؛ از ابراهیم بن غسان؛ ص ۵۸۸؛ از عباد بن یعقوب؛ ص ۵۹۷؛ از احمد بن جعد). همچنین صفحات کتاب را انبوهی اسانید مربوط به زیدیان و طالبیان پر کرده، مثلاً روایات ابوالفرج از ابن عقده (ه) در سراسر کتاب پراکنده است (نک: ص ۷، ۹، ۴۲، جم) و روایات از این طریق به محمد بن منصور (نک: ص ۴۰۸، ۵۳۸) و سپس به احمد بن عیسی بن زید (نک: ص ۴۰۵) می‌رسد.

در مورد افراد، روش کار ابوالفرج چنین است که نخست نام کامل و نسب فرد را می‌آورد و گاه نام مادران وی را تا جدّ اعلیٰ (نک: ص ۱۷۹، ۲۳۲) نقل می‌کند. در پایان روایات، معمولاً اشعاری را که در ثنای مدح آن فرد سروده شده است، ذکر می‌کند (مثلاً ص ۳۰۴-۳۰۹، ۴۵۸-۴۵۹، ۴۸۶، جم). از جالب توجه‌ترین بخشهای کتاب مقاتل اطلاعاتی است درباره‌ی چگونگی فعالیت کسانی که به زید بن علی (نک: ص ۱۴۳ به بعد) یا محمد نفس زکیه (ص ۲۷۷ به بعد) یا دیگر علویان پیوستند (ص ۳۷۷ به

که اصل ابوالفرج از رونه خراسان، ولی مولد و منشأ وی مانند مسعود سعد، لاهور بوده است (صفا: ۴۷۰/۲). اگر خراسانی تبار بودن ابوالفرج درست باشد، می‌توان احتمال داد که وی از نسل خراسانیانی بوده که پس از فتوحات غزنویان در هند (اوایل سده ۵ ق/ ۱۱ م)، به پنجاب رفته و در آنجا وطن گزیده‌اند (EI<sup>2</sup>, S).  
از تاریخ ولادت و آغاز زندگی ابوالفرج اطلاعی در دست نیست. از قصیده‌ای که در مدح سلطان ابراهیم غزنوی سروده، آشکارا برمی‌آید که در روزگار این سلطان شاعری نامدار و پرآوازه بوده است. تا آنجا که اشعار وی را راویان در غیابش در دربار غزنین «انشاء می‌کردند» (ص ۱۲۸). به گزارش تذکره‌نویسان، شهرت ابوالفرج به شاعری پس از پیوستن وی به دستگاه ابراهیم غزنوی (حک ۴۵۱ - ۴۹۲ ق/ ۱۰۵۹ - ۱۰۹۹ م) آغاز شده است (عوفی، همانجا؛ رازی، ۳۴۰/۱؛ هدایت، همانجا). ولی چنانکه از اشعارش برمی‌آید، وی پیش از پیوستن به سلطان ابراهیم، از وابستگان و مداحان سیف‌الدوله محمود، پسر ارشد وی بوده است و به وسیلهٔ همو بود که پس از ۴۶۰ ق/ ۱۰۶۸ م به دربار ابراهیم معرفی شد (ص ۱۲۸ - ۱۲۹). بنابراین، ارتباط ابوالفرج با سیف‌الدوله بایست مدتها قبل از این تاریخ آغاز شده باشد. سیف‌الدوله در ۴۶۹ ق رسماً از سوی پدر به حکومت هند گماشته شد (سپهلی، ۱۲۱ - ۱۲۲؛ مسعود سعد، ۳۳۳؛ یاسمی، «یا» و ابوالفرج در قصیده‌ای ضمن ستایش سیف‌الدوله، به این واقعه اشاره کرده است (ص ۸ - ۹). همچنین وی بارها سیف‌الدوله را قبل از آنکه رسماً والی هند شود، به مناسبت لشکرکشی‌هایی که برای کسب غنائم از غزنین به لاهور و از آنجا به سرزمین هند داشته، ستایش کرده است (از جمله نک: ص ۴۷ - ۴۸؛ یاسمی، «یب، یج»). از ابوالفرج ۹ قصیده در مدح سیف‌الدوله برجا مانده است (مهدوی، ۶).

سیف‌الدوله محمود پس از ۳ سال حکومت در هند در ۴۷۲ ق به سعایت اطرافیان و اتهام ارتباط با ملک‌شاه سلجوقی، مورد غضب پدر قرار گرفت و خود و نزدیکانش دستگیر و زندانی شدند (نظامی، ۴۴ - ۴۵). در همین سال سلطان ابراهیم به هند لشکر کشید و پس از گسترش دامنهٔ متصرفات خویش، ابوالنجم وزیر شیانی، فرمانده سپاه لاهور و ممدوح ابوالفرج را به حکومت هند گماشت. سلطان در ۴۸۰ ق پس از سرکشی ابوالنجم، پسر دیگر خود، علاء‌الدوله ابوسعید مسعود را به ولایت هند منصوب کرد (نک: ه، د، ابراهیم غزنوی). از ابوالفرج ۱۳ قصیده در مدح مسعود در دست است که برخی از آنها در ستایش لشکرکشی‌های وی در هندوستان است (نک: مهدوی، ۵؛ ابوالفرج، ۷۴ - ۷۷، ۸۷، ۸۸).

پس از مرگ سلطان ابراهیم (۴۹۲ ق)، مسعود برای جلوس بر جای پدر از لاهور به غزنه بازگشت و پسرش شیرزاد را به جای خود در لاهور بر تخت نشاند. ابوالفرج بدین مناسبت قصیده‌ای سروده که در دیوان وی آمده است (ص ۱۸۵ - ۱۸۶).  
ابوالفرج جز سلاطین غزنوی، کسانی همچون عبدالحمید احمد بن

مسالک، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۸؛ اصمعی، محمد عبدالجواد، ابوالفرج الاصفهانی و کتابه الاغانی، قاهره، ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۱ م؛ امین، احمد، ظهور الاسلام، قاهره، ۱۳۶۲ ق/ ۱۹۴۵ م؛ بلاشر، رئیس، تاریخ ادبیات عرب، ترجمه آذرتاش آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳ ق؛ بیهقی، علی، تاریخ بیهقی، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۱۷ ش؛ همو، لباب الانساب، به کوشش مهدی رجائی، قم، ۱۴۱۰ ق؛ تنوخ، محسن، الفرّج بعد الشدة، به کوشش عبود شالچی، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ همو، نضوار المحاضرة، به کوشش عبود شالچی، بیروت، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ تعالی، عبدالملک، یتیمه الدهر، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، دارالفکر؛ جبری، شفیق، دراسة الاغانی، دمشق، ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۱ م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۳۹ ق؛ خلف‌الله، محمداحمد، صاحب الاغانی، قاهره، ۱۹۶۸ م؛ خوانساری، محمداقتر، روضات الجنات، قم، ۱۳۹۲ ق؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و اکرم بوشی، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ همو، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بجاری، بیروت، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۳ م؛ زبیدی، محمد، طبقات النحویین و اللغویین، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۳ ق/ ۱۹۵۴ م؛ زرکلی، اعلام، زیدان، جرجی، تاریخ آداب اللغة العربیة، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۷ م؛ سامرائی، یونس احمد، مقدمه بر الاماء الشعراء ابوالفرج الاصفهانی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ شالچی، عبود، مقدمه بر الفرّج بعد الشدة (نک: ه، تنوخ)، شکمه، مصطفی، مناهج التألیف عند العلماء العرب، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ صقر، احمد، مقدمه بر مقاتل الطالبین (نک: ه، ابوالفرج)؛ طاش کوریری‌زاده، احمد، مفتاح السعادة، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ طوسی، محمد، الفهرست، به کوشش محمد صادق آل بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۰ م؛ عبدالجلیل، ج. م، تاریخ ادبیات عرب، ترجمه آذرتاش آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ عواد، کوریکس، مقدمه بر الدیارات شایستی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ قفطی، علی، انباء الرواة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م؛ مبارک، زکی، حب این ابی ربیع و شعره، بیروت، ۱۹۷۱ م؛ همو، النثر اللّغی فی القرن الرابع، بیروت، ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۳ م؛ محلی، حمیدالدین، «من کتاب الحدائق الوردیة»، اخبار انسة الزیدیة، به کوشش ویلفرد مادلونگ، بیروت، ۱۹۸۷ م؛ مرعشی، خطی، مفید، محمد، الارشاد، نجف، ۱۹۶۲ م؛ مرقی، احمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ منجد، صلاح‌الدین، مقدمه بر آدب الغرباء (نک: ه، ابوالفرج)؛ ثناء دانشوران ناصری، قم، دارالفکر، ۱۳۷۹ ق؛ نجاشی، احمد، رجال، به کوشش موسی شیرازی، قم، ۱۴۰۷ ق؛ یاقوت، ادبا، همو، بلدان، نیز:

Ahlwardt; EI<sup>2</sup>; GAS; Nicholson, R., A Literary History of the Arabs, London, 1932.

آذرتاش آذرنوش - معرفی کتاب مقاتل الطالبین از علی بهرامیان

أَبُو الْفَرَجِ بْنِ جَوْزَى، نک: ابن جوزی.

أَبُو الْفَرَجِ بْنِ رَئِيسِ الرُّؤَسَاءِ، نک: ابن مسلمه.

أَبُو الْفَرَجِ بْنِ هِنْدُو، نک: ابن هندو.

أَبُو الْفَرَجِ رُونِي، فرزند مسعود، معروف به بلفرج (د پس از ۴۹۲ ق/ ۱۰۹۹ م)، شاعر مشهور دورهٔ دوم غزنوی، دربارهٔ اصل و زادگاه ابوالفرج اختلاف است. گروهی وی را از «رونه» از توابع دشت خاوران یا از دیه‌های نیشابور دانسته‌اند (حمدالله، ۷۱۸؛ هدایت، ۱۵۱/۱؛ آذر، ۶۶۸/۲) و برخی دیگر و به ویژه بیشتر فرهنگ‌نویسان سده‌های ۱۰ و ۱۱ ق/ ۱۶ و ۱۷ م در هند، «رون» (یا روین) را نام قصبه‌ای از لاهور ذکر کرده‌اند (جمال‌الدین، ۲۰۱۲/۲؛ برهان، ۹۷۹/۲، ۹۸۰؛ رشیدی، ۷۵۵؛ بدائونی، ۱۲/۱). عوفی نیز شرح حال وی را در کنار شاعران غزنه و لاهور آورده است (۲۴۱/۲). نظر دیگر این است

خوش سخن می‌گوید (همانجا؛ قزوینی، ۲۴)، بایست این قطعه را در دوره دوم زندگانی خود سروده باشد، دوره‌ای که شاعر در آن قصیده‌ای مهرآمیز از زندان خطاب به ابوالفرج رونی فرستاده و در آن به دوستی و شاگردی وی بالیده و با او غم دل گفته است (مسعود، ۶۲۰-۶۲۱؛ قزوینی، ۲۳). اما ابوالفرج نصر بن رستم نیز نمی‌تواند باشد، زیرا در دیوان موجود چند قصیده آمده که مسعود در آنها این حکمران را ستوده و قصیده‌ای نیز در رباعی او سروده که از آن آشکار می‌شود که نصر بن رستم در روزگار سلطان ابراهیم درگذشته است. پس بنا بر این مقدمه و با توجه به اینکه مسعود در این زمان بیش از ۱۰ سال در زندان سلطان نبوده است، چگونه می‌توان ۱۹ سال حبس مسعود را به ابوالفرج نصر بن رستم نسبت داد؟ (همو، ۲۳-۲۴).

ابوالفرج جز شاعری گاه به کارهای دیوانی نیز می‌پرداخت و هرگاه که به سبب ستم و آزار دشمنان از این مشاغل برکنار می‌شد، به فقر و عسرت می‌افتاد، تا آنجا که برای یافتن شغلی به بزرگان متوسل می‌گردید (ابوالفرج، ۹۶، ۱۲۳-۱۲۵؛ مهدوی، ۳۳؛ فروزانفر، ۲۸۴)، و هم بدین جهات است که از دشمنی و کینه‌ای که روزگار با هنر و هنرمند می‌ورزد، ناله و شکایت دارد (ص ۱۷۰-۱۷۲).

ابوالفرج شاعری قصیده‌سراست و پس از قصیده به قطعه و رباعی بیش از انواع دیگر پرداخته است، چنانکه جز ۳ غزل ۵ بیتی، غزلی دیگر از او در دست نیست (مهدوی، ۱۷). قصاید او نیز بیشتر بدون تغزل یا با تغزلی کوتاه آغاز می‌شود و معمولاً با دعا برای بقای جاودانی معدوح (شریطه) به پایان می‌رسد (همو، ۱۸؛ محجوب، ۵۷۶). شمار ابیات قصیده‌های وی برخلاف معمول غالباً اندک و حداکثر میان ۲۰ تا ۳۰ بیت (مهدوی، همانجا) و نزدیک به نیمی از قصاید و قطعات موجود وی قصیده و قطعه با ردیفهای مختلف و گاه بلند و دشوار (همو، ۱۲) و غالباً دارای وزنهای کوتاه و آهنگ‌دار است (محجوب، همانجا؛ قس: مهدوی، ۲۳).

ابوالفرج در روزگار خود و هم پس از آن، شاعری سرشناس بوده است (نک: نظامی، ۲۸؛ راوندی، ۵۷؛ ناصرالدین، ۴۷؛ فروزانفر، ۲۸۶). مسعود سعد همانگونه که گفته شد، به شاگردی نزد وی بالیده و شعر او را ستوده است و به گمان او لفظ و معنی شاعران به سبب اشعار ابوالفرج دگرگون شده و راه تاریخ شعر در پرتو هنر او روشن گشته است (ص ۷۲۸-۷۲۹). انوری شاعر بزرگ سده ۶ ق نیز به دلبستگی بسیار خود به شعر ابوالفرج تصریح کرده و شعر وی را «پس بی‌نظیر و با نظام» خوانده است (۶۷۷/۲). اشاره مسعود سعد و شیفتگی انوری را به شعر ابوالفرج، شاید بتوان حاکی از برخورد این دو شاعر با سبک و شیوه‌ای نودر شعر فارسی دانست: اسلوب تازه‌ای که در آن ابوالفرج از لغات عربی، اصطلاحات مربوط به علوم، ادب، تفسیر و قصص قرآنی، به فراوانی و بیش از پیشینیان بهره گرفته است. او برای نخستین بار، تشبیهات و استعارات را بر پایه مجموعه‌ای از دانشهای روزگار خوش نهاد و زمینه‌ای علمی برای

محمد بن عبدالصمد (وزیر سلطان ابراهیم)، بونصر پارسی (امیر دربار شیرزاد)، ثقة الملك طاهر بن علی (برادرزاده بونصر مشکان و از بزرگان نیمه دوم سده ۵ ق، خزانه دار شاه)، یوحلیم وزیر شیبانی و پسر وی، منصور بن سعید احمد (عارض لشکر)، بورشد رشید (سپهسالار سلطان ابراهیم) و چند تن دیگر از بزرگان لاهور و غزنین را مدح کرده است (نک: مهدوی، ۴-۹).

ابوالفرج رونی با مسعود سعد سلمان (هم) دوستی و آمیزش داشته است و قطعه‌ای در وصف قصر وی سروده که به نظر می‌رسد متعلق به دوره جوانی و اوج قدرت و شکوه مسعود سعد در دربار سیف الدوله محمود بوده باشد (ص ۱۵۴-۱۵۵). در دیوان مسعود سعد نیز قطعاتی خطاب به ابوالفرج رونی وجود دارد که یکی از آنها در جواب قطعه مذکور سروده شده است (ص ۷۲۸-۷۲۹). در دو قطعه دیگر که ظاهراً از زندان فرستاده شده بوده، مسعود سعد ضمن شرح اوضاع رقت‌بار و رنج‌ها و ناکامیهای خود از دوست قدیم خویش گله کرده است، اما در عین حال بلندی سخن ابوالفرج را در این اشعار ارج نهاده و خود را شاگرد وی خوانده است (ص ۱۰۴، ۶۲۰-۶۲۱).

نکته بحث‌انگیز در اشعار مسعود سعد، شعری است مشتمل بر بدگویی وی از ابوالفرج نامی که سبب زندانی شدن وی شده بوده است (ص ۶۳۵). برخی از تذکره‌نویسان، مخاطب این شعر را ابوالفرج رونی دانسته و از آن نتیجه گرفته‌اند که میان وی و مسعود سعد دشمنی بوده است. ظاهراً نخستین بار، امین احمد رازی (د ۱۰۱۰ ق/۱۶۰۱ م) این سخن را به میان آورده است (۵۴۳/۲-۵۴۴) و دیگران از او پیروی کرده‌اند. زیرا پیش از وی، نظامی عروضی و عوفی مطلبی درباره دشمنی ابوالفرج رونی و مسعود سعد ننوخته‌اند. پس از رازی، اوحدی بلیانی در عرفات العاشقین (تألیف: ۱۰۳۰ ق/۱۶۲۱ م)، علاوه بر تکرار همان مطالب، قطعه‌ای از ابوالفرج رونی نقل کرده که به زعم وی در جواب اشعار مسعود سعد سروده شده است (ص ۲۱؛ ابوالفرج، ۱۵۹).

محققان معاصر درباره هویت این ابوالفرج بحث و استدلال بسیار کرده‌اند. بیشتر آنان معتقدند که مخاطب مسعود سعد در این قطعه، ابوالفرج نصر بن رستم (صاحب دیوان هند و حکمران شهر لاهور در روزگار سلطان ابراهیم) بوده است، نه ابوالفرج رونی، زیرا علاوه بر سابقه دوستی ابوالفرج رونی با مسعود سعد، وی چندان اقتدار نداشته تا سبب زندانی شدن امیری از امرای سلطان، یعنی مسعود سعد، شود (صفا، ۴۷۰/۲-۴۷۱؛ مهدوی، ۳۳-۳۴؛ یاسمی، «له، لو»؛ سهیلی، ۳۱۵-۳۱۷؛ ایرانیکا)، اما برخی از محققان به رغم این استدلالها امکان این را که مخاطب مسعود سعد در این ابیات، ابوالفرج رونی باشد، رد نکرده‌اند (یاسمی، «یز»؛ فروزانفر، ۲۸۳-۲۸۴). در برابر این نظریات، محمد قزوینی معتقد است که مقصود مسعود از بلفرج در این قطعه نه ابوالفرج رونی است، نه ابوالفرج نصر بن رستم، حکمران لاهور؛ زیرا با توجه به اینکه مسعود در این قصیده از ۱۹ سال حبس

تصاویر شعری به وجود آورد، تشبیهات و استعارات غریب و پیچیده وی در این جهت، گاه چنان است که حتی با اشراف بر زمینه‌های علمی مورد نظر او، نمی‌توان به آسانی پیوند معنوی تصاویر شعری وی را درک کرد (شفیعی، ۵۸۴ - ۵۹۴). از ویژگیها و نوآوریهای دیگر شعر او جان دادن به مفاهیم ذهنی و کیفیات روانی نظیر جود، بخل و فتنه است که شعر او را از شعر گذشتگان متمایز می‌کند (محبوب، ۵۷۷ - ۵۷۸؛ قس: شفیعی، ۵۹۰ - ۵۹۱). بنابراین ابوالفرج رونی را باید پیشرو شیوه تازه‌ای دانست که همه شاعران سده ۶ ق را مستقیم یا غیرمستقیم تحت تأثیر خود قرار داده و اشعار او و پیروانش پایه‌ای برای تغییر سبک خراسانی به عراقی گردیده است (محبوب، ۵۷۸).

در میان شاعران این سده، چنانکه گفته شد، انوری بیش از دیگران از شعر ابوالفرج متأثر است. او افزون بر پیروی از شیوه شعری ابوالفرج، از وزن، قافیه، ردیف، الفاظ و معانی قصاید وی نیز بهره بسیار برده است (نک: مدرس، ۱۰۲/۱ - ۱۰۳، ۱۱۰/۲، ۱۱۰/۲؛ محبوب، ۵۷۷، ۵۷۸ - ۵۷۹). ظهیرالدین فاریابی (د ۵۹۸ ق) نیز به اشعار ابوالفرج نظر داشته و حتی بیتی را از وی انتحال کرده است (شمس قیس، ۴۶۴، ۴۶۹). همچنین سید حسن غزنوی (د ح ۵۵۵ - ۵۵۷ ق) شاعر دیگر این دوره، مصراعی از اشعار ابوالفرج را در اشعارش تضمین کرده است (مدرس، ۱۱۰/۲).

تأثیر شیوه ابوالفرج رونی تنها به قلمرو شعر این دوره محدود نشده است، بلکه انتخاب و نقل اشعار او و شاعران هم‌سبک وی در متنهاى منثور سده ۶ ق همچون کلیله و دمنه (تألیف: ح ۵۳۸ - ۵۴۰ ق) و المعجم شمس قیس رازی (د اوایل سده ۷ ق)، از توجه نویسندگان این دوره به اسلوب شعری وی حکایت می‌کند (نک: مهدوی، ۳۸ - ۴۴؛ شفیعی، ۵۸۶). در سده‌های بعد نیز فیضی دکنی، شاعر فارسی سرای هند، به اشعار او نظر داشته است (خواجه عبدالرشید، ۱۶۵).

تاریخ درگذشت ابوالفرج دقیقاً مشخص نیست، ولی به یقین تا ۴۹۲ ق زنده بوده است، زیرا وی به مناسبت جلوس مسعود بن ابراهیم بر تخت پادشاهی در این سال قصیده‌ای سروده است (ص ۱۴۸). از سوی دیگر اگر بپذیریم که قصیده ابوالفرج به مطلع «غزو گوارنده باد شاه جهان را...» (ص ۱)، همچون فتح‌نامه قنوج مسعود سعد و عثمان مختاری، به مناسبت فتح قنوج و در مدح علاءالدین مسعود سروده شده است، می‌توان نتیجه گرفت که شاعر تا فتح قنوج که در سالهای ۵۰۰ تا ۵۰۸ ق روی داده، حیات داشته است (همایی، ۶۵۷ - ۶۵۹، حاشیه). گفته آزادانی در «شاهد صادق» نیز می‌تواند تأییدی بر این نظر باشد (ص ۲۳).

از ابوالفرج دیوان شعری باقی است که تمامی سروده‌های وی را دربر نمی‌گیرد، زیرا در لباب الالباب عوفی و المعجم شمس قیس ایبائی از ابوالفرج آمده که در هیچ‌یک از نسخه‌های دیوان وی نیست (نک: مهدوی، ۴۷، ۴۸).

دیوان ابوالفرج رونی تاکنون ۳ بار به چاپ رسیده است: یک بار

در حاشیه دیوان عنصری در هند (۱۳۲۰ ق/ ۱۹۰۲ م) به صورت سنگی (نک: مشار، ۱۵۵۳) و دوبار در ایران به صورت انتقادی. نخستین تصحیح انتقادی به کوشش چاپکین (مترجم اول سفارت شوروی در ایران) و با حواشی محمدعلی ناصح (۱۳۰۴ - ۱۳۰۵ ش) به ضمیمه سال ششم مجله ارمغان و دومین تصحیح به وسیله محمود مهدوی دامغانی (۱۳۴۷ ش) در مشهد منتشر شده است. از کلیات دیوان ابوالفرج رونی و منتخبات آن نسخه‌های بسیاری در دست است (نک: منزوی، خطی، ۲۲۱۴/۳ - ۲۲۱۶، خطی مشترک، ۲۱/۷ - ۲۲).

مأخذ: آذر یگدلی، لطفعلی یگ، آشکده، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ آزادانی اصفهانی، محمد صادق، «شاهد صادق»، یادگار، تهران، ۱۳۲۴ ش؛ س ۲، ش ۱۶؛ ابوالفرج رونی، دیوان، به کوشش محمود مهدوی دامغانی، مشهد، ۱۳۲۷ ش؛ انوری، علی، دیوان، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ اوحدی بلانی، محمد، عرفات العاشقین، نسخه خطی ملک، ش ۵۳۲۴؛ بدائونی، عبدالقادر، منتخب التواریخ، به کوشش مولوی احمدعلی، کلکته، ۱۸۶۵ م؛ برهان، محدحسین، برهان قاطع، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ جمال‌الدین انجوا، حسین، فرهنگ جهانگیری، به کوشش رحیم عفیفی، مشهد، ۱۳۵۱ ش؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ خواجه عبدالرشید، تذکره شعرای پنجاب، لاهور، ۱۹۸۱ م؛ رازی، امین احمد، هفت اقلیم، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ راوندی، محمد، راحة الصدور و آية السرور، به کوشش محمد اقبال و مجنی میثوی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ رشیدی، عبدالرشید، فرهنگ رشیدی، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ سهیلی خوانساری، احمد، «حصارنای»، ارمغان، تهران، ۱۳۱۷ ش؛ س ۱۹، ش ۱؛ شفیع کدکنی، محمدرضا، صور خیال در شعر فارسی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ شمس قیس رازی، محمد، المعجم فی معاییر اشعار العجم، به کوشش محمد قزوینی و مدرس رضوی، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ صفاء ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ عوفی، محمد، لباب الالباب، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۲۱ ق/ ۱۹۰۳ م؛ فروزانفر، بدیع‌الزمان، مباحث از تاریخ ادبیات ایران، به کوشش عنایت‌الله مجیدی، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ محبوب، محمدجعفر، سبک خراسانی در شعر فارسی، تهران، ۱۳۲۵ ش؛ مدرس رضوی، محمدتقی، مقدمه و تعلیقات بر دیوان انوری (هه)؛ مسعود سعد سلمان، دیوان، به کوشش رشید یاسمی، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ مشار، خانبابا، فهرست کتابهای چاپی فارسی، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ منزوی، خطی، همو، خطی مشترک، مهدوی دامغانی، محمود، مقدمه و حاشیه بر دیوان ابوالفرج (هه)؛ ناصرالدین منشی کرمانی، نسائم الاسحار من لطائف الاخبار، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ نظامی عروضی، احمد؛ چهار مقاله، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۷ ق/ ۱۹۰۹ م؛ هدایت، رضاقلی، مجمع الفصحاء، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ همایی، جلال‌الدین، حاشیه و تعلیقات بر دیوان عثمان مختاری، تهران، ۱۳۳۱ ش؛ یاسمی، رشید، مقدمه و حاشیه بر دیوان مسعود سعد (هه)؛ نیز؛

BI2S; Iranica; Qazwini, Muhammad, «Mas ud-i-Sa d-i Salman», tr. E.G. Browne, JRAS, January, 1906.  
محمد عبدعلی

أبو الفَرَجِ سَجْزِي (سجزی)، شاعر ایرانی اواخر سده ۴ ق/ ۱۰ م. ابوالفرج چنانکه از نسبتش پیداست، سیستانی تبار بوده‌است. به گفته دولتشاه سمرقندی که مهم‌ترین مأخذ برای زندگی و احوال ابوالفرج سجزی به شمار می‌رود، وی در روزگار امیرابوعلی محمد بن ابی‌الحسن بن ابراهیم سیمجور دواتی (ح ۳۷۸ - ۳۸۷ ق/ ۹۸۸ - ۹۹۷ م)، به شاعری مشهور شد و به دستگاه سیمجوریان راه یافت و به مدح بزرگان آل سیمجور پرداخت و از انعام و اکرام بسیار آنان برخوردار شد و به حشمت و شهرت رسید (ص ۳۳).

عنایتی داشت، پس از عزل بابلی، ابوالفرج از زندان برمسند وزارت نشست (قس: ابن میسر، ۱۰/۲؛ ابن دواداری، ۳۷۲/۶). در این میان ارسالن سیاسیری. بغداد را گشود و در آنجا خطبه و سکه به نام المستنصر فاطمی کرد و بشارت فتح به مصر فرستاد.

ابوالفرج که سیاسیری را خوش نمی‌داشت، خلیفه را از تأیید او بازداشت و از عاقبت کار بیم داد. به همین سبب پاسخ به سیاسیری به درازا کشید و سرانجام نیز آنچه نوشتند، سیاسیری را چندان در کار خود تأیید و تقویت نکرد (ابن اثیر، ۶۴۴/۹؛ قس: ابن میسر، همانجا) و اندکی بعد طغرل سلجوقی او را درهم شکست و به قتل آورد. ابوالفرج مغربی نیز در وزارت چندان نپایید و سرانجام عزل شد و ابوالفرج بابلی دوباره وزارت یافت (همو، ۱۱/۲، ۱۲). درباره تاریخ عزل او روایات متناقض است و آن را از ۴۵۱ تا ۴۵۵ ق گفته‌اند (همانجا؛ ابن صیرفی، ۴۸؛ ابن اثیر، ۳۰/۱۰؛ ابن تغری بردی، ۷۰/۵؛ مقریزی، اتعاظ، ۲۸۰/۸).

به روایت ابن تغری بردی (همانجا) او پس از خلع از وزارت، بار دیگر به ریاست دیوان الجیش منصوب شد. گفته‌اند که او در ایام وزارت، ریاست دیوان الانشاء یا کتابت السر را نیز در دست داشت (ابن میسر، ۱۳/۲؛ ابن تغری بردی، ۱۸/۵) و مدت درازی پس از وزارت نیز، تا دوره امیر الجیوش بدرالجمالی نیز بر همان منصب ماند (مقریزی، الخطط، ۲۲۶/۲) و از آن پس استخدام وزرای معزول که ابوالفرج به همین سبب و برای جلوگیری از قتل وزیران معزول این شغل را پذیرفته بود، معمول شد (ابن صیرفی، همانجا؛ ابن دواداری، ۳۷۴/۶).

ابوالفرج مغربی ملقب به «الوزیر الاجل، الکامل الاوحد، صفی امیر المؤمنین و خالصة» (مقریزی، اتعاظ، ۲۶۷/۱)، به گفته قلّشندی (۴۸۵/۳) آخرین وزیر اهل قلم در مصر بود.

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن تغری بردی، النجوم؛ ابن دواداری، ابوبکرین عبدالله، کنز الدرر و جامع الفرر، به کوشش صلاح الدین منجد، قاهره، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱ م؛ ابن صیرفی، علی بن منجب، الاشارة الى من نال الوزارة، به کوشش عبدالله مخلص، قاهره، ۱۹۲۴ م؛ ابن میسر، محمد بن علی، اخبار مصر، به کوشش هانری ماسه، قاهره، ۱۹۱۹ م؛ قلّشندی، احمد بن علی، صبح الاعشی، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳ م؛ مقریزی، احمد بن علی، اتعاظ الحنفاء، به کوشش جمال الدین شیبان، قاهره، ۱۳۶۷ ق / ۱۹۴۸ م؛ همو، الخطط، بولاق، ۱۲۷۰ ق / ۱۸۵۳ م. صادق سجادی

أبو الفَرَج یمامی (دح ۴۳۸ ق/ ۱۰۴۶ م)، فرزند ابوسعید، پزشک و متخصص در علوم و فنون حکمیّه (ابن ابی اصیبعه، ۲۳۹). نام او در بعضی از مأخذ متأخر ابراهیم بن فضل بن عیسی آمده است (تونکی، ۲۹۶/۴؛ علوجی، ۳۴۶). از تاریخ تولد او اطلاعی در دست نیست. تاریخ وفات او نیز گرچه به روشنی در منابع ضبط نشده، ولی احتمالاً وی ۱۰ سال پس از مرگ ابن سینا درگذشته است (نامه دانشوران، ۲۰/۶). ابوالفرج در بصره به دنیا آمد و همانجا پرورش یافت، پزشکی و حکمت را نزد پدرش ابوسعید به کمال رسانید (همان، ۱۹/۶).

گفته‌اند در جنگهایی که بر سر تصاحب خراسان میان سیمجوریان و غزنویان در گرفت، ابوالفرج به فرمان سیمجوریان، آل سبکتکین را در اشعار خود هجو کرد. از این رو، چون ابوعلی شکست خورد (۳۸۴ ق/ ۹۹۴ م) و کشته شد (گردیزی، ۳۷۱، ۳۷۵-۳۷۴)، خشم سلطان محمود دامان ابوالفرج را گرفت و فرمان به قتل و مصادره دارایی وی داد، اما شاگرد وی عنصری (د ۴۳۱ ق/ ۱۰۴۰ م) به شفاعت از او برخاست. سلطان از گناه وی درگذشت و اختیار او و دارایش را به عنصری وا گذاشت. عنصری پس از برآورد دارایی وی، نیمی از آن را به خود او بازگرداند. از این روی، ابوالفرج قصایدی در مدح عنصری سرود (دولتشاه، ۳۳-۳۴) که چیزی از آنها بر جای نمانده است. به نوشته دولتشاه، ابوالفرج شاعری بسیار توانا و صاحب سبک بوده و بر شاعران بزرگی چون عنصری و منوچهری سمت استادی داشته است (ص ۲۳)، ولی در دیوانهای موجود عنصری و منوچهری یادی از ابوالفرج به میان نیامده است.

گرچه دولتشاه به اشعار و قصایدی که ابوالفرج در هجو غزنویان و مدح عنصری سروده، اشاره می‌کند (همانجا) و اوحدی نیز خبر می‌دهد که خود ۲۰۰ قصیده از وی را دیده است (ص ۲۳)، ولی اکنون تنها ۳ بیت که در آنها با زبانی فخیم و استوار از روزگار شکوه می‌کند، از او در دست است که به نوشته اوحدی این ۳ بیت نیز از رودکی است (همانجا). همو می‌افزاید که «اکثر مردم»، ابوالفرج سجزی را با ابوالفرج رونی «یکی دانسته‌اند» (ص ۲۰-۲۳). اگر این سخن اوحدی را درست بپنداریم، سخن دیگر وی، یعنی صحت انتساب ۲۰۰ قصیده به ابوالفرج سجزی بیشتر دست‌خوش تردید می‌گردد.

مأخذ: اوحدی بلیانی، محمد، عرفات العاشقین، نسخه خطی کتابخانه ملک، ش ۵۳۲۴؛ دولتشاه سمرقندی، تذکرة الشعراء، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ گردیزی، عبدالحی، تاریخ، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش. محمد عبدعلی

أبو الفَرَج عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عُمَرَ، نکه: آل قدامه.

أبو الفَرَج مغربی، محمد بن جعفر بن محمد (د ۴۷۸ ق/ ۱۰۸۵ م)، آخرین فرد مشهور خاندان مغربی و وزیر المستنصر فاطمی. از تولد و زندگی او اطلاع چندانی در دست نیست. نیایش محمد بن علی از جمله کسانی بود که در ۴۰۰ ق/ ۱۰۱۰ م به دستور خلیفه الحاکم فاطمی کشته شدند (نکه: ه د، ابوالحسن مغربی، علی).

به روایت ابن صیرفی (ص ۴۷، ۴۸) گویا مدتی در مغرب می‌زیست و سپس به مصر بازگشت و به خدمت الناصر حسن بن علی یازوری وزیر خلیفه المستنصر فاطمی درآمد. وزیر او را برکشید و به ریاست دیوان الجیش برگزید، اما در آغاز سال ۴۵۰ ق خلیفه فاطمی، یازوری را عزل کرد و ابوالفرج بابلی را وزارت داد. وزیر نیز همة باران وزیر پیشین از جمله ابوالفرج مغربی را به زندان افکند، اما اندکی بعد در ربیع الآخر همان سال، به وساطت سیده، مادر خلیفه که به ابوالفرج

هنگامی که ابن سینا به همراه علاءالدوله دیلمی به اهواز آمده بود، ابوالفرج موقع را مغتنم دانسته، مسائلی را درباره پزشکی نظری و عملی از او سؤال کرد و شیخ پاسخ آنها را به تفصیل برای او نوشت (همانجا؛ ابن ابی اصیبعه، همانجا).

آثار: ابوالفرج پاسخهایی را که ابن سینا به سؤالاتش داده بود، منظم کرده و خود نیز پاره‌ای مطالب بر آنها افزوده و کتابی از آنها ترتیب داده است. در برخی آثار پزشکی مطالبی از این کتاب نقل شده است. وی کتابی نیز درباره درمان بیماریها با ذکر اختلاف آراء پزشکان و اختلاف مزاجها نوشته است، ولی اکنون از این دو کتاب نسخه‌ای در دست نیست (نامه دانشوران، ۱۹/۶ - ۲۰).

حاجی خلیفه از اثری با عنوان تقویم الادویه تألیف ابراهیم بن ابی سعید الطیب المغربي یاد می‌کند (۴۶۷/۱ - ۴۶۸). تونکی احتمال داده که این مؤلف همان ابوالفرج بلعمی است (۲۹۷/۴).

مأخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، عین الانباء، به کوشش آگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق/ ۱۸۸۲ م؛ تونکی، محمد حسن، معجم المصنفین، بیروت، ۱۳۴۴ ق؛ حاجی خلیفه، کشف علوجی، عبدالحمید، تاریخ الطب العراقي، بغداد، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ نامه دانشوران ناصری، قم، دارالفکر.

ابوالفضل بلعمی، نک: بلعمی.

ابوالفضل بیهقی، نک: بیهقی.

ابوالفضل تاج‌الدین، نصرین خلف (د. ۵۵۹ ق/ ۱۱۶۴ م)، فرمانروای برآوازه سیستان و دست‌نشانده دولت سلاجقه.

درباره خاستگاه و دودمان ابوالفضل پیش از اواسط سده ۵ ق اطلاعاتی در دست نیست. نسب‌نامه‌هایی را که نویسندگانی چون زامبار (ص ۳۰۲) و باسورث (ص ۱۶۳) با توجه به اطلاعات مندرج در تاریخ سیستان درباره پدر و نیای ابوالفضل تاج‌الدین، خاصه ابوالعباس پدر بهاءالدوله خلف آورده‌اند، باید مورد تجدید نظر قرار گیرد (نیز نک: ایرانیکا). این نویسندگان ابوالفضل و اسلاف او را جزو خاندان صفاریان سیستان دانسته‌اند (همانجاها). در حالی که هیچ دلیلی بر صحت این دعوی در دست نیست و نه تنها مورخان معاصر وی مانند ظهیرالدین نیشابوری و راوندی و صاحب تاریخ سیستان از این انتساب سخن نگفته‌اند، شاعران معاصر و ستایشگر او نیز بدین معنی اشارتی نکرده‌اند. مورخانی چون منهاج سراج (۲۷۵/۱ - ۲۷۶) و میرخواند (۶۵۶/۴)، نسب او را در نیافته و در انتساب خاندان ابوالفضل به صفاریان تردید کرده‌اند. بودن نامهایی چون خلف، احمد و طاهر در خاندان ابوالفضل و صفاریان، گواه خویشاوندی این دو سلسله نمی‌تواند باشد. به هر حال، شاعران معاصر وی (مختاری، ۷۴ - ۷۵، ۱۰۳؛ جلی، ۲۲۹؛ رشید و طواط، دیوان، ۲۹۶) و صاحب تاریخ سیستان (ص ۳۸۵)، نام پدر ابوالفضل را بهاءالدوله خلف آورده‌اند، در حالی که منهاج سراج (۲۷۶/۱) او را پسر طاهر [بن نصر] (م ۴۸۰ ق) و کنیه‌اش را ابوالفتح دانسته و آورده است که ایشان خود را

از فرزندان کیکاووس می‌دانسته‌اند.

نخستین اطلاع از زندگی ابوالفضل به دوران حکومت پدرش بهاءالدوله خلف مربوط می‌شود. چون سنجر سلجوقی (د ۵۵۲ ق/ ۱۱۵۷ م) نفوذ خود را در مشرق ایران بسط داد، در صفر ۴۹۶ سپهسالار خود برغش را به سیستان فرستاد. برغش با بهاءالدوله صلح کرد و ظاهراً قرار شد که چون امیر برغش باز می‌گردد، ابوالفضل را با خود به ترمذ و بلخ ببرد. پس وی را با خود برداشت و ابوالفضل ۶ ماه در آنجا بود و گویا سپس به سیستان بازگشت. زیرا در تاریخ سیستان در وقایع همین سال از مخالفت او با پدرش یاد شده است (ص ۳۸۹ - ۳۹۰).

از میان منابع تنها تاریخ سیستان از اختلافات و کشمکشهای خونین خانوادگی وی سخن رانده است که به برکناری بهاءالدوله خلف و آغاز حکومت ابوالفضل انجامید. در اول رجب ۴۹۹ ابوالفضل بر پدرش شورید و با حمایت بزرگان سیستان در ۲۲ رمضان همان سال حکومت آن دیار را به دست گرفت. بهاءالدوله به همراه فرزند دیگرش امیر شاهنشاه از امیر قلمش (قتلمش) حاکم اسفزار یاری خواست. قلمش در ۱۵ محرم ۵۰۱ به بهاءالدوله پیوست، اما سرانجام پدر و پسر صلح کردند و ابوالفضل خود به حکومت نشست (همان، ۳۹۰ - ۳۹۱؛ قس: منهاج سراج، همانجا). ظاهراً آن دسته از مورخانی که مدت حکومت ابوالفضل را ۸۰ سال و عمرش را ۱۰۰ سال یا بیش از آن ذکر کرده‌اند (ابن اثیر، ۳۱۳/۱۱؛ ذهبی، ۳۱۳/۳؛ ابن شاکر، ۱۶۶/۱۷)، بدون احتساب دوران حکومت بهاءالدوله خلف و پدر او ابوالعباس که در ۴۸۰ ق حکومت یافت (تاریخ سیستان، ۳۸۳ - ۳۸۴)، ابوالفضل را جانشین ابوالعباس پنداشته‌اند.

حاکمیت ابوالفضل بر سیستان پس از چیرگی بر رقیبان، از سوی سنجر نیز رسماً مورد تأیید قرار گرفت (ظهیرالدین، ۴۴؛ راوندی، ۱۶۹) و با ازدواج ابوالفضل با صفیه خاتون خواهر سنجر، روابط آن دو استواری یافت (دولتشاه، ۸۵). ابوالفضل همواره به سنجر وفادار ماند و از مشاوران او بود (منتجب‌الدین، ۹۰) و در اقدامات نظامی سنجر فعالانه مشارکت داشت. ابوالفضل در ۵۰۸ ق/ ۱۱۱۴ م در لشکرکشی سنجر به غزنین برای براندازی ارسلان شاه غزنوی، فرماندهی بخشی از سپاه سلطان سلجوقی را عهده‌دار بود. برخی از مورخان و شاعران عصر سلجوقی، شجاعت و دلاوریهای او را در این پیکار که به پیروزی سنجر انجامید، فراوان ستوده‌اند (راوندی، همانجا؛ حسینی، ۹۱؛ ابن اثیر، ۵۰۴/۱۰ - ۵۰۶؛ بنداری، ۲۴۲؛ جلی، ۳۱۳ - ۳۱۴، ۳۱۹). در ۵۱۳ ق نیز که سنجر برای سرکوب برادرزاده‌اش یاری او فرستاد (ابن اثیر، ۵۵۱/۱۰)، اما از قصیده‌ای که جلی (ص ۳۱۹) در ستایش ابوالفضل سروده، چنین برمی‌آید که خود وی در این نبرد شرکت داشته است. در ۵۳۵ ق/ ۱۱۴۱ م وقتی سنجر برای گوشمال احمدخان، حاکم سمرقند به آنجا لشکر کشید، ابوالفضل نیز

جبلی، عبدالواسع بن عبدالجامع، دیوان، به کوشش ذبیح الله صفا، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ جوبنی، عظاملک بن محمد، تاریخ جهانگشا، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۳۴ ق / ۱۹۱۶م؛ حسینی، علی بن ناصر، اخبار الدولة السلجوقیة، به کوشش محمد اقبال، لاهور، ۱۹۳۳م؛ دولتشاه سمرقندی، تذکرة الشعراء، به کوشش محمد رمضان، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ ذهبی، محمد بن احمد، العبر، به کوشش محمد سعید بن بیونی زغلول، بیروت، ۱۲۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ راوندی، محمد بن علی، راحة الصدور، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ رشدانی، علی بن ابی بکر، مقدمه بر رساله «بیان اعتقاد اهل سنت و جماعت» ابوحفص عمر نسفی، فرهنگ ایران زمین، تهران، ۱۳۳۵ ش، ج ۴؛ رشید و طواط، محمد بن محمد، دیوان، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ همو، عرایس الخواطر، نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شه ۴۰۷۴؛ زامبار، معجم الانساب، ترجمه زکی محمدحسن بک و حسن احمد محمود، بیروت، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰م؛ ظهیر الدین نیشابوری، سلجوقنامه، تهران، ۱۳۳۲ ش؛ مفتاری، عثمان بن عمر، دیوان، به کوشش جلال همایی، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ منتجب الدین بدیع، علی بن احمد، عتبه الکعبة، به کوشش محمد قزوینی و عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۹ ش؛ منهاج سراج، عثمان بن محمد، طبقات ناصری، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۲ ش؛ میرخواند، محمد بن خاوندشاه، روضة الصفا، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ نیز؛ ابوالفضل خطلی

**أَبُو الْفَضْلِ خُتْلَى**، مُحَمَّد بن حَسَن، عارف و زاهد سده‌های ۴ - ۱۰/۵ - ۱۱م خراسان و پیر و استاد علی بن عثمان هجویری. شهرت وی به خُتْلَى به سبب انتساب او به ختل یا ختلان (ناحیه‌ای در شمال خراسان، میان وخشایب و جیحون) است (نکه: عبدالمؤمن، ۴۵۲/۱؛ لسترنج، ۴۶۶). تاریخ ولادت وی دانسته نیست، ولی اگر سال ۴۵۳ق را که سرور لاهوری برای وفات او ذکر کرده است (۲۳۱/۲) بپذیریم، تاریخ تولد وی را می‌توان به طور تقریب در اواسط نیمه دوم سده ۴ق دانست، زیرا هجویری از عزلت ۶۰ ساله و عمر طولانی ابوالفضل سخن گفته است (ص ۲۰۸) و بی‌تردید وی هنگام عزلت‌گزینی باید مراحل ابتدایی عمر را پشت سر نهاده و مدتی را نیز به سیر و سلوک گذرانده باشد.

از زندگی و تحصیلات ابوالفضل اطلاع چندانی در دست نیست، به گفته هجویری: وی «عالم بود به علم تفسیر و روایات» (همانجا). به نظر می‌رسد که او پس از پایان تحصیلات مقدماتی و ورود به جرگه صوفیه، رهسپار دیار شام شده باشد و احتمالاً در همین اوقات بوده که در بغداد به درک محضر حصری نایل آمده و وی را به عنوان پیر خویش برگزیده است (همانجا). به گفته همو، ابوالفضل در شام در کوه لکام نزدیک حلب ۶۰ سال در زهد و انزوا به سر برده (همانجا) و سرانجام در دهکده‌ای به نام بیت‌الجن، میان بانیا (بانیار) و دمشق درگذشته است. با آنکه هجویری هنگام وفات بر بالین او بوده و واپسین وصیتها و اندرزهای او را شنیده است (همو، ۲۰۹)، هیچ گونه اشاره‌ای به تاریخ وفات وی نمی‌کند. سرور لاهوری ماده تاریخی را که حاکی از وفات ابوالفضل در ۴۵۳ق بوده، در حاشیه نسخه کهنی از نفعات الانس جامی دیده و آن را در کتاب خود آورده است (همانجا)، اما عبدالرشید وفات او را از قول ذهبی در ۴۶۰ق نوشته است (ص ۲۷).

ابوالفضل را از معاصران ابوعمرو قزوینی و ابوالحسن سالبه

در سپاه او حضور داشت. در همین لشکرکشی که به پیروزی سنجر انجامید، ابوالفضل از ائمه سمرقند خواست رساله‌ای درباره اعتقادات اهل سنت بنویسند تا آن را در سیستان رواج دهد. پس ابوحفص عمر نسفی، فقیه حنفی، رساله بیان اعتقاد اهل سنت و جماعت را نوشت و دیگر فقهای سمرقند نیز آن را تأیید کردند (رشدانی، ۱۶۳؛ نیز نکه: میرخواند، ۳۱۲/۴). با توجه به نزدیکی قهستان به سیستان و سابقه حمله اسماعیلیان به این سرزمین (تاریخ سیستان، ۳۹۱)، هدف ابوالفضل از این اقدام، احتمالاً برای مقابله با آنان بوده است.

ابوالفضل سال بعد در نبرد سنجر با قراختائیان نیز شرکت کرد و سپاه سنجر که در قَطْوَان (اطراف سمرقند) سخت شکست خورد، ابوالفضل در پی فراهم آوردن موجبات گریز سنجر، خود به اسارت درآمد. گورخان قراختائی شهادت و شجاعت او را ستود و در مدت اسارت به او مهربانیها کرد و سرانجام در ۵۳۷ق وی را آزاد ساخت و ابوالفضل در شوال سال بعد به سیستان بازگشت (راوندی، ۱۷۳ - ۱۷۴؛ تاریخ سیستان، همانجا؛ قس: منهاج سراج، ۲۷۶/۱، که به فرار او از نزد گورخان اشاره کرده است).

در ۵۴۸ ق / ۱۱۵۳م که سنجر سلجوقی اسیر غزا شد و آنان شهرهای خراسان را به تصرف درآوردند، ابوالفضل از جمله امیرانی بود که آتسز (هم)، امیر خوارزم او را برای بیرون راندن غزا از خراسان فرا خواند (رشید و طواط، عرایس، گ ۲۵ الف - ۲۶ الف؛ نیز نکه: جوبنی، ۱۲/۲ - ۱۳). از آن پس تا هنگام مرگ ابوالفضل، از او و روابطش با جانشین سلطان سنجر یا فرمانروایان دیگر اطلاعی در دست نیست. پس از درگذشت ابوالفضل، فرزندش شمس‌الدین ابوالفتح احمد بن نصر به حکومت رسید (ابن اثیر، ۳۱۳/۱؛ منهاج سراج، ۲۷۷/۱).

نویسندگان از ابوالفضل به عنوان امیری فاضل، عادل و دانشمند یاد کرده‌اند که آثار عدالت و فضل او پس از مرگش از حدود سیستان نیز فراتر رفت. وی به مذهب تسنن معتقد بود و احکام دینی را به کار می‌بست و گاه خود در نماز جمعه خطبه می‌خواند و امامت می‌کرد (ابن اثیر، ذهبی، همانجاها؛ منهاج سراج، ۲۷۶/۱ - ۲۷۷). و احتمالاً به همین دلیل او را «امیرامام» خطاب کرده‌اند (رشدانی، همانجا).

از شاعران مشهور دربار ابوالفضل، عبدالواسع جبلی را باید نام برد که دبیر وی نیز بوده و او را در چندین قصیده ستوده است (ص ۶۴ - ۶۵، جم: نیز نکه: اقبال، ۲۹۶). از دیگر ستایشگران او می‌توان از رشیدالدین و طواط (دیوان، ۲۹۶) و عثمان مختاری (ص ۷۴ - ۷۵، ۱۰۳ - ۱۰۴) نام برد.

ماخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن شاکر کتبی، محمد، عیون التواریخ، نسخه خطی کتابخانه احمد ثالث استانبول، شه ۲۹۲۲؛ اقبال آشتیانی، عباس، وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی، به کوشش محمدتقی دانش پزوه و یحیی ذکا، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ پاسورث، کلیفورد ادموند، سلسله‌های اسلامی، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ بیداری اصفهانی، فتح بن علی، زیدة النصرة، مختصر تاریخ آل سلجوق عمادالدین کاتب، بیروت، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰م؛ تاریخ سیستان، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۵۲ ش؛

ناصرالدین شاه (اعتماد السلطنه، روزنامه خاطرات، ۷۷۶، ۷۷۲) و نیز نوشته خود او در پایان مجلد ششم نسخه خطی نامه دانشوران موجود در کتابخانه سلطنتی سابق، بیانگر سهم بزرگ او در تدوین این دانشنامه است (بیانی، احوال و آثار، ۳۰/۱).

او طیب خانوادگی بعضی از شاهزادگان و اعیان عصر ناصری بود و از خزانه دولتی مستمری می‌گرفت و بابت کار طبابت خود حق الزحمه‌ای دریافت نمی‌کرد (نجم آبادی، ۱۵۱). معاصرانش او را نه تنها به سبب فضل و دانش، بلکه به علت داشتن منش انسانی ستوده‌اند (معصوم علیشاه، هدایت، همانجا؛ اصفهانی، ۵۰۹). میرزا ابوالفضل در کتابت اقلام نستعلیق، شکسته نستعلیق و شکسته تعلیق از استادان مسلم به شمار می‌آید. قلم نسخ را نیز خوش می‌نوشته است. کتیبه‌های بسیاری از بناهای سلطنتی عصر ناصری به قلم او بوده است که بعضی چون کتیبه سر در باب همایون و بنای سفارت عثمانی از میان رفته و برخی دیگر چون کتیبه‌ای در وصف بنا و ماده تاریخ ساختمان تالار آینه کاخ گلستان (۱۲۹۹ق/۱۸۸۲م) در زیر گیلویی مقرنس و آینه‌کاری این تالار به قلم نستعلیق جلی (ذکاء، ۲۲۰ - ۲۲۵) و کتیبه‌ای در آستانه حضرت عبدالعظیم و کتیبه قنات ناصری قم هنوز برجاست (اعتماد

دانسته‌اند (هجوری، ۲۰۸)، اما به مصاحبت وی با آنان اشاره‌ای نشده است. هجوری (ص ۲۰۸، ۳۰۰) و به تبع وی جامی (ص ۳۱۶) و سرور لاهوری (همانجا)، کراماتی را به وی نسبت داده‌اند که حاکی از اعتقاد عامه مردم نسبت به اوست. وی به آداب ظاهری طریقت بی‌اعتنا بوده و به گفته هجوری مدت ۵۶ سال با یک جامه به سر برده است (ص ۵۶). ابوالفضل در طریقت، جنیدی مذهب و به بیان دیگر پیرو مکتب «صحو» بود (همو، ۲۰۸، ۲۳۲). وی سکر را «بازی گاه کودکان» و صحو را «فناگاه مردان» می‌دانست. بی‌تردید به سبب پیروی از مکتب صحو بود که سماع را «زاد المضطربین» و اطلاق را مستغنی از سماع می‌پنداشت (همو، ۲۳۲، ۵۲۸، ۵۹۷). از وی سخنان دیگری نیز درباره قبض و بسط، انس و هیبت و موضوعات دیگر عرفانی بر جای مانده که در کتب تذکره و طبقات صوفیه آمده است.

مأخذ: جامی، عبدالرحمن، نفعات الانس، به کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ سرور لاهوری، غلام، خزینه الاصفیا، لکهنو، ۱۲۹۰ق/۱۸۷۳م؛ عبدالرشید، حیات و تعلیمات حضرت داتا گنج بخش، لاهور، ۱۹۶۷م؛ عبدالمؤمن بن عبدالحق، صفی الدین، مرآة الاطلاع، به کوشش علی محمد بجاوی، دمشق، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ لسترنج، گای، جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی، ترجمه محمود عرفان، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ هجوری، علی، کشف المحجوب، به کوشش والتین ژوکوفسکی، لنینگراد، ۱۳۳۴ق/۱۹۲۶م. مینا حیفی

ابوالفضل ساوجی، مجدالدین محمد بن فضل الله ساوجی (۱۲۴۸ - ذیحجه ۱۳۱۲ق/۱۸۳۲ - مه ۱۸۹۵م)، خوشنویس، طیب، ادیب و شاعر. میرزا ابوالفضل از بازماندگان ایل شاملو بود که به روزگار صفویان در خراسان می‌زیستند و سپس در ساوه اقامت گزیدند (نک: بیانی، احوال و آثار، ۲۹/۱). وی در ساوه زاده شد و در تهران پرورش یافت. پدرش میرزا فضل الله از اطباء مشهور و از دانشوران و خوشنویسان نامدار روزگار خود بود (اعتماد السلطنه، المآثر، ۱۹۹؛ دیوان بیگی، ۱۵۰۸/۳).

ابوالفضل علوم متداول زمان خود چون طب، حکمت، ریاضی، ادبیات و هنر خوشنویسی را در تهران آموخت. در هیچ‌یک از منابع نوشته شده به روزگار او از استادان وی یاد نشده است، اما بایستی بیشترین بخش از این دانشها را در مکتب پدر آموخته باشد. ۲۳ ساله بود که در ردیف دانشمندان طراز اول ایران درآمد (هدایت، ۹۰۱). به همین سبب به هنگام تألیف نامه دانشوران ناصری وی یکی از چهار تنی بود که برای تدوین آن برگزیده شدند (نامه دانشوران، ۵/۱، دیباچه). به نوشته معصوم علیشاه (۵۸۴/۳) بخش مهمی از مطالب دو جلد نخست چاپ سنگی این دانشنامه که اولی در زمان زندگی او و دومی همزمان با مرگ وی به چاپ رسیده (نامه دانشوران، ۳/۲، دیباچه)، انشا و ترجمه اوست. چنانکه از دیباچه مجلد اول کتاب برمی‌آید، وی نه تنها در فضل و دانش برتر از سه تن دیگر بوده و به همین سبب نامش مقدم بر دیگران آمده، بلکه بر شمس‌العلمای یکی از چهارتن مؤلف کتاب سمت استادی داشته است (همانجا). همراه بودن وی با اعتماد السلطنه به هنگام عرضه جزوه‌های آماده شده کتاب به



نمونه خط با اقلام مختلف، کار ابوالحسن ساوجی



حاکمی از دانش و آگاهی ابوالفضل از معارف خانقاهی است، و نیز اینکه ابوسعید درباره «يُجِبُّهُمْ وَيُجِيبُوهُ» (مانده ۵/۵۴)، ۷۰۰ گونه تفسیر از او شنیده (عطار، ۸۱۷)، اگر چه اغراق آمیز می نماید، اما حاکمی از احاطه او به علوم قرآنی است.

وی در شارستان سرخس خانقاهی داشت که حتی پس از درگذشتش، تا آنگاه که بابوفله از سوی ابوسعید به خانقاه داری آنجا منصوب شد، به نام او خوانده می شد (محمد بن منور، ۲۵/۱، ۱۷۱، ۳۷۵؛ ابوروح، ۱۷)، با وجود این، چنین می نماید که او به این مقام تعلق خاطری نداشته است. اینکه ابوسعید او را «پیر» می خوانده است و نه «شیخ» (محمد بن منور، ۳۸/۱؛ نیز نک: عطار، ۸۱۶) و نیز اینکه سرخسی ابوسعید را پس از تکمیل سلوک نزد ابوعبدالرحمن سلمی می فرستد و ابوسعید از دست او خرقة می ستاند (محمد بن منور، ۳۲/۱)، مؤکد همین نکته تواند بود. اگر چه برخی از منابع روش او را در سلوک سکرآمیز دانسته اند (نک: نوربخش، همانجا) و میبیدی نیز حکایتی را درباره مجلس سماعی که وی در آن حضور داشته، نقل کرده است (۲۰۶/۵)، اما با توجه به آنکه وی روش لقمان سرخسی را نمی پسندیده (نک: محمد بن منور، ۲۷/۱؛ هجویری، ۲۳۴) و هجویری (همانجا) نیز وی را از جمله جنیدیان — مشربان به جنید از سران اهل صحو — برشمرده است، نمی توان وی را اهل سکر دانست. اینکه ابوعلی فقیه، ابوسعید را به رفتن در مجلس صوفیانه ابوالفضل تشویق می کند (نک: محمد بن منور، ۲۵/۱؛ ابوروح، ۱۹)، نیز حاکمی از سلوک معتدل ابوالفضل است که مخالفت اهل مدرسه را متوجه خود نداشته است. با اینهمه، او را باید از پیروان صوفیانی محسوب داشت که به قولی در فتوت هم منزلتی داشته است (عطار، نوربخش، همانجا)، در چنین حالی است که دعا در حق سلطان محمود را نیز گفتاری پس خرد و نامقبول می شمرد (نک: محمد بن منور، ۲۵۹/۱ - ۲۶۰).

با آنکه ابوالفضل را در روزگارش بزرگ می دانسته اند و صاحب کرامات (هجویری، ۲۰۶، ۲۸۷؛ محمد بن منور، ۲۵۹/۱)، او خود از مریدانش می خواسته است که پس از مرگ، وی را نه در جوار اولیا، که در کنار خراباتیان دفن کنند (عطار، ۸۱۸). از سال وفات او اطلاعی در دست نیست، اما با توجه به آنکه ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷ - ۴۴۰ ق) در ۴۰ سالگی (ح ۳۹۷ ق) دوران تحصیل علم و مجاهدت را به پایان رسانده (محمد بن منور، ۵۰/۱ - ۵۱) و پس از ابوالفضل سرخسی تنها نزد ابوالعباس قصاب تعلیم یافته، می توان ابوالفضل سرخسی را از جمله آخرین پیران وی برشمرد و از این رو وفات ابوالفضل باید در اواخر سده ۴ ق روی داده باشد. ابوسعید تا پایان عمر بر مزار او حاضر می شده و حتی مریدانش را که قصد گزاردن حج داشته اند، به زیارت خاک ابوالفضل و طواف مزار وی سفارش می کرده است (همو، ۵۳/۱، ۲۲۴؛ ابوروح، ۲۵ - ۲۶؛ اسفزاری، ۱۸۰/۱ - ۱۸۱).

مأخذ: ابوروح، لطف الله، حالات و سخنان شیخ ابوسعید ابوالخیر مینی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ اسفزاری، محمد، روایات الجنات، به کوشش

السلطنة، المآثر والآثار، ۲۰۲؛ بیانی، احوال و آثار، ۳۰/۱ - ۳۱؛ نجم آبادی، ۱۴۹؛ مدرسی، ۷۴/۱ - ۷۵). از دیگر آثار او یک نسخه خطی تهذیب المنطق با تاریخ ۱۲۸۶ ق (بیانی، فهرست نمونه خطوط، ۱۵۷ - ۱۵۸)، یک نسخه آداب المشق بابا شاه اصفهانی با تاریخ ۱۲۶۱ ق موجود در کتابخانه سلطنتی سابق، یک نسخه کلام الملوک با تاریخ ۱۲۶۱ ق در کتابخانه مجلس و نیز شمار بسیاری مرقعات و قطعات خط خوش در کتابخانه ها و مجموعه های خصوصی بازمانده است (بیانی، احوال و آثار، ۳۱/۱ - ۳۲؛ آتابای، ۱۰۲). بیانی از یک قبالة فروش سه باب دکان ملکی ابوالفضل، موجود در مجموعه شخصی خود، نام برده و آن را «از نفایس آثار خوشنویسی» خوانده است. از او علاوه بر بخشهایی از تراجم احوال دانشمندان که در نامه دانشوران ناصری به چاپ رسیده، یک نسخه دیوان اشعار خود وی به قلم نستعلیق کتابت جلی و شکسته تعلیق غبار عالی با تاریخ ۱۲۷۴ ق/۱۸۵۸ م در کتابخانه مدرسه عالی سپهسالار (فهرست، ۶۷۰/۲ - ۶۷۱؛ بیانی، احوال و آثار، ۳۱/۱) و چند رساله در طب و ریاضی بازمانده که به چاپ نرسیده است (نجم آبادی، ۱۵۴). پیکر او را در مقبره میرزا زین العابدین (امام جمعه تهران به روزگار ناصرالدین شاه) معروف به «سر قبر آقا» در جنوب تهران به خاک سپردند (معصوم علیشاه، ۵۸۴/۳).

مأخذ: آتابای، بدری، فهرست مرقعات کتابخانه سلطنتی، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ اصفهانی، میرزا طاهر دیباچه نگار، گنج شایگان، تهران، ۱۲۷۲ ق؛ اعتماد السلطنه، محمد حسنخان، روزنامه خاطرات، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ همو، المآثر و الآثار، تهران، ۱۳۰۶ ق؛ بیانی، مهدی، احوال و آثار خوشنویسان، تهران، ۱۳۲۹ ش؛ همو، فهرست نمونه خطوط کتابخانه شاهنشاهی ایران، تهران، ۱۳۲۹ ش؛ دیوان یکی شیرازی، سیداحمد، حقیقه الشعراء، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ ذکاء، یحیی، تاریخچه ساختمانهای ارگ سلطنتی تهران و راهنمای کاخ گلستان، تهران، ۱۳۲۹ ش؛ فهرست کتابخانه مدرسه عالی سپهسالار، تهران، ۱۳۱۶ - ۱۳۱۸ ش؛ مدرسی طباطبایی، حسین، تربت پاکان، قم، ۱۳۳۵ ش؛ معصوم علیشاه، محمد، طرائق الحقائق، به کوشش محمد جعفر محبوب، تهران، ۱۳۲۸ - ۱۳۴۵ ش؛ نامه دانشوران ناصری، تهران، ۱۲۹۶ - ۱۳۱۲ ق؛ نجم آبادی، محمود، «میرزا ابوالفضل ساوجی»، مجله جهان پزشکی، ۱۳۳۹ ش، س ۱۴، ش ۱۶، هدایت، رضائیلیخان، مجمع الفصحا، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۴۰ ش.

**ابوالفضل سرخسی**، محمد بن حسن، از عرفای خراسان در سده ۴ ق و پیر و استاد ابوسعید ابوالخیر. از زندگی، عقاید، آراء و نیز نحوه سیر و سلوک وی آگاهی چندانی در دست نیست، اما ارتباط ابوسعید با او سبب شده است که برخی اطلاعات درباره زندگی وی به دست آید. به گفته محمد بن منور (۲۶/۱) و ابوروح (ص ۱۵)، وی مرید ابونصر سراج بوده و از علوم ظاهر رایج در عصر خود آگاهی داشته است (نک: نوربخش، ۹). اینکه ابوالفضل دوست و همشهری مجذوبش لقمان سرخسی را از آن روی که بدون سیر و سلوک و تنها با جذب به مقصود رسیده بود، شایسته اقتدا نمی دانسته است (نک: محمد بن منور، ۲۷/۱) و اینکه ابوسعید همواره برای حل مشکلات و تفسیر واقعات خود از میهنه تا سرخس به دیدار او می آمده است (نک: همو، ۳۲/۱)،

محمد کاظم امام، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، تذکره الاولیاء، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ قرآن مجید: محمد بن منور، اسرار التوحید، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ مبدی، رشیدالدین، کشف الاسرار، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ توربکشن، محمد، «سلسله الاولیاء»، جشن نامه هانری کریین، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ هجویری، علی، کشف المحجوب، به کوشش و ژوگرافسکی، تهران، ۱۳۵۸ ش. نجیب مایل هروی

**ابوالفضل شیرازی**، عباس بن حسین بن عبد بن فاخر (۳۰۳ - ۳۶۲ ق/ ۹۱۵ - ۹۷۳ م)، وزیر دو تن از امیران آل بویه عراق. از پیشینه خاندان او، جز اینکه گفته شده جدش فاخر پنه دوز بوده است، اطلاعی در دست نیست. ابوالفضل در شیراز متولد شد. ظاهراً تحصیلات چندانی نداشته، اما نزد امیران آل بویه به بزرگی و شایستگی در تدبیر امور معروف بوده است و آنان وی را «شیخ» می خوانده اند. بنابر نوشته حصری پس از آنکه معزالدوله احمد بن بویه (نک: ه، ۶۳۳/۱) بر بغداد حیره شد (۳۳۴ ق)، ابوالفضل به دعوت او بدانجا رفت (ص ۳۳۲ - ۳۳۵). این روایت می نماید که وی پیش از آن، در فارس در خدمت معزالدوله بوده است؛ البته این قول درست تر از آن است که نوشته اند وی به همراه معزالدوله وارد بغداد گردید (نک: همدانی، ۲۰۴).

ابوالفضل در ۳۴۹ ق/ ۹۶۰ م با دختر ابومحمد حسن بن محمد مهلبی (نک: ه، ۱۶۶/۲) وزیر معزالدوله ازدواج کرد و این امر سبب نفوذ و برتری وی بر اقارانش نزد وزیر گشت (ابوعلی مسکویه، ۱۸۱/۲؛ همدانی، همانجا)، در ۳۵۲ ق که مهلبی برای حمله به عمان در بصره به سر می برد، ابوالفضل به همراه ابوالفرج محمد بن عباس بن فسانجس (د ۳۴۲ ق) جانشین وزیر در بغداد بود. تعلل مهلبی برای حمله به عمان سبب خشم امیر دیلمی شد و او را به بغداد فرا خواند، اما مهلبی در راه بیمار شد و در شعبان همین سال درگذشت. چون این خبر به بغداد رسید، ابوالفضل شیرازی و ابوالفرج بن فسانجس، خانواده وزیر را دستگیر کردند و نزد معزالدوله بردند و برای یافتن محل اموال مهلبی به شکنجه آنان پرداختند (ابوعلی مسکویه، ۱۹۶/۲ - ۱۹۸؛ همدانی، ۱۸۴ - ۱۸۵؛ تنوخی، ۴۹/۴ - ۵۱، ۱۲۳). پس از آن، معزالدوله رشته کارها را به ابوالفضل شیرازی و ابوالفرج بن فسانجس سپرد؛ بی آنکه به آنها نام وزیر دهد.

در سالهای ۳۵۴ و ۳۵۵ ق ابوالفضل شیرازی با صرف میلیونها درهم، دو میهمانی بزرگ و باشکوه برای معزالدوله ترتیب داد تا شاید بتواند نظر او را برای وزارت انحصاری خود به دست آورد (حصری، ۳۳۳ - ۳۳۵؛ همدانی، ۲۰۴ - ۲۰۵). در ۳۵۵ ق ابوالفضل از سوی معزالدوله نامور جنگ با عمران بن شاهین شده ولی کاری از پیش نبرد و با مرگ معزالدوله در سال بعد کارشان به صلح انجامید (ابوعلی مسکویه، ۲۱۸/۴، ۲۳۱).

پس از معزالدوله پسرش عزالدوله ابومنصور بختیار (نک: ه، ۶۳۴/۱) به قدرت رسید. بختیار برخلاف وصیت پدر کوشید میان

ابوالفضل و ابوالفرج اختلاف افکند، تا بتواند توسط یکی از ثروت دیگری بهره مند شود. در این زمان ابوالفضل به کمک شیرزاد بن سرخاب، کاتب ایرانی بختیار، از غیبت ابوالفرج که در عمان به سر می برد، بهره جست و برای دستیابی به منصب وزارت کوشید و با پذیرفتن شروط وزارت - از جمله سامان دادن به کار سپاهیان ترک و دیلم - به وزارت نشست (ابوعلی مسکویه، ۲۳۴/۲ - ۲۳۶، ۲۳۵ - ۲۳۸، ۲۳۸). آنگاه به سرکوب حبشی برادر بختیار که به تحریک اطرافیان، از فرستادن خراج بصره به بغداد سرباز می زد، مأمور شد و با حمله، حبشی را در جنگ شکست داد و او و تمامی افراد خانواده و نزدیکانش را دستگیر و اموال بسیاری از آنان را مصادره کرد. این پیروزی سبب فزونی قدرت و تسلط ابوالفضل بر کارها گردید (ابوعلی مسکویه، ۲۴۲/۲ - ۲۴۷).

در ۳۵۸ ق کمی پس از تبعید شیرزاد بن سرخاب، یا در ۳۵۹ ق (همو، ۲۶۰/۲؛ همدانی، ۲۰۴)، ابوالفضل از وزارت خلع شد و سپس دستگیر و اموالش مصادره گردید. سعایت شیرزاد از وزیر - که وی را در تبعید خویش دخیل می دانست - نزد بختیار و اتفاق دشمنانش ابوقره حسین بن محمد قنّائی (عامل واسط)، سبکتکین حاجب و ابوالفرج بن فسانجس بر ضد وی، از عوامل برکناری او بودند (ابوعلی مسکویه، ۲۵۷/۲ - ۲۶۳).

ابوالفرج با تعهد مصادره ۹۰۰۰۰۰۰ درهم از اموال ابوالفضل و کارگزارانش به وزارت بختیار دست یافت، اما وزارت او نیز به علت اختلافش با ابوقره دیری نپایید و ابوقره موجبات عزل او و انتصاب مجدد ابوالفضل شیرازی را به وزارت فراهم آورد. در شعبان ۳۶۰ / ژوئن ۹۷۱ هنگامی که ابوالفرج در اهواز به سر می برد، به دستور بختیار، دستگیر و اموالش مصادره شد. مدت وزارت ابوالفرج را ۱۳ ماه و ۳ روز نوشته اند (همو، ۲۶۳/۲ - ۲۶۹، ۲۸۳؛ همدانی، ۲۰۸؛ تنوخی، ۲۲۰/۲).

ابوالفضل آنگاه از سوی بختیار برای پیکار با عمران بن شاهین به جامده رفت و پس از یک سال نبرد به موفقیت هایی دست یافت (ابوعلی مسکویه، ۲۹۶/۲؛ همدانی، ۲۰۹). او باقی مانده دوره وزارت خود را مصروف مقابله با رقبای خود کرد. در همان سال اموال ابوقره توسط وی مصادره شد و خود او به قتل رسید (ابوعلی مسکویه، ۲۸۷/۲ - ۲۸۹؛ همدانی، همانجا). در پی اقدام سبکتکین حاجب برای آزادی ابوالفرج و سپس پنهان کردن وی، ابوالفضل برای از بین بردن قدرت حاجب دست به حمله زد و به قصد تفرقه افکنی میان ترکان، بختکین آزاد رویه را به واسط دعوت کرد تا او را جانشین سبکتکین کند، اما از این ترفند بهره ای نبرد (ابوعلی مسکویه، ۲۹۲/۲ - ۲۹۳).

در ۳۶۱ ق در پی حمله رومیها به سرزمینهای اسلامی و تصرف نصیبین، مردم و امرای آن نواحی به کوفه نزد بختیار رفتند و او را برای جهاد با کفار تحت فشار قرار دادند. بختیار نیز محمد بن بقیه را برای میانجیگری میان ابوالفضل و سبکتکین به بغداد فرستاد و آن دو را

ابوالفضلِ علامی (۹۵۸ - ۱۰۱۱ ق / ۱۵۵۱ - ۱۶۰۲ م)، مورخ، ادیب، اندیشمند فارسی زبان و صدراعظم نامدار اکبرشاه (هـ) امپراتور مغول هند، نیاکانش یمنی بودند و شیخ موسی جد پنجم او از یمن به سند کوچید. شیخ خضر، نیای او، در سده ۱۰ ق از سند به ناگور، واقع در گجرات، منتقل شد و فرزندش شیخ مبارک (۹۱۱-۹۹۵ ق)، پدر ابوالفضل که در ناگور به دنیا آمده بود، به آگره رفت و در آن شهر اقامت گزید و به تدریس مشغول شد (ابوالفضل، آیین اکبری، ۲۰/۳ - ۲۱۵). ابوالفضل نخست نزد پدر به تحصیل دانش پرداخت (همان، ۲۱۶/۳). در ۱۵ سالگی «از فنون حکمی و علوم نقلی فراغ حاصل نمود» (شاهنواز، ۶۰۸/۲) و زبان عربی، فلسفه یونانی و تصوف را به خوبی فرا گرفت (ایرانیکا).

دوران کودکی و نوجوانی ابوالفضل، با پریشانی و نابسامانی احوال پدرش شیخ مبارک همراه بود. در آن روزگار شیخ مبارک به سبب ابراز آزادانه اندیشه‌هایش، به پیروی از آیین مهدویه - که شیخ محمد جونپوری بنیان‌گذار آن بود - و نیز به تشیع متهم شد (ابوالفضل، همان، ۲۰۶/۳). در نتیجه گروهی از علمای متعصب چون شیخ عبدالنبی و مخدوم‌الملک که به حبس و کشتار «اهل بدعت» پرداخته بودند، به مقابله با شیخ مبارک برخاستند. شیخ با پسران خویش پنهان شد و مخالفان، منبر مسجد او را شکستند. سپس شیخ به سلیم چشتی عارف معروف متوسل شد و چشتی او را به ترک آگره و رفتن به گجرات توصیه کرد، اما وی نپذیرفت. سرانجام با میانجیگری میرزا عزیز کوکه، یکی دیگر از بزرگان دستگاه حکومت، شیخ مبارک و ابوالفضل به دربار اکبر راه یافتند و به گفته بدائونی (ص ۱۹۸-۱۹۹) «زمانه در اندک مدت به کام ایشان گشت». چنین می‌نماید که ابوالفضل با مقدمه‌چینی برادر بزرگش فیضی دکنی (هـ) که ملک الشعرا و در شمار بزرگان دربار اکبر بود، نزد وی تقرب یافت. در ۹۸۲ ق / ۱۵۷۴ م هنگامی که اکبر، پس از فتح بنگاله، عازم آگره بود، در اجمیر، در حضور او از ابوالفضل یاد شد و چون اکبر به فتح‌پور رسید، ابوالفضل به دیدار او شتافت (ابوالفضل، اکبرنامه، ۱۱۴/۳ - ۱۱۵؛ البیوت، VI/2) و تفسیر آیه الکرسی را که به روایتی (شاهنواز، ۶۰۲/۲) خود، و به روایتی دیگر پدرش نوشته بود، به اکبر تسلیم کرد (بدائونی، ۱۹۸). به هر روی ابوالفضل به دربار اکبر وارد شد و «به گوناگون الطاف امتیاز یافت» (همو، ۱۷۳)؛ زیرا به گفته میرزا محمد هادی دیباچه نگار توزک جهانگیری (ص ۱۰)، ابوالفضل در خرد، نکته سنجی، تهذیب و رعایت آداب معاشرت بر همگان پیشی داشت.

قابلیتهای ابوالفضل که در هنگام ورود به دربار فقط ۱۷ سال داشت، به زودی شناخته شد و چنان قدرت و محبوبیتی به دست آورد که اکبر او را وزیر اعظم (صدرالصدور) خویش ساخت و او را «منصب دار ۴۰۰۰» کرد. او نیز اعتماد بی پایان اکبر را جلب کرد و

مأمور جمع آوردن مردم برای جهاد کرد، اما نتیجه این اقدام ایجاد هرج و مرج و قتل و غارت مردم توسط اتراک و عیاران در بغداد بود. در این میان ابوالفضل شیرازی از طرف بختیار - که به بغداد بازگشته بود - در صدد طلب مال از خلیفه المطیع لله به بهانه تأمین هزینه جهاد برآمد. خلیفه ابتدا از این کار امتناع کرد، ولی سرانجام ناچار شد با فروش لباسها و بعضی وسایل خانه‌اش ۴۰۰۰۰۰ درهم به او پرداخت کند. مصادره اموال مردم برای تأمین هزینه‌های سپاه و مخارج بختیار و اطرافیان توسط وزیر، سبب تعطیل بازار، بحران اقتصادی و تشدید نا بسامانی و قتل و غارت گردید. همچنین سوختن بازار و محله شیعه‌نشین کرخ توسط یکی از غلامان سنی مذهب ابوالفضل که ظاهراً به تلافی قتل یکی از مأمورانش صورت گرفت، سبب شد تا وزیر را در مساجد لعن و نفرین کنند و همین امر موجبات سقوط وی را فراهم آورد. در این آتش‌سوزی مهیب از هلاک ۱۷۰۰۰ تن و تخریب ۳۲۰ خانه، ۳۰۰ دکان، ۳۳ مسجد و چند گرمابه، یاد شده است (همو، ۳۰۳/۲ - ۳۰۹؛ همدانی، ۲۱۰-۲۱۱؛ ابن اثیر، ۶۱۸/۸ - ۶۱۹، ۶۲۸) که خالی از اغراق به نظر نمی‌رسد. گیفن<sup>۱</sup> (ایرانیکا، I/291) به درستی خاطر نشان می‌کند که مداخله وزیر در این ماجرا را باید با توجه به سابقه منازعات فرقه‌ای در بغداد و کرخ در آن روزگار در نظر گرفت (برای مثال، نک: ابوعلی مسکویه، ۳۰۶/۲؛ همدانی، ۱۸۷).

ابوالفضل شیرازی پس از این آشوب، ابواحمد موسوی را از نقابت شیعیان برکنار کرد و او نیز در شمار دشمنان وزیر قرار گرفت. در ۳۶۲ ق ابونصر، معروف به ابن سراج (از اشرار مشهور) و محمد بن احمد جرجرائی، دو تن از دشمنان وزیر، ابن بقیه (هـ) خوانسالار و مقرب بختیار را به خلع وزیر برانگیختند. آنان با کمک سبکتکین موافقت بختیار را جلب کردند و ابوالفضل شیرازی در ۶ ذیحجه همین سال دستگیر شد و اموالش مصادره گردید. سپس او را توسط محمد بن عمر بن یحیی علوی به کوفه بردند که پس از مدتی در زندان درگذشت و به زوایاتی او را مسموم کردند (ابوعلی مسکویه، ۳۰۹/۲، ۳۱۱، ۳۱۳؛ همدانی، ۲۱۲؛ ابن اثیر، ۶۲۸/۸ - ۶۲۹).

همسر ابوالفضل، زینت دختر مهلبی، نیز سرانجام خوشی نداشت، زیرا پس از دستگیری ابوالفضل و در پی دعوت بختیار برای ازدواج با وی، پنهان شد. اما کمی بعد از آنکه مأموران بختیار به زغم جست و جوی بسیار از یافتن وی ناامید گشتند، جسدش در یکی از مخلات بغداد پیدا شد (حصری، ۳۳۶).

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابوعلی مسکویه، احمد بن محمد، تجارب الاسم، به کوشش آمدروز، قاهره، ۱۳۳۳ ق / ۱۹۱۵ م؛ تونخی، حسن بن علی، شوار المعاصرة، به کوشش عبود شالچی، بیروت، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱ م؛ حصری، ابراهیم بن علی، جمع الجواهر فی الملاح و النوادر، به کوشش علی محمد بجای، قاهره، ۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۳ م؛ همدانی، محمد بن عبدالملک، تكملة تاریخ الطبری، به کوشش البرت یوسف کتمان، بیروت، ۱۹۶۱ م؛ نیز: Iranica، محمد عبدعلی

دیو، راجهٔ بندبیل را که اقامتگاهش بر سر راه ابوالفضل بود، مأمور کرد تا او را از میان بردارد. بدین سان ابوالفضل به دست راجه و کسانش در حدود گوالیار به قتل رسید. سرش را نزد سلیم فرستادند و تنش در قصبهٔ انتری به خاک سپرده شد (همو، ۹۱؛ الیوت، VI/3؛ اردو، ۸۹۰/۱). اکبر از شنیدن خبر قتل ابوالفضل، چنان متأثر شد که گفت: اگر شاهزاده هوای پادشاهی در سر داشت، می‌بایست مرا می‌کشت و شیخ را نکه می‌داشت (شاهنواز، ۶۱۷/۲).

ابوالفضل در مقام دیرویزه اکبر، نامه‌های او را به عنوان شخصیت‌هایی چون عبدالله خان ازبک، امیر بخارا، و مقامات پرتغالی در گوا می‌نوشت (اکرام، 293). نامه‌های او چنان مؤثر بود که عبدالله خان گفته بود که من از خامهٔ ابوالفضل بیش از خدنگ اکبر می‌ترسم (نکه؛ الیوت، VI/5). ابوالفضل به تعبیر صدیق حسن خان (ص ۵۹) در انشا یدبضا داشت. الیوت او را در نویسندگی بی‌رقیب و دارای سبکی عالی و بدون تکلفات منشیانه دانسته و معتقد است که قوهٔ بیان، ساختمان جملات و تناسب ترکیبات نوشته‌های او به حدی است که تقلید سبک او را دشوار ساخته است (همانجا). البته این نظر الیوت، در مقایسهٔ انشا و نگارش‌های ابوالفضل با آثار و تألیفات فارسی هند آن روزگار، یا پس از او، درست می‌نماید. افزون بر این وی مورخ برجسته‌ای بود که به دستور اکبر، تاریخ سلطنت او و نیاکان او را نوشت (نکه؛ ه، د، آیین اکبری و اکبرنامه).

در مورد اعتقادات ابوالفضل به درستی نمی‌توان داوری کرد، نظریات معاصران او و حتی اظهارات خودش، پای بند نبودن او را به حدود شریعت اسلامی نشان می‌دهد. او خود در آیین اکبری در زندگی‌نامهٔ خویش با بر شمردن نعم ایزدی که از آنها بهره‌مند شده، «صلح کل» را یکی از آن نعم می‌داند. مقصود ابوالفضل از «صلح کل»، یکسان‌نگریستن به ادیان و پیروان آنهاست، چنانکه خود گفته است «برخی به نیکان هر طایفه آشتی نمود و آخر بدان را عذر پذیرفته طرح مصالحت انداخت» (آیین اکبری، ۲۱۷/۳ - ۲۱۸). با اینهمه ابوالفضل گاه از برتری دادن پیروان دیگر ادیان بر مسلمانان ابایی ندارد. چنانکه در گزارش سخنان پادری مسیحی در ۹۸۶ ق در عبادت‌خانه، او را می‌ستاید و عالمان مسلمان را که با او مناظره داشته‌اند، «نادرستان تعصب اندیش و مغلظه آرا» و «بی جگران سیاهدل» خوانده و استدلال‌های آنان را «شتردلی و بی‌آزرمی» دانسته است (اکبرنامه، ۲۵۴/۳ - ۲۵۵). به گفتهٔ بدائونی (ص ۲۶۲) ابوالفضل گله داشته است که چرا مصنفان در تألیفات خویش نسبت به پیغمبران دیگر و نیز نسبت به اهل بیت (ع) غفلت کرده‌اند. همو می‌نویسد که چون از ابوالفضل پرسیده است به کدام مذهب میل بیشتری دارد، جواب شنیده است که می‌خواهم چندی در وادی الحاد سر کنم (همانجا). ظاهراً به همین سبب است که از سوی معاصران خود و مورخان بعدی تکفیر شده

وظایف لشکری و کشوری خویش را به درستی و با موفقیت انجام داد (الیوت، همانجا). پس از ورود ابوالفضل به دربار، در ۹۸۲ ق، کار ساختمان «عبادت‌خانه»، محل تقابل ادیان، به پایان رسید (اردو، ۸۸۹/۱). اکبر می‌خواست از طریق مناظره و رودرروی ادیان مختلف و به هم آمیختن آنها دین جدیدی که بعدها آن را دین الهی (ه م) یا توحید الهی نام نهاد، به وجود آورد. ابوالفضل در مناظرات اعتقادی با عالمان سالخوردهٔ مسلمان، چون حکیم الملک و مخدوم الملک، بر آنان چیرگی می‌یافت و اکبر که در اندیشهٔ رهایی از سلطهٔ عالمان مسلمان بود، خرسند و شادمان می‌شد؛ چنانکه بدائونی مورخ - که خود مسلمانی متعصب بود - به عبارت خودش «آیهٔ فرار» خواند و گوشه‌نشینی برگزید (بدائونی، ۲۶۳؛ نیز نکه؛ شاهنواز، ۶۰۹/۲). سرانجام در ۹۸۷ ق به کوشش شیخ مبارک و ابوالفضل شرحی نوشته شد و به امضا و تأیید عالمان بزرگ رسید که در آن با استناد به آیهٔ *أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ* (نساء/۵۹) به اکبر این اختیار داده شده بود تا در مسائل مهم به اجتهاد خویش عمل کند و به این ترتیب دست علما و مجتهدین از مسائل مملکت کوتاه شد (اردو، همانجا؛ امین، ۴۰۱/۲). ابوالفضل افزون بر آنکه یکی از ارکان عبادت‌خانه شد، سرپرستی «مکتب‌خانه» یا دارالترجمهٔ اکبر را نیز به عهده گرفت و لقب «علامی» یافت (مرتضی حسین، ۶۰؛ الیوت، VI/1) و از آن پس چنان در مزاج شاه نفوذ کرد که برخی او را مغز متفکر اکبر خوانده و گفته‌اند که پس از شاه بزرگ‌ترین شخصیت روزگار خویش شد (آفتاب، صفر، ۱۷۵ - ۱۷۶؛ دولافوز، ۱۴۲؛ مرتضی حسین، همانجا).

احترام او نزد اکبرشاه به اندازه‌ای بود که وی در تعزیت شیخ مبارک شخصاً به خانهٔ او آمد (شاهنواز، ۶۱۰/۲). اما از سویی تقرب روزافزون و افزایش نفوذ او در دربار، حسادت درباریان دیگر را برانگیخت و از سوی دیگر بی‌اعتنایی او به شاهزاده سلیم (جهانگیر بعدی) فرزند اکبر، موجب دشمنی و کینه‌جویی شاهزاده و طرفدارانش شد (نظامی، 11). از این رو ابوالفضل به تدریج اعتنا و اشتیاق خویش را نسبت به دربار و حتی به شخص اکبر از دست داد (ابوالفضل، اکبرنامه، ۷۴۰/۳؛ اکرام، 294) و شاید به همین سبب بود که شاه در ۱۰۰۷ ق او را برای تنظیم امور دکن به آنجا فرستاد. با اینهمه ابوالفضل اوضاع دکن را به سامان آورد و برخی از نواحی را به قلمرو اکبر افزود (شاهنواز، ۶۱۰/۲ - ۶۱۶)، ولی از آن پس تا پایان عمر بیش از یک بار به دیدار اکبر نرفت (اکرام، همانجا).

ابوالفضل در دکن بود که روابط شاه و شاهزاده سلیم رو به تیرگی نهاد و بسیاری از درباریان که آینده را از آن سلیم می‌دیدند، به سوی او گراییدند. به همین سبب شاه به ابوالفضل دستور داد تا سپاه و جمعیت خویش را نزد فرزندش عبدالرحمن در دکن بگذارد و خود بی‌درنگ به پایتخت باز گردد (شاهنواز، ۶۱۶/۲؛ میرزامحمد، ۱۰ - ۱۱). سلیم که رسیدن ابوالفضل به نزد شاه را به زیان خویش می‌پنداشت، ترسینگ

روابط مرادی و مریدی اهل تصوف. ابوالفضل، اکبر را انسان کامل و شایسته رهبری سیاسی و روحانی می‌دانست (نظامی، ۱۱). به عقیده او، در نزد خداوند، بالاتر از پادشاهی مرتبه‌ای نیست (آیین اکبری، ۲/۱). ابوالفضل مکرراً می‌نویسد: چنانکه خداوند بر همه آفریدگان، بی‌توجه به رنگ و نژاد، مهربان است، شاه هم که سایه خدا در زمین است، باید بدون تبعیض بر همه رعایا مهربان باشد — که این نظر در واقع شالوده فرمانروایی و شیوه حکومت اکبر و جانشینانش قرار گرفت (اکرام، ۲۹۰). ابوالفضل نه تنها شخصیت و سلطنت اکبر را جلوه روحانی و معنوی می‌بخشد، بلکه اعمال خارق‌العاده‌ای نیز به او نسبت می‌دهد. مثلاً ادعا می‌کند که اکبر در ۸ ماهگی «مسیح‌وار» با دایه خویش سخن گفته و فصلی در دلداری دایه و پیش‌بینی «خلافت» خویش پرداخته است (اکبرنامه، ۱۸۶/۱ - ۱۸۷). او حتی مدعی بروز کرامات یا به عبارت خودش «بشارتهای غیبی» پیش از تولد اکبر است (همان، ۱۱/۱ - ۱۷). جای دیگر ادعا می‌کند که اکبر باران را متوقف ساخته است (همان، ۲۳۹/۳). او با دادن القابی چون گیهان‌خدیو، پیشوای خداشناسان و شیر خدا (همان، ۲۴۰/۳، ۵۷۲) به اکبر، وی را براساس تئوری سیاسی-مذهبی خویش، شخصیتی برتر می‌سازد.

آثار:

۱. آیین اکبری (ه. م). در باب این کتاب این نکته گفتنی است که ابوالفضل خود در اکبرنامه، جایی که از آیینها و دیگر مطالب مندرج در آیین اکبری یاد می‌کند، با ارجاع به این کتاب صریحاً آن را دفتر آخر اکبرنامه به حساب می‌آورد (نک: اکبرنامه، ۱۱۸/۳، ۶۷۱) که در این صورت، اعتراض آفتاب اصغر (ص ۱۷۹) به کسانی که آیین اکبری را دفتر آخر اکبرنامه شمرده‌اند، وارد نیست.

۲. اکبرنامه (ه. م).

۳. انشای ابوالفضل یا مکاتبات علامی، مجموعه منشآت ابوالفضل است که خواهرزاده او عبدالصمد بن افضل محمد پس از درگذشت وی به ترتیب و گردآوری آن پرداخته و در ۱۰۱۵ ق/ ۱۶۰۶ م، کار آن را به پایان رسانیده است. بیشتر نسخه‌های این کتاب مشتمل بر ۳ دفتر است: الف - نامه‌هایی که ابوالفضل از جانب اکبر به شاهان و امیران نوشته است، ب - نامه‌های خصوصی ابوالفضل، ج - تقریظها و دیباچه‌هایی که برای برخی از کتابها نوشته است. برخی از نسخه‌ها - که بسیار نادر است - دفتر چهارمی هم دارد که مجموعه نامه‌های اوست (استوری، ۱/۵۴۲). این کتاب مکرر چاپ شده و نوشاهی (ص ۵۴۲ - ۵۴۴) از ۱۳ چاپ آن یاد کرده است.

۴. عیار دانش، که تحریر و اختصار داستانهای - است از انوار سهیلی (نک: ه. د، کاشفی) که نگارش آن را در ۹۹۶ ق/ ۱۵۸۸ م به پایان رسانیده است. این کتاب بارها، از جمله در کانبور (۱۸۷۹ و ۱۸۹۴ م) چاپ شده است.

۵. ترجمه انجیل به فارسی در ۹۸۶ ق/ ۱۵۷۸ م (مرتضی حسین، ۶۲).

است. گروهی او را برهمنی، برخی آفتاب پرست و جمعی دهری خوانده‌اند و دسته‌ای به او نسبت الحاد و زندقه داده‌اند و به گفته مؤلف متأثرالامراء، مصنفان او را چون مقلدان متصوفه به پیروی از صلح کل، وسعت مشرب و اباحی‌گری منسوب می‌کنند (شاهنواز، ۶۱۸/۲). گویند وی آتش را به روش ملوک عجم پیوسته روشن نگه می‌داشته است (بدائونی، ۲۶۱).

در ایران ابوالفضل را در زمره فرقه نقطویه دانسته‌اند، زیرا هنگامی که شاه عباس در ۱۰۰۲ ق/ ۱۵۹۴ م سید احمد کاشی، یکی از رهبران نقطویه را کشت، در میان رسائل او نامه‌ای از ابوالفضل علامی یافته شد (شاهنواز، ۶۱۸/۲ - ۶۱۹؛ اسکندریگ، ۴۷۶/۱). برخی ابوالفضل را رئیس فرقه نقطویه هند دانسته و گفته‌اند که نقطویان ایران برای دستگاه اکبر جاسوسی می‌کردند (مشکور، ۴۵۰)؛ اما گزارشی در دست است که ابوالفضل در نهان به ترویج دین اسلام می‌پرداخت. به گفته شاهنواز (۶۱۰/۲) روزی شهزاده سلیم به خانه شیخ درآمد و دید که در آنجا ۴۰ کاتب سرگرم کتابت قرآن و تفسیرند، کاتبان را با جزوه‌ها نزد شاه برد و گفت که شیخ، شاه را به چیزهای دیگر تشویق می‌کند و خود در خلوت مشغول چنین کارهاست.

ابوالفضل و آیین جدید: اکبر که از ابتدای سلطنت به آداب و رسوم هند علاقه فراوان داشت، برای جلب قلوب هندوان، بسیاری از آیینها و رسوم آنان را رعایت می‌کرد (همو، ۶۱۹/۲ - ۶۲۰) و پیش از ورود ابوالفضل و برادرش به دربار، تسامح و شکاکیت اکبر و تحقیق او در اصول ادیان دیگر نمودار شده بود. ابوالفضل و برادرش فیضی، هرچند برافروخته این آتش نبودند، اما به آن دامن زدند و آن را روشن نگه داشتند. اکبر که اندیشه آن دور را موافق نیات خویش، بلکه بسیار جدی‌تر می‌دید، از آنان در مباحثات دینی و کلامی استفاده می‌کرد و به کمک آنان بود که به تأسیس «دین الهی» پرداخت. در رأس این دین جدید، اکبر و پس از او ابوالفضل و فیضی قرار داشتند (الیوت، ۷۱/۲-۳).

ابوالفضل با ایجاد دین الهی بر آن بود تا از یک سو دستگاه حکومت اکبر را با جامعه هماهنگ سازد و از سوی دیگر تلاش می‌کرد، برای مسأله حکومت اقلیت مسلمان بر اکثریت هندو راه‌حلی بیابد. پیش از وی ضیاءالدین برّتی و فیروزشاه تغلق راههایی برای حل این مشکل اندیشیده بودند و فیروزشاه راه‌حل را در واداشتن هندوان به قبول اسلام می‌دید. اما نظریات ابوالفضل در این باره بر دو اصل استوار بود: نخست آنکه وی همه مذاهب از جمله هندو را متکی بر یگانه‌پرستی می‌دانست که این تفکر در سالهای بعد راه را برای پیدایی ملیت‌گرایی هندی هموار کرد؛ دوم آنکه ابوالفضل در جهت جدایی مذهب از سیاست، تلاش داشت اندیشه وفاداری به شخص پادشاه را ورای هر مذهب خاصی رواج دهد (نک: ایرانیکا).

نظریات ابوالفضل در باب سلطنت، ترکیبی است از اعتقاد کهن ایرانی، یعنی بر خوررداری شاه از فره ایزدی (حق الهی سلطنت) و

۶. مناجات منظوم، که آن را در ۹۹۳ ق/ ۱۵۸۵ م سروده و در فصلنامه مدبول ایندیا در علیگره به چاپ رسیده است.
۷. رقعات ابوالفضل، مجموعه نامه‌های خصوصی او که توسط برادرزاده اش نورالدین محمد ترتیب یافته و مکرر به طبع رسیده است (اردو، ۸۹۱/۱؛ استوری، ۵۴۳-۵۴۲/II).
۸. کشکول ابوالفضل، که نسخه خطی آن در استراسبورگ نگهداری می‌شود (حقوقی، ۷۴).

ماخذ: آفتاب اصغر، تاریخ‌نویسی در هند و پاکستان، لاهور، ۱۳۶۴ ش؛ ابوالفضل علامی، آیین اکبری، لکهنو، نول کشور، هو، اکبرنامه، ج ۱، به کوشش مولوی احمدعلی و مولوی عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۷۷ م، ج ۳، به کوشش مولوی عبدالرحیم، ۱۸۸۶ م؛ اردو دائرة المعارف اسلامی، لاهور، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳ م؛ اسکندریک منشی، تاریخ عالم‌آرای عباسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ امین، محسن، اعیان الشیعة، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ بدائونی، عبدالقادر، منتخب التواریخ، به کوشش ویلیام ناسولیس و مولوی احمدعلی، کلکته، ۱۸۶۵ - ۱۸۶۹ م؛ حقوی، عسکر، نسخه‌های خطی کتابخانه ملی و دانشگاهی استراسبورگ، استراسبورگ، ۱۳۴۳ ش/ ۱۹۶۴ م؛ دولانوف، ژ. ف.، تاریخ هند، ترجمه سید محمد فخر داعی گیلانی، تهران، ۱۳۱۶ ش؛ شاهنوازخان، مصمم الدوله، آثار الامراء، کلکته، ۱۸۸۸ - ۱۸۹۰ م؛ صدیق حسن خان، محمد، شمع انجمن، بهوپال، ۱۲۹۳ ق؛ مرتضی حسین، مطلع انوار، کراچی، ۱۴۰۲ ق؛ مشکور، محمدجواد، فرهنگ فرق اسلامی، مشهد، ۱۳۶۸ ش؛ میرزا محمدهادی، مقدمه برتوزک جهانگیری، لکهنو، نول کشور؛ نوشاهی، عارف، فهرست کتابهای فارسی چاپ سنگی و کمیاب کتابخانه گنج‌بخش، پاکستان، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان؛ نیز: Elliot, H. M., *The History of India*, ed. and Continued by John Dowson, Allahabad etc., 1975; Ikram, S. M., *History of Muslim Civilisation in India and Pakistan*, Lahore, 1982; Iranica; Nizami, Khaliq Ahmad, *On History and Historians of Medieval India*, New Delhi, 1983; Storey, C. A., *Persian Literature*, London, 1927.

محمد آصف فکرت

### ابوالفضل میکالی، نک: آل میکال.

**ابوالفضل هروی**، احمدبن ابی سعد (ابی سعید)، منجم و ریاضی‌دان ایرانی در سده ۴ ق/ ۱۰ م. از زندگی و احوال او آگاهی چندانی در دست نیست. از شهرت و نسبت وی می‌توان احتمال داد که زادگاهش هرات بوده است. تاریخ دقیق وفات او نیز دانسته نیست و احتمالاً میان سالهای ۳۸۰ - ۳۹۰ ق/ ۹۹۰ - ۱۰۰۰ م درگذشته است (قربانی، زندگی‌نامه، ۹۹ - ۱۰۰؛ GAS, V/329, VI/218). وی در زمان رکن الدولة دیلمی (حک ۳۳۵ - ۳۶۶ ق/ ۹۴۶ - ۹۷۷ م) در ری می‌زیسته و هم‌عصر دانشمندانی چون ابوجعفر خازن (ه م) و خجندی بوده است (بیرونی، تحدید، ۷۰، ۲۲۶؛ قربانی، ریاضی‌دانان، ۱۱۷). مدتی نیز در جرجان اقامت داشته، زیرا به گفته بیرونی (همان، ۲۳۱) وی در ۳۷۱ ق عرض آن شهر را محاسبه کرده است. از این نکته و نیز از دیگر اشارات متعدد بیرونی (مثلاً القانون، ۶۶/۱، ۶۱۲/۲، تحدید، ۷۰، ۱۳۴ - ۱۳۵، ۲۰۱ - ۲۰۲، ۲۲۶، ۲۳۱) درباره او و آثارش، می‌توان دریافت که آراء ریاضی و نجومی هروی مورد توجه دانشمندان بزرگ آن عصر بوده است. وی عرض ری را نیز محاسبه کرده بود و بیرونی اندازه‌های

مختلفی را که هروی در محاسبه ارتفاع خورشید در ری به دست آورده، دقیقاً ذکر کرده است (همان، ۷۰، ۲۲۶، القانون، ۶۱۲/۲).

مهم‌ترین اثر هروی کتابی است به نام کتاب منالوس فی الاشکال الکریه مما اصلحه احمد بن ابی سعد الهروی، که در واقع روایت اصلاح شده‌ای است از کتاب اکر منالوس<sup>۱</sup>. این کتاب در سده ۳ ق از یونانی به عربی ترجمه شده و ماهانی ریاضی‌دان و منجم ایرانی در همان سده تا شکل دهم از مقاله دوم آن را تصحیح کرده بود، اما چون با گذشت زمان در متن اخیر خلل بسیار راه یافته بود، هروی به اصلاح مجدد آن پرداخت. این متن اصلاح شده مورد توجه دانشمندانی چون ابونصر منصور بن عراق (ه م) و خواجه نصیرالدین طوسی بوده است (تهرانی، ۱۵۱؛ قربانی، نسوی‌نامه، ۱۵۵ - ۱۵۶، زندگی‌نامه، همانجا). دو نسخه از این کتاب در استانبول و لندن موجود است (کراوزه، GAS, V/329; GAL, S, I/854; II/712). برگزیده‌هایی از آن را نیز ماکس کراوزه به آلمانی ترجمه و منتشر کرده است (قربانی، همانجا). کتاب دیگری نیز به نام المدخل الصاحبی به هروی نسبت داده شده که اکنون در دست نیست، اما بیرونی در تحدید نهایات الامکان (ص ۱۳۴ - ۱۳۵) برخی از مطالب آن را نقل کرده و مثلاً این نظر او را که با کسوف خورشید نیز می‌توان اختلاف طول جغرافیایی شهرها را تعیین کرد، مردود دانسته است. نظر یاد شده ظاهراً در میان منجمان و ریاضی‌دانان اسلامی منحصر به فرد بوده است (همای، ۹۴).

ماخذ: بیرونی، ابوریحان، تحدید نهایات الامکان لتصحیح مسافات المساکن، به کوشش محمد بن تایت طنجی، آنکارا، ۱۹۶۶ م؛ هو، القانون السمودی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۳ ق/ ۱۹۵۲ م؛ تهرانی، جلال‌الدین، گاهنامه، تهران، ۱۳۵۰ ق/ ۱۹۳۲ م؛ قربانی، ابوالقاسم، ریاضی‌دانان ایرانی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ هو، زندگی‌نامه ریاضی‌دانان دوره اسلامی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ هو، نسوی‌نامه، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ همای، جلال‌الدین، مقدمه بر التفهیم بیرونی، تهران، انجمن آثار ملی؛ نیز:

Krause, Max, "Stambuler Handschriften islamischer Mathematiker", *Beiträge zur Erschliessung der arabischen Handschriften in Istanbul und Anatolien*, Frankfurt, 1986; GAL, S; GAS.

زهرای بیتی

**ابوفطرُس**، یا العوجاء، رودی در ۱۲ میلی شمال رمله که منبع آن از چشمه‌های کوه پیوسته به نابلس و مصبش در دریای شور [مدیترانه]، میان دو شهر ارسوف و یاغاست (یاقوت، ۸۳۱/۴). این رود در اغلب منابع «نهر ابی فطرُس» ضبط شده، ولی مقدسی آن را به شکل «نهر فطرُس» (۷۱/۶) نیز آورده است. در اشعار منسوب به ابونواس نیز از نهر فطرُس سخن به میان آمده است (یاقوت، ۸۳۲/۴). نوشته‌اند فطرُس نام یکی از شهرهای باستانی است که آن را هرو<sup>۲</sup>د، به نام و یاد پدر خویش آنتی پاتر<sup>۳</sup> ساخته و نام‌گذاری کرده است. این شهر یکی از منزلگاههای کاروانیان و سپاهانی که به بیت المقدس، قیساریه و یافا می‌رفته‌اند، بوده است و نام آن پس از غلبه عرب، به «ابوفطرُس» برگردانده شده است (جودائیکا، 78 III). شاید اشاره ابوالفداء (ص

محمد زولهی از وی روایت نقل کرده‌اند (نک: صریفینی، ۲۹۳). بیشتر منابع وفات وی را در ۳۸۰ ق در میهنه گفته‌اند.

مأخذ: ابوروح، لطف الله، حالات و سخنان شیخ ابوسعید ابوالخیر، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ جامی، عبدالرحمن، نفعات الانس، به کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ صریفینی، ابراهیم، تاریخ نیاپور (منتخب السیاق عبدالغافر فارسی)، به کوشش محمد کاظم محمودی، قم، ۱۳۶۲ ش؛ فصیح خوانی، مجمل نصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰ ش؛ محمد بن منور، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶ ش.

بخش عرفان

**ابوالقاسم بلخی**، عبدالله بن احمد بن محمود (د ۳۱۹/ق ۹۳۱ م)، از متکلمان مشهور معتزله بغداد که به کجی نیز معروف است. نسبت کجی مربوط است به گعب که نام نیای وی بوده است (سمعانی، ۱۲۲/۱).

ظاهراً زادگاه ابوالقاسم شهر بلخ بوده است و نویسندگانی مانند خطیب بغدادی از بازگشت او به بلخ پس از اقامت در بغداد و تحصیل در آن شهر سخن گفته‌اند (۳۸۴/۹) که مؤید همین مطلب است (نیز نک: ابن مرتضی، ۸۷ - ۸۸). ابن حجر از قول ابوالعباس جعفر بن محمد مُستغفری (د ۴۳۲ ق) مؤلف تاریخ تَسَفُّع نقل می‌کند که تولد ابوالقاسم بلخی در ۲۷۳ ق بوده است (۲۵۵/۳) که مسلماً درست نیست، زیرا او را کاتب محمد بن زید داعی (م ۲۸۷ ق) گفته‌اند (خطیب، ۳۴۰/۱۲؛ حاکم جشمی، ۱۲۲؛ ابن اسفندیار، ۹۴/۱). از طرف دیگر به گفته جنداری (ص ۴۱) امام یحیی بن الحسین، معروف به الهادی الی الحق (از امامان زیدی) علم کلام را از ابوالقاسم بلخی فرا گرفته بود. فعالیت الهادی از ۲۸۰ ق به بعد در یمن بوده و پیش از آن در ۲۷۰ ق، مدت کوتاهی در اَمَل نزد محمد بن زید داعی بوده است (وان آردونک، ۱۲۸-۱۲۷) و ظاهراً در همین مدت اقامتش در اَمَل بوده که نزد بلخی دانش آموخته است. اگر بلخی در ۲۷۰ ق چنان مقامی داشته که مدرس علم کلام بوده است، باید گفت که این تاریخ به دورانی پس از اقامت طولانی او در بغداد و فراگیری علم کلام از استادش ابوالحسین خیاط مربوط می‌شود. بنابر این سال تولد او خیلی پیش‌تر از ۲۷۳ ق بوده و شاید در عبارت ابن حجر (همانجا) سال «ثلاث و سبعین و مائین» در اصل «ثلاث و اربعین و مائین» بوده است. به نوشته ابن مرتضی، ابومسلم اصفهانی (ه) محمد بن بحر مؤلف التفسیر، با ابوالقاسم بلخی و ناصر للحق در محضر محمد بن زید داعی بوده‌اند (ص ۹۱؛ نیز نک: ابوطالب، ۸۷؛ حاکم جشمی، ۱۲۱). ابومسلم محمد در ۲۵۴ ق تولد و در ۳۲۲ ق وفات یافته است (یاقوت، ادبا، ۳۵/۱۸) و بنابر این، این دو، معاصر و مصاحب یکدیگر بوده‌اند. خطیب بغدادی از اقامت طولانی او در بغداد سخن می‌گوید و از قول ابو عبیدالله محمد بن عمران مرزبانی (د ۳۸۴ ق) نقل می‌کند که میان پدر او و بلخی دوستی استواری بود و هرگاه بلخی به بغداد می‌آمد، نزد پدر مرزبانی می‌رفت و چون به دیار خود باز می‌گشت، نامه‌های بلخی به وی گسته نمی‌شد (۳۸۴/۹). بنابر این

۴۸) به قلعه ویران مجدالیابا ناظر به همین محل باشد. در همین محل عبدالله بن علی بن عبدالله بن عباس، عموی سفاح و منصور در ۱۳۲ ق ۷۵۰ م گروهی از بنی‌امیه را فرا خواند و ۸۰ (یعقوبی، ۳۵۵/۲) یا ۷۲ تن (طبری، ۴۴۳/۷) از آنان را به قتل رساند. همچنین در ۲۷۲ ق/۸۸۵ م، میان سپاه [خمارویه] پسر احمد بن طولون و سپاه خلیفه عباسی در همین محل جنگ در گرفت و به شکست سپاه خلیفه انجامید (ابوالفداء، همانجا؛ نیز نک: یاقوت، ۸۳۶/۴). و به قولی دیگر میان سپاه سیف‌الدوله حمدانی و کافور اخشیدی کنار همین نهر جنگی اتفاق افتاد و حمدانیان شکست خوردند (همو، ۳۴۲/۱).

مأخذ: ابوالفداء، تقویم البلدان، به کوشش م. رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰ م؛ طبری، تاریخ؛ مقدسی، مظهر البدنه و التاريخ، پاریس، ۱۹۱۹ م؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ ق/۱۹۶۰ م؛ نیز: Judaica، عبدالامیر سلیم

**ابوالقوارس بن بهاء‌الدوله**، نک: آل‌بویه.

**ابوفید**، نک: موزج سدوسی.

**ابوالقاسم اسکافی**، نک: اسکافی.

**ابوالقاسم بائر**، نک: تیموریان.

**ابوالقاسم بشر یاسین**، عارف و محدث خراسانی سده ۴ ق ۱۰/ و نخستین پیر ابوسعید ابوالخیر. درباره تاریخ تولد و جزئیات زندگی او اطلاع چندانی در دست نیست. از منابع چنین برمی‌آید که اهل میهنه بوده و در آنجا خانقاهی داشته است (نک: محمد بن منور، ۱۷/۱ - ۱۸؛ جامی، ۲۹۵).

ابوسعید نخستین تعالیم صوفیانه را از ابوالقاسم بشر فرا گرفت (ابوروح، ۱۳ - ۱۴؛ محمد بن منور، همانجا) و آنچه از وی دیده و آموخته بود، بعدها در دیدگاههای عرفانی و صوفیانه‌اش تأثیر فراوان گذاشت. روایتی نیز از نخستین دیدار ابوسعید در دوران کودکی با ابوالقاسم بشر یاسین نقل شده که در آن بشر رسیدن ابوسعید را به مقام ولایت پیش‌بینی کرده است (نک: همو، نیز جامی، همانجا). ارادت ابوسعید به ابوالقاسم بشر یاسین چندان بود که حتی پس از درگذشت وی نیز هرگاه که به گورستان می‌رفت، نخست مزار او را زیارت می‌کرد (محمد بن منور، ۱۹/۱).

نظریات ابوالقاسم بشر یاسین در تعلیمات صوفیه و ادبیات عرفانی تأثیری بسزا داشته است. او از نخستین کسانی است که رباعیات عرفانی سروده و ابیات و اشعار را به جای اذکار رایج در بین صوفیه، به پیروان خود تعلیم و تلقین می‌کرده است (ابوروح، ۸۶؛ محمد بن منور، ۱۹/۱، ۳۱۱ - ۳۱۲؛ جامی، ۲۹۵ - ۲۹۶). ابوسعید خود گوید بسیاری از اشعاری را که در مواظ خویشت بر زبان می‌آورده، از بشر آموخته است (ابوروح، ۹۲). بشر اخلاص را عمل خالی از طمع می‌دانست و می‌گفت که علم حقیقی علمی است که بر سرائر کشف شود (حمدالله، ۶۵۸؛ فصیح، ۹۵/۲). به وی کراماتی نیز نسبت داده‌اند (نک: محمد بن منور، ۱۷/۱ - ۱۸؛ جامی، ۲۹۵) و کسانی چون حسین بن

او بارها پس از بازگشت به خراسان، به بغداد رفته بوده است و اینکه خطیب بغدادی (همانجا) می‌گوید که او به بلخ بازگشت و تا هنگام وفات خود در آنجا ماند، باید مقصود آخرین سفر او از بغداد بوده باشد.

به گفته ابن ندیم، یک بار ابوالقاسم بلخی در مجلس مناظره‌ای که در محضر ابو احمد یحیی بن علی منجم (د ۳۰۰ ق) در بغداد منعقد شده بود، حضور یافت و همه حاضران او را احترام گذاشتند و در بحثی که درباره نسخ شرایع در گرفت، به درخواست حضار، وی بر ضد دانشمندی یهودی حکم کرد و چون یهودی در صلاحیت علمی او تردید کرد، بلخی احترام همه متکلمان مجلس را نسبت به خویش دلیل صلاحیت خود دانست (ص ۲۱۹). دانش بلخی در بغداد بیش از خراسان شناخته بود و کتابهای او در بغداد بیشتر مشهور بود و چون یکی از شاگردان او در سفر حج به بغداد رسید، دوستان بلخی به دیدار او شتافتند و به دیدن وی تبرک جستند و از او درباره استادش بلخی پرسش کردند. اما در خراسان چنین نبود و علمای بلخ به او ناسزا می‌گفتند و بر او خرده می‌گرفتند (صفدی، ۲۵/۱۷-۲۶). او به نطف هم رفته است و به گفته مستغفری در زمان ریاست ابو عثمان سعید بن ابراهیم نسفی محدث (د ۳۴۱ ق) وارد نطف شد و در ریاط جَوَیق منزل گزید و مجلس درس و املا منعقد کرد و محمد بن زکریا بن حسین نسفی از وی بهره برد. با اینهمه ابویعلی بن خلف ظاهری (د ۳۴۶ ق) به دیدن او نرفت و چون بلخی به دیدن او رفت، به وی اعتنائی نکرد (سمعی، ۱۲۲/۱۱-۱۲۳؛ نیز نک: ذهبی، ۴۸۱/۱۵).

ابوالقاسم بلخی مدتها در دیار امرا به کتابت اشتغال داشته و چنانکه گفته شد، کاتب محمد بن زید داعی در طبرستان بوده است. وی نزد امرای دیگر هم کتابت کرده و همانگونه که خود گفته است: «ما کتبت بین یدی احد الا استصغرت نفسی حتی کتبتُ للداعی محمد بن زید...» (نک: حاکم جشمی، ۱۲۲؛ ابن اسفندیار، ۹۴/۱). بزرگ‌ترین کار دیوانی او وزارت احمد بن سهل بن هاشم مروزی، فرمانده عاصی امیر نصر سامانی بود. احمد بن سهل از فرماندهان بزرگ سامانیان بود که نسب خود را به یزدگرد سوم ساسانی می‌رسانید. او بر امیر نصر سامانی قیام کرد و بر خراسان مستولی شد (ابن اثیر، ۱۱۸/۸-۱۱۹). وی در بلخ از ابو زید احمد بن سهل بلخی، عالم و ادیب مشهور خواست که وزارت او را بپذیرد، ولی ابو زید نپذیرفت و احمد بن سهل، ابوالقاسم بلخی را وزیر کرد و ابو زید را به منصب کتابت برگزید. گفته‌اند که ماهانه بلخی ۲۰۰ درهم و ماهانه ابو زید ۵۰۰ درهم بود. ابوالقاسم بلخی هر ماه ۱۰۰ درهم از موجب خود را افزون بر ماهانه ابو زید به وی می‌داد و نیز سکه‌های ساییده را خود برمی‌داشت و سکه‌های درست را برای ابو زید کنار می‌گذاشت (ابو حیان، ۳۸۰/۲؛ یاقوت، ادبا، ۷۵/۳-۷۶) و این بیانگر همت بلند و رادردی اوست که شرح حال نویسانش ذکر کرده‌اند (نک: قاضی عبدالجبار، «طبقات»، ۲۹۷). پس از پیروزی سپاهیان امیر نصر سامانی بر احمد بن سهل در ۳۰۷ ق، ابوالقاسم بلخی نیز مدتی زندانی شد، ولی به شفاعت علی بن عیسی ابن جراح آزاد شد و پس از آن مدتی

در بغداد به سربرد (ابن ندیم، ذهبی، همانجاها).

به گفته خطیب بغدادی وفات ابوالقاسم بلخی در بلخ و در اول شعبان ۳۱۹ بوده است (۳۸۴/۹؛ نیز نک: ابن اثیر، ۲۳۶/۸؛ ابن مرتضی، ۸۹). ابن ندیم وفات او را در اول شعبان ۳۰۹ گفته است (ص ۲۱۹) که باید آن را تصحیفی از همان ۳۱۹ دانست.

گفته‌اند که ابوالقاسم بلخی در فقه به مذهب ابوحنیفه بوده است (عبدالقادر قرشی، ۲۷۱/۱؛ ابن قطلوبغا، ۳۱). به گفته سمعی اگر مستغفری از ابوالقاسم بلخی یاد نکرده بود، روا نبود که وی در انساب از او سخن گوید، زیرا بلخی سخت به مذهب جهمیه و اعتزال پای بند، و مبلغ و داعی عقیده خود بود (۱۲۲/۱۱). بلخی واقعاً داعی و مبلغ عقاید خود بوده است. به گفته ابن مرتضی (ص ۸۸)، جمع بسیاری در خراسان به دست بلخی هدایت یافتند (یعنی به اعتزال گراییدند). پس شگفت نیست که اهل سنت در خراسان به او نظر خوشی نداشتند، چنانکه یکی از دشمنان سرسخت او ابو منصور ماتریدی (د ۳۳۳ ق)، به شدت به او و عقایدش حمله کرده است (نک: ادامه مقاله). ابن حجر عسقلانی (۲۵۶/۳) به ابو حیان توحیدی طعن می‌زند که چرا به علم و درایت و امانت وی گواهی داده است.

آراء کلامی او: ابوالقاسم بلخی از معتزله بغداد و شاگرد ابوالحسن خیاط بوده است (ابن مرتضی، همانجا). گفته شده که بلخی به هنگام مراجعت به خراسان قصد داشت از راهی برود که با ابوعلی جَبَّانی ملاقات کند، ولی خیاط او را سوگند داد تا چنین نکند، زیرا می‌ترسید که او را به شاگردی ابوعلی منسوب سازند (قاضی عبدالجبار، همان، ۲۹۶-۲۹۷). این داستان به این صورت درست نمی‌نماید، زیرا شخصی به مجرد ملاقات با شخص دیگر نمی‌تواند شاگرد او محسوب شود. ظاهراً خیاط که در رأس معتزله بغداد بوده، می‌ترسیده است که ابوالقاسم بلخی در ملاقات با جَبَّانی مجذوب او شود و از او درس بگیرد و آراء مکتب معتزله بصره را قبول کند، به هر حال ابوالقاسم بلخی مدافع و رئیس مکتب معتزله بغداد باقی ماند و معتزله بصره به او سخت تاختند و این امر در کتاب مسائل الخلاف ابورشید نیشابوری شاگرد قاضی عبدالجبار همدانی اسدآبادی از رؤسای معتزله بصره به شدت منعکس است. شاید بیشتر و عمده مطالب این کتاب در رد عقاید ابوالقاسم بلخی است و به همین جهت بیشترین آراء مهم او در طبیعات و الهیات بر اساس کتاب مسائل الخلاف مورد بحث قرار می‌گیرد:

بلخی معتقد بود که جواهر یعنی جوهر فرد یا اجزاء لایتجزا ممکن است مشابه یا مخالف باشند، بر خلاف مکتب بصره که جواهر فرد را همه از یک جنس می‌دانستند. و نیز اینکه آیا اختلاف اجسام و تشابه آنها ناشی از اختلاف و تشابه خود اجزاء است (عقیده بلخی)، یا اینکه اختلاف و تشابه به کیفیت ترکیب اجزاء با یکدیگر، یا به اختلاف و تشابه أعراض برمی‌گردد (نک: ابورشید، ۲۹-۳۷). سؤال دیگر این بود که آیا خواصی که جواهر فرد دارند، ناشی از وجود خارجی آنهاست، یا به



اجسام و جواهر نسبت به یکدیگر را سبب حرکت می‌پنداشت (همو، ۱۹۰).

بلخی بر خلاف ابوعلی جبائی زمین را کروی می‌دانست (نک: همو، ۱۰۰ به بعد). وی علت سکون زمین را وجود آن در مرکز عالم می‌دانست، ولی ابوهاشم معتقد بود که سکون زمین به امر خدا، یا ناشی از فشار نیمه‌زیرین بر نیمه‌زیرین و فشار نیمه‌زیرین بر نیمه‌زیرین است که موجب تعادل و سکون می‌گردد (همو، ۱۹۲). به عقیده بلخی حرکت به خودی خود و با ابداع و اختراع حاصل نمی‌شود، بلکه نیاز به دفع یا جذب جسم دیگری دارد (همو، ۱۹۶) و می‌گفت که حرکت اجسام سبک ممکن است متوالی باشد، چنانکه هرگز ساکن نشود، ولی حرکت اجسام ثقیل چنین نیست (همو، ۲۰۰ - ۲۰۱). درباره طابع، بلخی بر خلاف بصریون معتقد بود که هر جسمی طبیعت خاصی دارد که فعل آن از راه آن خاصیت است و از گندم، جو نمی‌روید و خداوند از نطفه انسان، جانور دیگری نمی‌آفریند. به عقیده او ترکیب هر جسم ممکن است که به انحلال و فساد آن - مسأله کون و فساد - منجر شود (نک: همو، ۱۳۳). بلخی معتقد بود که حدوث عالم در «وقت» مخصوص ضروری است، زیرا «وقت» دیگری پیش از حدوث عالم نبوده است و به عبارت دیگر حدوث عالم در غیر وقت خود ممنوع است (میرداماد، ۳۱۷). در نظر بلخی، کلام و زبان امری توقیفی و از جانب خداست، در حالی که ابوهاشم جبائی معتقد بود کلام و زبان از روی مواضعه و قرارداد است و از راه این مواضعه و قرارداد می‌توان به خطاب و مراد خدا پی برد، نه از راه اجبار و تکلیف (ابورشید، ۱۵۸). بلخی می‌گفت آنچه بدیهی و ضروری است، استدلالی و نظری نمی‌شود و آنچه استدلالی و نظری است، بدیهی نمی‌شود (قاضی عبدالجبار، شرح، ۶۰).

به گفته ماتریدی، بلخی میان صفات ذات و صفات فعل فرق می‌گذارد و می‌گوید صفات ذات مانند علم و حیات و قدرت خداوند قابل تغییر و زیاده و نقصان نیست، اما صفات فعل مانند رحمت و رزق و کلام قابل زیاده و نقصان است. همچنین آنچه قدرت بدان تعلق گیرد - مانند رحمت و کلام - صفت فعل است و آنچه متعلق قدرت نباشد - مانند علم - صفت ذات است (ص ۴۹ - ۵۰). ماتریدی پس از نقل گفته‌های بلخی، به نقد آن می‌پردازد (ص ۵۰ به بعد).

درباره صفات سمیع و بصیر که در قرآن به خداوند اطلاق شده، بلخی معتقد است که بصیر یا سمیع بودن خداوند به معنی آن است که خداوند عالم به مسموعات و مبصرات است، نه اینکه دارای سمع و بصر است و معتقد است که سمع و بصر در انسان وسیله ادراک است، نه خود ادراک، و ادراک عمل قلب (یا دماغ) است و به همین جهت ممکن است نزد انسانی طبل و بوق بزنند و برقصند و او آنها را ادراک نکند، یعنی قوه قلبی یا دماغی او مختل بوده، از ادراک عاجز باشد (شهرستانی، ۳۴۱ - ۳۴۴). درباره اراده خدا، بلخی مانند نظام معتقد به نفی صفت اراده از خداوند بود و چنین باور داشت که اگر در زبان شرع، خداوند را مرید خوانده‌اند، بدین معنی است که او خالق و ایجاد کننده

عبارت دیگر، آیا جوهر در حال عدم نیز جوهر است؟ بلخی معتقد بود که معدوم تنها شیء است و نه جوهر است، نه عرض (نک: همو، ۳۷ به بعد). بلخی خلأ را محال می‌دانست، بر خلاف بصریون که به وجود خلأ معتقد بودند و می‌گفتند که ممکن است دو جوهر فرد جدا از یکدیگر باشند، بی‌آنکه جوهر سوئی میان آن دو فاصله باشد (نک: همو، ۴۷ به بعد). بلخی همچنین معتقد بود که دو جسم در محل واحدی جمع نمی‌شوند و فقط اعراض می‌توانند در محل واحدی مجتمع شوند و سخن از اجتماع اجسام فقط از روی مجاز است (همو، ۵۵ - ۵۶). او بر خلاف شیوخ بصری به «گمون» معتقد نبود و منکر بود که در سنگ یا چوب آتش نهفته باشد (همو، ۵۶ - ۵۷). شیوخ بصره، از جمله ابوهاشم جبائی معتقد بودند که جواهر فرد یا اجزاء لایتجزا دارای مساحت (بُعد) هستند و بلخی منکر آن بود، یعنی معتقد بود آنچه دارای مساحت است جسم است، نه جزء لایتجزا (همو، ۵۸ - ۵۹). بلخی می‌گفت که جهات اجزاء لایتجزا غیر از خود آنهاست و ابوهاشم معتقد بود که جهت از خود جزء است (همو، ۵۹ - ۶۰). از این رو به عقیده بلخی جهت یا سوی، هنگامی در جزء پیدا می‌شود که در کنار آن جزئی دیگر باشد و به عبارت دیگر اتمها در حال انفراد نه جهت دارند و نه تَحْزِز، بنابراین جهات و تحیز امور نسبی هستند (همو، ۶۱). چون ابوهاشم معتقد بود که اجزاء لایتجزا مشابه یکدیگرند، نتیجه می‌گرفت که این اجزاء ممکن است از رنگ و بوی و مزه خالی باشند، ولی بلخی که اختلاف و تشابه را خاصیت خود اجزاء می‌دانست، خلق اجزاء را از رنگ و بو و طعم روا نمی‌دید (نک: همو، ۶۲ به بعد). بلخی در میان رنگها، تنها سیاه و سفید را رنگ خالص می‌دانست و رنگهای دیگر را مرکب می‌شمرد (همو، ۱۳۲).

بلخی صوت را ناشی از اصطکاک دو جسم می‌دانست، برخلاف ابوهاشم که صوت را برخاسته از محلی واحد می‌دانست و می‌گفت اصطکاک فقط سبب صدور صوت از آن محل است، به عبارت دیگر صوت هم مانند آتش کامن در جسم است و فقط سببی خارجی سبب صدور و ظهور آن می‌شود (نک: همو، ۱۵۰ به بعد). در نظر بلخی لذت و الم دو معنی مختلف است، ولی ابوهاشم جبائی می‌گفت که لذت و الم امور نسبی هستند، چنانکه خاراندن موضع سالم در بدن موجب درد است، اما خاراندن محل جَزَب سبب احساس لذت و راحت می‌گردد (نک: همو، ۱۶۶ - ۱۶۷). بلخی حرکت و سکون را نیز دو امر جدا و مختلف می‌دانست و می‌گفت که حرکت ضد سکون است، اما ابوهاشم جبائی می‌گفت که آن دو از یک جنس هستند (همو، ۱۷۳). بلخی حرکت جسم را مربوط به سطح خارجی آن می‌دانست، بر خلاف شیوخ بصره که معتقد بودند جسم در حال حرکت از درون و بیرون متحرک است (همو، ۱۸۰). بلخی می‌گفت که حرکت جسم جز در مکان صورت نمی‌پذیرد، برخلاف بصریون که می‌گفتند ممکن است جسمی بدون داشتن مکان حرکت کند، اما بلخی که بر عدم احتیاج اتم یا جوهر فرد واحد به مکان باور داشت، مکان را امری نسبی می‌دانست و تغییر

افعال خویش است و اگر بگویند که خداوند فعلی را از بندگان خود اراده می‌کند، به معنی آن است که آنان را به آن فعل مأمور ساخته است و اگر بگویند خداوند از ازل مرید است، به معنی آن است که او عالم است (همو، ۲۳۸). اما بلخی بر خلاف جاحظ در انسان قائل به اراده است، زیرا علم او شامل و کلی و جامع نیست تا احتیاج به قصد و عزیمت جداگانه‌ای نداشته باشد و خداوند که علام الغیوب است و از هر حادثه و واقعه با صورت و وقت و قدرت منوط به آن آگاه است، احتیاج به عزیمت و قصد جداگانه‌ای ندارد. به عبارت دیگر اراده و قصد و عزیمت ناشی از ضعف علم انسان است و در خداوند علم او برای خلق اشیاء کافی است (همو، ۲۳۸ - ۲۴۰). بلخی همچنین می‌گفت که قدرت خداوند بر مقدورات بندگان تعلق نمی‌گیرد، زیرا این مقدرات ممکن است طاعت یا معصیت یا کاری عبت باشد و محال است که قدرت خداوند بر طاعت یا معصیت یا کاری بیهوده واقع شود (فخرالدین رازی، ۲۶۰).

در کتابهای اصولی، قولی را به بلخی نسبت می‌دهند که به شبهه کعبی معروف است و آن اینکه فعل مباح وجود ندارد، زیرا هر فعل مباح مستلزم ترک عمل حرامی است و ترک حرام واجب است (نک: صاحب معالم، ۷۶).

معاصران او: سده‌های ۳ و ۴ ق، سده‌های بارور از جهت فکر و دانش و علما و ادبای برجسته در فرهنگ اسلامی است و ابوالقاسم بلخی که خود یکی از بزرگان اندیشه و علم و فرهنگ بود، با عده‌ای از معاصران خود، مناسبات دوستی یا علمی و نیز معارضات و مجادلات داشت. از جمله معاصران مشهور او ابوزید احمد بن سهل بلخی (د ۳۲۲ ق) است که در ادب و دانش زمان خود مقامی برجسته داشت. ابوزید متهم به الحاد بود و ابوالقاسم بلخی به جهت اتهاماتی که بر وی وارد ساخته بودند، درباره‌ او گفته بود که ابوزید مظلوم است و من او را از دیگران بهتر می‌شناسم و اتهامات او به جهت دانش او به منطق است، در حالی که ما هر دو منطق خواندیم و بحمدالله ملحد نشدیم (ابن ندیم، ۱۵۳). از مناسبات این دو و رفتار جوانمردانه ابوالقاسم بلخی با او پیش‌تر یاد شد. از جمله کتابهای او اثری به نام اجوبه ابی القاسم الکعبی است (یاقوت، ادبا، ۶۷/۳) که ظاهراً در پاسخ سؤالات ابوالقاسم بلخی از او بوده است.

دیگر از معاصران بسیار مشهور او محمد بن زکریای رازی (د ۳۱۳ ق) طبیب و فیلسوف معروف است. درباره نقد کتاب العلم الالهی از سوی ابوالقاسم بلخی و نقوضی که میان ایشان در این باب رد و بدل شده است، پس از این سخن خواهد رفت. میان این دو درباره مسأله زمان نیز مباحثاتی واقع شده است و یکی از کتابهای رازی به نام ماجری بین و بین ابی القاسم الکعبی فی الزمان است (بیرونی، ۹). قاضی عبدالجبار در تثبیت دلائل النبوة حکایتی درباره روابط ابوالقاسم بلخی و محمد بن زکریای رازی آورده است که می‌تواند برای شناخت روابط آن دو به کار آید (۶۲۴/۲ - ۶۲۵).

ابوالقاسم بلخی همچنین با بزرگان معتزله زمان خود، مانند ابوعلی و ابوهاشم جبائی و نیز با بعضی از عالمان امامیه، مانند ابن قبه رازی مناسباتی داشته است (نک: ادامه مقاله). بلخی با جنید، صوفی معروف نیز ملاقات داشته است و به یکی از صوفیان گفته بود: شیخی از شما را که نامش جنید بود، در بغداد دیدم که کاتبان برای الفاظ او و فیلسوفان برای سخنان دقیق او و شعرا برای فصاحت او و متکلمان برای معانی کلام او نزد وی حاضر می‌شدند، ولی سخنان او از فهم ایشان بالاتر بود! (عامری، ۲۶۶).

ابوالقاسم بلخی شاگردان و پیروانی هم داشته است که در تاریخ ملل و نحل به کعبیه اشتها دارند (بغدادی، ۱۰۸). از جمله شاگردان معروف او ابوالحسن اخذب است که به گفته ابن مرتضی، متکلم جدلی ماهری بوده و نسبت به بلخی تعصب داشته و گاهی آراء ضعیف خود را به استادش نسبت می‌داده است (ص ۱۱۴). و ابورشید نیشابوری نیز به او سخت تاخته است (ص ۸۳، قس: ۲۷۹، ۳۴۴، ۳۴۸).

آثار: ابوالقاسم بلخی از مؤلفان پرکار بوده و در زمینه‌های کلام، تفسیر، حدیث، منطق و رد بر آراء و عقاید مخالفان خود کتابها و رساله‌های زیادی نوشته است. تألیفات مهم او، اینهاست:

۱. قبول الاخبار و معرفة الرجال. نسخه خطی این کتاب در ۶ جزء، در دارالکتب قاهره موجود است (نک: فهرست، ۲۷۳/۱). واضح است که این کتاب با آثار اصحاب حدیث درباره حدیث و علم رجال تفاوتی چشمگیر دارد و از این رو کسانی چون ابن حجر عسقلانی آن را نقد کرده‌اند (۲۵۵/۳).

۲. التفسیر الکبیر للقرآن، که به گفته ابن طاووس جامع علم القرآن نام داشته (ص ۱۹۲) و به قول صفدی در ۱۲ مجلد بوده است (۲۶/۱۷). ابن طاووس مطالب زیادی از تفسیر ابوالقاسم بلخی نقل و غالباً از آن مطالب انتقاد کرده است (ص ۱۹۲-۲۰۹). از جمله اقوالی که ابن طاووس از تفسیر بلخی نقل کرده، آن است که قرآن در زمان پیامبر اکرم (ص) و با نظر آن حضرت جمع‌آوری شده است و از آنجا که قرآن حجت و اصل دین و دعوت اسلامی است، چگونه می‌توان باور داشت که خود حضرت آن را جمع نکرده و اعراب و ترتیب شور و آیات آن را خود تعیین نفرموده باشد (ص ۱۹۲-۱۹۳). از منقولاتی که از تفسیر بلخی در سعد السعود و در التبیان شیخ طوسی آمده است، برمی‌آید که بلخی در تفسیر خود مانند بیشتر معتزله روش عقلی را بر نقل ترجیح داده است، به عنوان نمونه، در تفسیر آیه «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ» (اعراف، ۱۷۲/۷)، معتقد است که مقصود از «ذُرِّيَّة» بنی نوع انسان در طی قرون و اعصار است و مقصود از شهادت ذرّیه به روایت خدا همان عقل و فطرت اولیه است که در انسان به ودیعت گذاشته شده است. آنگاه بلخی روایتی را که از عمر در تفسیر این آیه ذکر شده و سبب اعتقاد به «عالم ذرّ» شده است، رد می‌کند و می‌گوید این روایت از طریق سلیمان یا مسلم بن بشار جهنی نقل شده است و یحیی بن معین محدث مشهور، سلیمان بن بشار را مجهول می‌داند (طوسی، ۲۷/۵ - ۲۹؛ ابن

طاووس، ۲۰۲-۲۰۱).

۳. المقالات (ابن ندیم، ۲۱۹)، در عقاید و آراء و ملل و نحل که مؤلفان کتابهای ملل و نحل از آن بسیار نقل کرده‌اند. قسمتی از این کتاب که در باب عقاید معتزله و معتقدان به آن مذهب است، در فضل الاعتزال به طبع رسیده است (نک: مآخذ همین مقاله). گفتنی است که نجاشی در رجال (ص ۲۶۵)، کتابی از ابوالقاسم علی بن احمد کوفی (د ۳۵۲ ق) نام برده است با عنوان تحقیق ما آلفه البلخی من المقالات. حاجی خلیفه آغاز تألیف کتاب را به نقل از بلخی سال ۲۷۹ ق دانسته است (۱۷۸۲/۲). ابن ندیم می‌گوید که بلخی کتاب عیون المسائل والجوابات را که ذکر آن خواهد آمد، به این کتاب افزوده است (همانجا). ظاهراً مقصود ابن ندیم یکی بودن موضوع این دو کتاب بوده است که همان عقاید و آراء فرقه‌های گوناگون است و بلخی ابتدا المقالات را نوشته و بعد در این موضوع عیون المسائل را بر آن افزوده است. از گفته ابن ابی الحدید (۸/۱)، چنین برمی‌آید که قاضی عبدالجبار معتزلی المقالات را شرح کرده بوده است.

۴. عیون المسائل والجوابات، که به گفته صفدی در ۹ مجلد بوده است (۲۶/۱۷)، ابو رشید نیشابوری بیشتر عقاید بلخی را از این کتاب نقل کرده است (نک: ص ۲۵۲، ۳۱۵).

۵. الجدل و آداب اهله و تصحیح علله (ابن ندیم، همانجا). نام دیگر این کتاب ظاهراً التهذیب فی الجدل بوده است که به گفته حاجی خلیفه (۵۱۸/۱) ماتریدی ردی بر آن نوشته بود. بلخی کتاب دیگری در جدل داشته است که در آن اشتباه ابن راوندی را در جدل اصلاح کرده بود و اشعری نقضی بر این کتاب بلخی نوشته بوده است (ابن عساکر، ۱۳۱). ابو رشید نیشابوری از این کتاب نیز نقل کرده است (ص ۳۴۳). بلخی در جدل معروف بوده و ابن حجر (۲۵۵/۳) از ابو سعید اصطخری نقل کرده است که «مارأیت أجدل من الکعبی».

۶. المضاهات علی برغوث (ابن ندیم، ۲۱۹)، که ردیه‌ای بر ابو عیسی محمد بن عیسی، ملقب به برغوث بوده است. ابوالقاسم بلخی خود از این کتاب نام برده است (ص ۷۵).

۷. نقض کتاب الخلیل علی برغوث (ابن ندیم، همانجا). به گفته ابن حجر، بلخی کتابی در عروض داشته که در آن چیزهایی را بر خلیل خرده گرفته است (همانجا).

۸. النقض علی الرازی فی العلم الإلهی (ابن ندیم، همانجا). چنانکه کراوس احتمال داده است (ص ۱۶۵-۱۶۶)، این کتاب ظاهراً نقض کتاب العلم الإلهی الکبیر رازی است و این نقض بر المقالة الثانية آن بوده است. رازی نیز چندین جواب در نقض کتاب بلخی نوشته است (نک: همو، ۱۶۷-۱۶۸).

۹. الغرر و النوادر (ابن ندیم، همانجا). شیخ مفید در الفصول المختارة مطلبی را درباره اجتهاد از الغرر نقل می‌کند و آن را مورد نقد قرار می‌دهد (ص ۷۳-۷۴).

۱۰. النهاية فی الاصلح علی ابی علی (ابن ندیم، همانجا). بلخی

ظاهراً کتب متعددی در مسأله اصلح داشته است (قاضی عبدالجبار، المغنی، ۶۱/۱۴) و این کتاب در موضوع «نهایت در اصلح» بوده است. عقیده ابوعلی جبائی در مسأله «اصلح» عقیده خاصی بوده که نسبت به موارد، میان وجوب و جواز در اصلح فرق می‌گذارد و ابوالقاسم بلخی بر خلاف وی میان وجوب و جواز در اصلح فرق نگذاشته است. در مقابل، جبائی معتقد بوده است که اگر اصلح بر خداوند به طور مطلق واجب باشد، وجوب ایجاد لایتناهی در اصلح از سوی خداوند لازم می‌آید، زیرا قدرت خداوند بر اصلح نهایی ندارد (همان، ۵۳/۱۴-۶۱). ابو عبدالله محمد بن عمر صیمری که از معتزله بصره بوده و خود را شاگرد جبائی می‌دانسته، نقضی بر این کتاب بلخی نوشته است (ابن ندیم، همانجا).

۱۱. تأیید مقالة ابی الهذیل فی الجزء (همانجا). از تطبیق عقاید ابو الهذیل با عقاید بلخی در مسائل مربوط به جزء لایتجزا برمی‌آید که بلخی در این مسائل با او موافق بوده است.

۱۲. الکلام فی الامامة علی ابن قیة. ابو جعفر محمد بن عبدالرحمن ابن قبه‌رازی از متکلمان مشهور امامیه بود. نجاشی (ص ۲۷۶) از ابو الحسن سوسنجردی نقل می‌کند که او در بلخ نزد ابوالقاسم بلخی رفت و کتاب الانصاف ابن قبه را که در امامت بود، به او داد. بلخی پس از اطلاع بر مطالب کتاب، نقضی با عنوان المسترشد فی الامامة بر آن نوشت. سوسنجردی در بازگشت به ری این کتاب را به ابن قبه نشان داد و او در رد آن کتابی نوشت به نام المستثبت. سوسنجردی آن را دوباره در بلخ به کعبی نشان داد و او نقضی بر المستثبت نوشت. چون سوسنجردی این کتاب را به ری برد، ابن قبه وفات یافته بود.

۱۳. کتاب فی حجة اخبار الاحاد. بلخی در آغاز کتاب قبول الاخبار به این تألیف خود اشاره می‌کند و می‌گوید که در آن به معارضه با استاد خود ابو الحسن خیاط پرداخته است (فهرست، ۲۷۳/۱). بغدادی (ص ۱۰۸) گفته است که خیاط منکر حجیت اخبار احاد بود و کعبی کتابی در نقض او مبنی بر حجیت اخبار احاد نوشت.

۱۴. الکتاب الثانی علی ابی علی فی الجنة (ابن ندیم، ۲۱۹). ظاهراً این کتاب ردّ بر ابن عقیده ابوعلی جبائی بوده است که به موجب آن خداوند می‌توانست از آغاز مردم را به بهشت ببرد و بر آنها تفضل کند، بی‌آنکه معرفت خود را بر آنان تکلیف فرماید (اشعری، ۲۴۹).

۱۵. محاسن آل طاهر (صفدی، ۲۶/۱۷). پدر ابوالقاسم بلخی ظاهراً از نزدیکان عبدالله بن طاهر، والی خراسان بوده است و روایتی توسط خطیب بغدادی (۳۴۰/۱۲) نقل شده که در آن بلخی از پدرش و او از عبدالله بن طاهر نقل کرده و شاید خود او هم با آل طاهر نزدیک بوده است.

۱۶. محاسن خراسان یا فضائل خراسان (ابن ندیم، ۵۸، ۲۱۶). همچنین علی بن زید بیهقی کتابی در تاریخ نیشابور به بلخی نسبت می‌دهد که اصل آن در کتابخانه مسجد عقیل سوخته شد (ص ۲۱). همو از کتاب مفاخر نیشابور هم نام می‌برد که تألیف بلخی بوده است (ص ۲۵۵، ۱۵۶). محمد قزوینی احتمال می‌دهد که مفاخر نیشابور فصلی از

کتاب مفاخر خراسان بوده است (۲۳۶/۶).

۱۷. نقض کتاب ابی علی الجبائی فی الارادة (صفدی، همانجا). ابوعلی و پسرش ابوهاشم معتقد بودند که خداوند از روی حقیقت، نه مجاز مرید است و اراده او حادث است (قاضی عبدالجبار، المعنی، ۳/۶). اما نظام و کعبی معتقد بودند که مرید بودن خداوند مجازی است و به این معنی است که او خالق و موجد افعال است (نک: آراء کلامی در همین مقاله).

۱۸. اوائل الادلة. ظاهراً فصلی از این کتاب را که درباره حدوث عالم است، مقدسی نقل کرده است (۱۱۵/۱-۱۳۵). ابن فورک این کتاب را به طریق املا و نه به طریق معمولی شرح کرده بوده است (حاجی خلیفه، ۲۰۰/۱). ماتریدی نیز نقضی بر کتاب اوائل الادلة نوشته بوده است (سید، ۵۰). به گفته ابن عساکر (ص ۱۳۰)، اشعری هم کتابی در نقض تأویل الادلة تألیف کرده بوده است که شاید تأویل الادلة همان اوائل الادلة باشد.

۱۹. وعید القساق، که ماتریدی آن را رد کرده بوده است (خلیف، ۶).

۲۰. المسائل الواردة، که ابورشید نیشابوری از آن نقل کرده است (ص ۳۰۵).

۲۱. نقضی بر کتاب السنة و الجماعة از حرب بن اسماعیل سیرجانی، شاگرد احمد بن حنبل (یاقوت، بلدان، ۲۱۳/۳-۲۱۴).

مأخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹/۱۹۵۹م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن اسفندیار، محمد، تاریخ طبرستان، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ش؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹-۱۳۳۱ق؛ ابن طاووس، علی، سعد السمعة، قم، ۱۳۶۳ق؛ ابن عساکر، علی، تبیین کذب المفتری، به کوشش محمد زاهد کونری، دمشق، ۱۳۴۷/۱۹۲۸م؛ ابن قطر بیضا، قاسم، تاج التراجیم، بغداد، ۱۹۶۲م، ابن مرتضی، احمد، طبقات المعتزلة، به کوشش دیوید ویلنر، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوحیان توحیدی، علی، البصائر والذخائر، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۴م؛ ابورشید نیشابوری، سعید، المسائل فی الخلاف، به کوشش معین زیاده و رضوان سید، بیروت، ۱۹۷۹م؛ ابوطالب هارونی، یحیی، «الافادة»، اخبار ائمة الزیدیه، به کوشش مادلونگ، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابوالقاسم بلخی، عبدالله، «المقالات»، فضل الاعتزال (هم)؛ اشعری، علی، مقالات الاسلامیین، به کوشش هلموت رتر، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش محمدزاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ بیرونی، ابوریحان، فهرست کتابهای رازی، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۶۶ش؛ بیهقی، علی، تاریخ بیهقی، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۱۷ش؛ جنداری، احمد، «تراجم الرجال المذكورة فی شرح الازهار ابن مرتضی»، مقدمه المتذرع المختار ابن مفتاح، صنعاء، ۱۳۴۱ق؛ حاجی خلیفه، کشف حاکم چشمی، محسن، «جلاء البصائر»، اخبار ائمة الزیدیه، به کوشش مادلونگ، بیروت، ۱۹۸۷م؛ خلیفه بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ خلیفه، فتح الله، مقدمه بر التوحید (نک: هم، ماتریدی)؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ سماعی، عبدالکریم، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ سید، فؤاد، «ترجمة ابی القاسم البلخی»، فصل الاعتزال (هم)؛ شهرستانی، محمد، نهاية الاقدام، به کوشش آلفرد گیوم، لندن، ۱۹۳۲م؛ صاحب معالم، حسن، معالم الدین، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۶۲ش؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش دژنئا کراوولسکی، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ طوسی، محمد، التیان فی تفسیر القرآن، به کوشش احمد حبیب قصیر، بیروت،

داراحیاء التراث العربی؛ عامری خزنی، یحیی، غریبال الزمان، به کوشش محمد ناجی زعبی عمر، دمشق، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ عبدالقادر قرشی، الجواهر المضية، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ق؛ فخرالدین رازی، محمد، محصل انکار المتقدمین و المتأخرین، به کوشش طه عبدالرؤف سعد، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، به کوشش فؤاد سید، تونس/الجزایر، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۴م؛ فهرست المخطوطات، دارالکتاب المصریة (مصطلح الحديث)، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ قاضی عبدالجبار همدانی، تثبیت دلائل النبوة، به کوشش عبدالکریم عثمان، بیروت، ۱۹۶۶م؛ همو، شرح الاصول الخمسة، به کوشش عبدالکریم عثمان، مصر، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ همو، «طبقات»، فضل الاعتزال (هم)؛ همو، المعنی، به کوشش مصطفی سقا، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ قرآن مجید؛ قزوینی، محمد، یادداشتها، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۱ش؛ کراوس، پاول، مقدمه بر الرسائل الفلسفیه رازی، قاهره، ۱۹۳۹م؛ ماتریدی، محمد، التوحید، به کوشش فتح الله خلیفه، بیروت، ۱۹۸۶م؛ مفید، محمد، الفصول المختارة، انتخاب سید مرتضی، قم، مکتبه بصیرتی؛ مقدسی، مطهر، البیوع و التاریخ، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۸۹۹م؛ میرداماد، محمدباقر، التبیات، به کوشش مهدی محقق و دیگران، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نجاشی، احمد، رجال، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ یاقوت، ادباً؛ همو، البلدان؛ نیز:

Van Arendonk, C., *Les Debuts de l'Imāmat zaidite au Yaman*, tr. J. Ryckmans, Leiden, 1960  
عباس زریاب

آبوالقاسم تیمی، اسماعیل بن محمد بن فضل بن علی بن احمد ابن طاهر طلحی، ملقب به قوام السنة و شیخ الاسلام (۴۵۷-۵۳۵ق/۱۰۶۵-۱۱۴۱م)، محدث و مفسر اصفهانی و مؤلف کتابی درباره عقیده اصحاب حدیث. گفته اند که در میان مردم اصفهان، به «شیخ اسماعیل جوزی» شهرت داشته است و چنانکه سماعی اشاره کرده، «جوزی» در گویش اهل اصفهان به معنای پرنده کوچک (جوجه) بوده است (۴۰۸/۳). ابوالقاسم از جانب مادر به صحابی مشهور، طلحة بن عبیدالله تیمی نسب می برد (ذهبی، ۸۱/۲۰-۸۲). در برخی مأخذ تاریخ تولد او را ۴۵۹ق نیز نوشته اند که درست نمی نماید (نک: ابن جوزی، عبدالرحمن، ۱۰/۱۸؛ ابن اثیر، ۸۰/۱۱؛ ابن جوزی، یوسف، ۱۷۷/۱؛ قس: رافعی، ۳۰۳/۲).

وی ظاهراً در اصفهان به دنیا آمد و چنانکه از تحصیلات اولیه او برمی آید، در همانجا بالید (نک: ذهبی، ۸۰/۲۰). ابوالقاسم علاوه بر پدرش ابوجعفر محمد (د ۴۹۱ق/۱۰۹۸م) که در شمار اهل علم بود (همو، ۸۱/۲۰)، از کسانی چون ابوعمر و عبدالوهاب ابن منده، احمد بن عبدالرحمن ذکوانی و ابوعبدالله ثقفی در اصفهان بهره برد. مدتی نیز در بغداد از محضر کسانی چون ابونصر محمد بن محمد زینی حدیث شنید. در نیشابور نزد ابوبکر احمد بن علی بن خلف شیرازی، ابونصر محمد بن سهل سزاج و عبدالرحمن بن احمد واحدی دانش آموخت و در ری محضر ابوبکر اسماعیل بن علی خطیب را درک کرد (ابوالقاسم، ۹۷/۱، جم: سماعی، ۴۰۹/۳؛ ذهبی، ۸۰/۲۰-۸۱). در ۴۸۱ق مدتی در قزوین بود و در آنجا سنی ابن ماجه را از ابومنصور مقومی شنید (رافعی، ۳۰۲/۲). ابوالقاسم قرائات گوناگون را نزد مشایخ آن زمان فراگرفت (ذهبی، ۸۳/۲۰) و آنگاه که خود در شمار مشایخ درآمد، به بغداد سفری کرد و در آنجا به تحدیث پرداخت. پس برای ادای فریضه حج رهسپار مکه شد و در آنجا یک سال مجاورت گزید و به تألیف و املاي حدیث

موجود است (ظاهریه، همانجا؛ سواس، ۲۵۷، ۵۶۱).

در تاریخ نیز دو کتاب از وی می‌شناسیم: ۱. سیر السلف، که حاوی شرح احوال صحابه و تابعین و محدثان طبقات بعد و نیز شرح حال جماعتی از صوفیان است، دو نسخه از آن در کتابخانه‌های ملی پاریس و تیموریه در مصر نگهداری می‌شود (مدخلی، ۵۶/۱، حاشیه؛ دوسلان، شه ۲۰۱۲؛ GAL، I/395؛ ۲. المبعث و المغازی، که نسخه‌ای از آن در کتابخانه کوبریلی در ترکیه موجود است (کوبریلی، ۵۸۱/۱، ۵۸۲).

ابوالقاسم کتابی نیز با عنوان الترغیب و الترهیب دارد که مندری در اثر خود با همین عنوان (۳۸/۱) از آن نام برده و بدان نظر داشته است. این کتاب مورد استفاده ابن شهر آشوب در مناقب (۱۱/۱) و ابن طاووس در الطرائف (ص ۵۴۸؛ نیز نک: کولبرگ، ۳۵۶) قرار گرفته است. تصویری از نسخه خطی آن در کتابخانه دانشگاه اسلامی مدینه یافت می‌شود (نک: مدخلی، ۵۸/۱، حاشیه).

اثر مهم وی در عقاید الحجة فی بیان المحجة و شرح التوحید و مذهب اهل السنة است. این عنوان به همین صورت در مقدمه کتاب، توسط خود ابوالقاسم بر کتاب نهاده شده بوده است (نک: ۸۴/۱). با اینهمه، با اندکی تغییر در قسمت دوم نام آن، به کوشش محمد بن ربیع مدخلی و محمد بن محمود ابو رحیم در ریاض (۱۴۱۱ق/۱۹۹۰م) در دو جلد به چاپ رسیده است. مؤلف در مقدمه (۸۳/۱-۸۴) سبب تألیف کتاب را چنین توضیح می‌دهد که «چون پایه و قوام اسلام را در تمسک به سنت دیدم و ملاحظه کردم که بدعت بسیار شده و بدگویی از اهل سنت شیوع یافته است و قومی را یافتیم که اتباع از سنت را نقیصه‌ای محسوب می‌دارند و خوض و تحقیق در کلام را ارج می‌نهند، بر آن شدم که کتابی درباره «سنت» بنویسم و در آن اعتقاد ائمه سلف و اهل سنت را بازگویم».

این کتاب نمونه‌ای کامل و در عین حال بدیع از تألیفاتی است که در جهت دفاع از تفکرات و عقاید اصحاب حدیث، به نگارش در آمده است. تازه بودن آن نسبت به بسیاری از کتابهای اعتقادی اصحاب حدیث که در سده‌های ۳ و ۴ق تألیف شده‌اند، بر امتیازات کتاب افزوده است. مؤلف در آن از بسیاری از تألیفات اصحاب حدیث استفاده کرده که بر غنای کتاب دلالت دارد. این کتاب همچون دیگر کتابهای مربوط به عقاید محدثان، به رد و انکار «فرق مبتدعه» از دیدگاه خود آنان پرداخته است و جا دارد که در آن از جهتمیه و معتزله بسیار سخن رود. با اینهمه، چندان از امامیه (یا به تعبیر مؤلف: رافضیه) سخن به میان نیامده است. امتیاز عمده کتاب این است که مؤلف برخلاف اکثر عقیده‌نویسان اصحاب حدیث، تنها به نقل احادیث تکیه نکرده و جابه‌جا به نقل مباحث لغوی و تفسیری پرداخته و گاه در ذیل یک فصل، درباره روایات نیز بحث کرده است. با اینهمه، کتاب از یک نظم منطقی و معهود برخوردار نیست و از این جهت بیشتر به مسوده کتاب می‌ماند تا مبیضة آن. از دیگر نکات جالب کتاب، بحث مفصل مؤلف درباره اسما و صفات خداوند است که به شکل خاصی بدان پرداخته است (نک:

پرداخت، سپس به میهن خود اصفهان بازگشت و تا هنگام مرگ در آنجا به سربرد (صفدی، ۲۰۹/۹؛ نیز نک: ذهبی، ۸۱/۲۰).

از دیگر مشایخ وی باید خواجه عبدالله انصاری (ابوالقاسم، ۲۰۴/۱)، ابوبکر صابونی (همو، ۲۰۳/۱) و ابوالمظفر منصور بن محمد سمعانی (همو، ۳۱۴/۱) را نام برد. او از برخی دیگر از مشایخ حدیث بهره برد که نام شماری از آنها در کتاب الحجة خود وی آمده است.

ابوالقاسم را معاصرانش بسیار ستوده‌اند، چنانکه ابو موسی مدینی او را استاد علمای عصر و قدوه و پیشوای اهل سنت در زمان خود دانسته است. هموی را «مجدد دین» در رأس سده ۵ ق قلمداد کرده است. ابو موسی مدینی خود کتابی مستقل در مناقب ابوالقاسم تألیف کرده بوده است. یحیی بن منده نیز از او مدح بلیغی کرده و او را نیک اعتقاد خوانده است. همچنین سمعانی از وی با عنوان «استاذنا و شیخنا و امامنا» یاد کرده و گفته است که در تفسیر، حدیث، لغت و ادب متبحر بود. همو ضمن آنکه وی را عالم به متون و اسانید دانسته، تصریح کرده است که ابوالقاسم حدیث بسیار شنیده است. همین تأکیدات از سوی ابن جوزی نیز به ثبت رسیده است (سمعانی، ۴۰۸/۳؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، همانجا؛ ذهبی، ۸۱/۲۰-۸۵؛ ابن قیم، ۱۰۵). گفته‌اند که ابوالقاسم در فقه، مذهب شافعی داشت و فتاوایش در اصفهان و توابع آن از شهرتی برخوردار بود (نک: ذهبی، ۸۳/۲۰؛ ابن قیم، همانجا؛ اسنوی، ۳۵۹/۱). از شاگردان وی، اینان را می‌توان نام برد: ابوسعید سمعانی، ابوالعلاء همدانی، ابوطاهر سلفی، ابوالقاسم ابن عساکر، ابو موسی مدینی و نواده‌اش یحیی بن محمود ثقفی (نک: سمعانی، همانجا؛ ابن عساکر، گ ۳۶ الف؛ ابن نقطه، ۲۵۲/۱-۲۵۳؛ ذهبی، ۸۱/۲۰).

ابوالقاسم در صفر ۵۳۴ هجری ناشنوا و پس از مدتی فلج شد و سال بعد درگذشت (رافعی، ۳۰۲/۲؛ ابن اثیر، ۸۰/۱۱؛ ذهبی، همانجا).

فرزندش ابو عبدالله محمد که در ۵۰۰ق متولد شد، در علوم گوناگون و به ویژه لغت متبحر بود و در شرح یکی بر صحیح بخاری و دیگری صحیح مسلم نوشت که ناتمام ماند و پدرش آنها را تکمیل کرد. وی در همدان در ۵۲۶ق درگذشت (همو، ۸۳/۲۰-۸۴؛ اسنوی، ۳۶۰/۱، ۳۶۱).

آثار: ابوالقاسم در تفسیر، چند تألیف مستقل و مفصل دارد، بدین قرار: الجامع در ۳۰ مجلد؛ المعتمد در ۱۰ مجلد؛ الايضاح در ۴ مجلد؛ الموضح در ۳ مجلد. همچنین گفته‌اند که وی کتابی در تفسیر به زبان فارسی و به گویش اصفهانی نوشته بوده و کتابی نیز با عنوان اعراب القرآن داشته است (ذهبی، ۸۴/۲۰؛ سیوطی، ۳۸).

وی در حدیث کتاب الامالی داشته است که بخشی از آن در کتابخانه ظاهریه نگهداری می‌شود (ظاهریه، ۱۹۲). همچنین مجالس متعددی در مسجد جامع اصفهان برگزار می‌کرده که شمار آنها، بنابر نقل منابع، به چند هزار می‌رسیده است و طبعاً بخش عمده این مجالس به روایت حدیث اختصاص داشته است (نک: سمعانی، همانجا؛ ذهبی، ۸۲/۲۰). نسخه‌هایی با عنوانهای احادیث مسلسلات، الاحادیث السبعة المسلسلات و العوالی الموافقات از ابوالقاسم در کتابخانه ظاهریه

۱۱۴/۸-۱۶۶). مؤلف در بخشهای مختلف کتاب به گفته‌ها و روایات کسانی چون ابن خزیمه، محمد بن اسحاق ابن منده، ابوالشیخ اصفهانی، ابوسلیمان خطابی، ابومنصور معمر بن احمد اصفهانی، هبة الله بن حسن لالکایی و به ویژه ابوالمظفر سمعانی نظر داشته است. ابوالقاسم در این کتاب، از نقد نظرگاه اشعریان غافل نبوده و گاه بی‌گاه بر آنان تاخته است. دور نیست که مراد وی در مقدمه کتاب (نک: سطور پیشین) از گروهی که به کلام روی آورده‌اند، اشعریان باشد، خاصه که در عصر مؤلف، جریان فکری اشاعره در میان شافعیان به اوج خود رسیده بود. با اینکه غالب اشعریان این دوره به احمد بن حنبل و عقاید او توجه نشان می‌دادند و در واقع جریان اشعری‌گرایی تنها شکلی جدید از تفکرات وابسته به اصحاب حدیث را با اندکی اختلاف منعکس می‌کرد، باز لبه تیز انتقاد پیروان متعصب اصحاب حدیث و حنبلیان، متوجه اشعریان و به خصوص متکلمان آنان بود و در این میان ابوالقاسم تیمی در کتابش به این مسأله نظر داشته است (نک: ۳۲۴/۸ به بعد، ۱۱۲/۲-۱۱۴، ۱۶۱ به بعد، ۲۵۳-۲۵۷، ۲۶۳-۲۶۴). صورت سماعاتی که بر روی نسخه‌های کتاب موجود است، نشان از اعتبار و رواج آن در میان مؤلفان و عالمان اهل سنت دارد (مدخلی، ۷۳/۸-۸۰). از این کتاب ابن قیم جوزیه در *اجتماع الجيوش الإسلامية* (ص ۱۰۵-۱۰۶) و ابن حجر عسقلانی در *فتح الباری* (۳۴۴/۱۳-۳۴۵) یاد کرده و از آن بهره برده‌اند.

ابوالقاسم در عقاید بجز *الحجة*، کتابی با عنوان *دلائل النبوة* دارد که نسخه‌ای از آن در کتابخانه سعیدیه حیدرآباد دکن موجود است (مدخلی، ۵۵/۱). این اثر در *ریاض* (۱۴۱۲ق) در ۴ مجلد به چاپ رسیده است.

ماخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن جوزی، *عبدالرحمن، المنتظم*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن جوزی، *یوسف، مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ ابن حجر عسقلانی، *احمد، فتح الباری*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی و محب‌الدین خطیب، بیروت، دارالمعرفة؛ ابن شهر آشوب، محمد، *مناقب آل ابی طالب*، قم، مطبعة علمیه؛ ابن طاروس، علی، *الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف*، قم، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابن عساکر، علی، *معجم الشيوخ*، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز ابن قیم جوزیه، محمد، *اجتماع الجيوش الإسلامية*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن نقطه، محمد، *التقید*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابوالقاسم تیمی، اسماعیل، *الحجة*، به کوشش محمد بن ربیع مدخلی و محمد بن محمود ابو رحیم، ریاض، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۰م؛ اسنوی، عبدالرحیم، *طبقات الشافعية*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ ذهبی، محمد، *سير اعلام النبلاء*، به کوشش شعب ابی‌الوفد و محمد نعیم عرسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ رافعی، عبدالکریم، *التدرین*، به کوشش عزیزالله عطاردی، حیدرآباد دکن، ۱۹۸۵م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمن بن یحیی معلمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ سوانس، یاسین محمد، *فهرس مجاميع المدرسة العمريّة*، کویت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ سیوطی، طبقات المفسرين، به کوشش علی محمد عمر، قاهره، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ صفدی، خلیل، *الوائی بالوقایات*، به کوشش یوزف فان اس، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ظاهریه، خطی (حدیث)؛ کوبریلی، خطی؛ مدخلی، محمد بن ربیع، مقدمه بر *الحجة* (نک: هم، ابوالقاسم تیمی)؛ منذری، عبدالعظیم، *الترغیب والترهیب*، به کوشش مصطفی محمد عماره، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ نیز:

De Slane; GAL; Kohlberg, E., *A Medieval Muslim Scholar at Work*, Leiden, 1992.  
حسن انصاری

ابوالقاسم حکیم سمرقندی، اسحاق بن محمد بن اسماعیل بن ابراهیم بن زید، حکیم و عالم حنفی ماوراءالنهر در اواخر سده ۳ و نیمه نخست سده ۴ق/۹ و ۱۰م.

ابوالقاسم در شکل‌گیری عقاید و تعالیم زاهدانه حنفیان اهل سنت و جماعت در مشرق زمین، نقطه عطفی به شمار می‌آید و اعتقادنامه او با عنوان *السواد الاعظم* تا مدتها تبیین‌کننده اعتقادات بسیاری از حنفیان بود؛ با اینهمه، از زندگانی او جز سطورى چند به نقل سمعانی (۲۰۷/۴-۲۰۸) و چند آگاهی پراکنده در دیگر منابع چیزی دانسته نیست، تا آنجا که حمدالله مستوفی در تاریخ‌گزیده (ص ۶۷۶-۶۷۷) بی‌اطلاعی کامل خود را نسبت به زندگی وی ابراز داشته است و طبقات نویسان حنفی چون عبدالقادر قرشی (۱۳۹/۱)، تیمی (۱۵۸/۲) و لکهنوی (ض ۴۴)، همگی پایه گفتار را بر اطلاعات سمعانی نهاده‌اند، اطلاعاتی که احتمال می‌رود سمعانی خود از تاریخ سمرقند ابوالعباس مستغفری (د ۴۳۲ق/۱۰۴۱م) گرفته باشد.

ابوالقاسم محتملاً در سمرقند تولد و رشد یافت. در جوانی چندی به تحصیل در بلخ گذرانید و در آنجا ملازمت ابوبکر و زاق ترمذی، عارف برجسته آن دیار را اختیار کرد و از او تعالیم طریقت را فراگرفت (نک: انصاری، ۲۶۳؛ جامی، ۱۲۴؛ لکهنوی، همانجا). او به فراگیری علوم متداول نقلی و عقلی نیز همت گماشت و در دانشهای کلام، فقه و تفسیر چیره‌دست شد (نک: نسفی، ۳۶۰/۱). ابوالقاسم به حدیث و روایت نیز عنایت داشت، چنانکه از شیوخ روایی او عبد بن سهل زاهد (شاید عبدالله بن سهل رازی، شاگرد حاتم آصم از مشایخ صوفیه، د ۲۳۷ق، به احتمال مادلونگ، نک: *ایرانیکا*)، عمرو بن عاصم مروزی و محمد بن خزیمه قلاس (فقیه و محدث اهل بلخ، د ۳۱۴ق، نک: عبدالقادر، ۵۳/۲) را نام برده‌اند (نک: سمعانی، ۲۰۸/۴) که دست کم فرد اخیر از حیث طبقه از اقران او بوده است. در یکی از منابع متأخر (سرور، ۱۹۷/۲) از ابن جلّاء (ه) و ابراهیم قصّار، دو تن از مشایخ صوفی شام، در عرض ابوبکر و راق به عنوان استادان ابوالقاسم در طریقت سخن رفته، اما به فراگیری ابوالقاسم از آنان و نیز به سفر او به دیار عرب در منابع دیگر اشاره‌ای نشده است.

ابوالقاسم حکیم در نیمه دوم از زندگانی خود، در سمرقند آرامش گزید و هم در آنجا شاگردانی را پرورش داد. سمعانی از راویان او، ابوجعفر محمد بن منیب سمرقندی، عبدالکریم بن محمد فقیه سمرقندی و محمد بن عمران بن شهبی (؟) را نام برده است (همانجا)؛ در منابع صوفیان نیز نام محمد بن محمد بن نصر زاهد و ابوعلی محمد بن حسن بن حمزة صوفی رازی به عنوان شاگردان او در طریقت آمده است که سخنانی حکیمانه و عارفانه از شخص او، یا از طریق او از ابوبکر و راق روایت می‌کرده‌اند (نک: سلمی، طبقات، ۲۱۹؛ انصاری، ۵۰۶).

ابوالقاسم حکیم که در دوره فرمانروایی سامانیان (حک ۲۶۱-۳۸۹ق/۸۷۵-۹۹۹م) می‌زیست، با امیران سامانی که حامی و مشوق او در فعالیت‌های علمی بودند، روابطی نیکو داشت. به گزارش منابع، زمانی

دیده می‌شود.

ابوالقاسم در عین شهرت خود به کلام و حکمت، در روزگار خود شاید بیش از هر چیز فقهی برجسته بود و به همین مناسبت سالها بالاترین مرجع قضایی مردم سمرقند بود. مطرح کردن برخی از مباحث فقهی در لابه لای مسائل کلامی در *السواد الاعظم*، همچون مسأله منسح بر حُفین، نماز وتر و نظایر آن (نک: ص ۱۴۲، ۴۲، جم)، خود حاکی از این حقیقت است که نزد ابوالقاسم و دیگر عالمان هم فکر او، ضرورتی برای تفکیک مسائل کلامی از مسائل فقهی احساس نمی‌شد، این در حالی است که در آثار ماتریدی و پیروان شیوه او چنین آمیزشی به چشم نمی‌خورد. به علاوه نوع ترتیب و تنظیم کلامی مباحث، نوع استدلال و اصطلاحات ویژه‌ای که در آثار ماتریدی و ماتریدیان دیده می‌شود، با شیوه *السواد الاعظم* و آثار همانند آن تفاوتی آشکار دارد. از جمله مواردی که می‌توان به عنوان وجه تمایز میان باورهای جناح ابوالقاسم و جناح ماتریدی برشمرد، مسأله مخلوق بودن یا نبودن ایمان است. ماتریدی در التوحید (ص ۳۸۵) و در «عقیده» (ص ۳۱) به مخلوق بودن ایمان نظر داشته است، در صورتی که ابوالقاسم حکیم در *السواد الاعظم* (ص ۴۵) ایمان را غیر مخلوق دانسته و به صراحت مخالفان این عقیده را اهل بدعت شمرده است (برای بازتاب این عقیده در دیگر آثار جناح فقیهان، مثلاً نک: ابواللیث سمرقندی، «بستان»، ۱۸۳؛ قس: *الفقه الاکبر* (۲)، ۴). از دگر سو، با مقایسه تعریفی که از «ایمان» در *التعرف کلابادی* (ص ۷۹) و *السواد الاعظم* ابوالقاسم حکیم (ص ۱۲۱، جم) آمده است، آشکار می‌شود که چگونه ابوالقاسم در برابر جناح صوفیان حنفی قرار گرفته است.

حال اگر بخواهیم جایگاه ابوالقاسم حکیم را در داخل جناح فقیهان سنت گرا مورد بررسی قرار دهیم، باید جزء جزء عقاید وی را که در *السواد الاعظم* آمده، با چند اثر دیگر از فقیهان حنفی اهل سنت و جماعت مقایسه کنیم. از نظر پیشینه، کتاب *السواد الاعظم* با الوصیه منسوب به ابوحنیفه که به تخمین در میانه سده ۳ ق/ ۹ م تألیف شده است (نک: ه د، ابوحنیفه)، وجوه اشتراک بسیاری دارد. همچنین شباهت چشمگیر میان *السواد الاعظم* با کتاب *العقیده* ابوجعفر طحاوی، فقیه حنفی مصر (د ۳۳۱ ق/ ۹۳۳ م) در شیوه تنظیم مطالب و هم در محتوا، بایستی ناشی از پیشینه مشترک بوده باشد. این دو کتاب افزون بر موارد اشتراک با الوصیه، در بسیاری از مسائل، حتی مسائل جزئی چون سودبخش بودن دعا برای مردگان و تشویق به تلاش برای کسب روزی که بحثهای مقطعی بوده‌اند، با یکدیگر اشتراک دارند (برای توضیح بیشتر، نک: ه د، ابوحنیفه). این نکته نیز جالب توجه است که هر دو اثر، در آغاز سخن عقاید مطرح شده را به شخص ابوحنیفه منسوب ساخته و آن را مذهب اهل سنت و جماعت دانسته‌اند (نک: ابوالقاسم، ۲۲؛ طحاوی، ۷). در یک مقایسه جزء به جزء بین دو اثر مشاهده می‌شود که *السواد الاعظم* بیش از *العقیده* با کتاب الوصیه قرابت دارد و مؤلف بر خلاف طحاوی از تکیه بر عقاید ارجائی حنفی، پرهیزی نداشته است. به

دراز قضای سمرقند را بر عهده داشت و در طول مدت تصدی، داوری او مورد ستایش مردم بود (نک: مستملی، ۲۳۷؛ سمعانی، همانجا). همچنین آن هنگام که عالمان حنفی اهل سنت و جماعت امیر اسماعیل سامانی (ح ۲۷۹-۲۹۵ ق) را بر آن داشتند تا از رواج مذاهب و مکاتب مخالف در ماوراءالنهر جلوگیری نماید، با توصیه همگی آنان، امیر سامانی از ابوالقاسم خواست تا در کتابی عقاید مقبول اهل سنت و جماعت را گرد آورد و بدین ترتیب کتاب *السواد الاعظم* نوشته شد (نک: مقدمه، ۱۷-۲۰).

با در نظر گرفتن سن احتمالی ابوالقاسم حکیم به هنگام مصاحبت با ابوبکر وراق (د ۲۸۰ ق/ ۸۹۳ م) از یک سو و مقبولیت همگانی او به هنگام انتخاب برای تألیف کتاب *السواد الاعظم* (ح ۲۹۰ ق/ ۹۰۳ م) از دگر سو، چنین می‌نماید که او در سالهای میانه سده ۳ ق ولادت یافته است. با پذیرش گفته سمعانی (همانجا) مبنی بر اینکه او در ۱۰ محرم ۳۴۲ وفات یافته است، باید سالهای عمر او را افزون بر ۹۰ پنداشت، ولی شایسته ذکر است که ابوالمعین نسفی (همانجا) در گذشت او را در ۳۳۵ ق/ ۹۴۶ م دانسته است. ابوالقاسم در سمرقند درگذشت و به وصیت خود در گورستان مشهور جاکردیزه به خاک سپرده شد. مقبره او تا قرنهای شناخته بود و از سوی مردم، حتی غیر حنفیان زیارت می‌شد (نک: سمعانی، همانجا؛ سمرقندی، ۴۹).

شخصیت علمی ابوالقاسم حکیم را باید جامع دو خصیصه دانست که جمع آن دو در یک عالم در دیار و روزگار او امری متداول بوده است: او از یک سو به عنوان حکیمی اهل طریقت شناخته می‌شد و از دگر سو متکلمنی صاحب نظر به شمار می‌رفت.

مکتب کلامی او: درباره اینکه ابوالقاسم حکیم دانش کلام را از چه کسانی فرا گرفته است، در منابع گزارشی دیده نمی‌شود، ولی ستایش مبالغه آمیز او از دانش کلامی ابونصر احمد عیاضی (د پیش از ۲۷۹ ق/ ۸۹۲ م) و فرزند و پیرو او ابو احمد نصر عیاضی (نک: نسفی، ۳۵۷/۱) تا اندازه‌ای گرایش فکری او را روشن می‌سازد. ابونصر عیاضی از برجسته‌ترین عالمان سمرقند در نیمه دوم سده ۳ ق بود که باید او را مهم‌ترین انتقال دهنده تعالیم سلف به نسل ابوالقاسم در مکتب حنفی اهل سنت و جماعت در ماوراءالنهر دانست. در نسل شاگردان عیاضی، یا به تعبیر دیگر در نسل ابوالقاسم حکیم، همزمان با شکل گیری نظام کلامی حنفیان اهل سنت و جماعت و تدوین آثار نسبتاً مفصل، به تقریب می‌توان ۳ جناح مختلف را در میان پیروان این مکتب تمیز داد. این ۳ جناح در بسیاری از کلیات اعتقادی با یکدیگر اشتراک عقیده داشتند و تفاوت آنان در برخی مسائل خاص اعتقادی و به ویژه در شیوه برخورد با مسائل، دیده می‌شد. این ۳ جناح عبارت بودند از: جناح متکلمان عقل گرا و در رأس آنان ابو منصور ماتریدی (د ۳۳۳ ق/ ۹۴۵ م)، جناح فقیهان سنت گرا و در رأس آنان ابوالقاسم حکیم و دیگر، جناح صوفیان حنفی اعتقاد که عمل را داخل در تعریف ایمان می‌شمردند و ادامه حرکت آنان در نسل بعد در کتاب *التعرف کلابادی*

عنوان نمونه ابوالقاسم بر این باور کهن ارجاء حنفی که ایمان عامیان با ایمان پیامبران و فرشتگان همسان است، تکیه دارد (نک: ص ۱۳۰؛ نظیر همین تکیه در العالم و المتعلم ابوحنیفه، ۵۷؛ الفقه الاکبر (۲)، ۵)، در حالی که معاصر مصری او از به کارگیری عبارات صریح در این باره پرهیز داشته است (برای مقایسه السواد الاعظم با الفقه الاکبر (۲)، نک: هـ، ابوحنیفه).

رئوس عقاید بیان شده در السواد الاعظم فهرست وار از این قرار است: اثبات رؤیت خداوند و در عین حال نفی تشبیه، اثبات نامخلوق بودن قرآن، نفی جبر و قدر و اعتقاد به یک موضع بینابین مبنی بر اینکه فعل از انسان است و توفیق از خداست، اثبات پاره‌ای باورهای مربوط به آخرت چون عذاب قبر، شفاعت، حساب و میزان و اینکه بهشت و دوزخ آفریده شده‌اند و فنا نمی‌پذیرند، داخل ندانستن عمل در تعریف ایمان و اثبات زیادت و نقصان ناپذیری آن، اثبات کرامات اولیا، تفصیل خلفای چهارگانه به ترتیب تصدی خلافت، وجوب طاعت سلطان و نفی قیام به شمشیر حتی در برابر سلطان جائز.

جنبه جدل و ستیز با آنچه ابوالقاسم حکیم «هوئ» و «بدعت» می‌خواند و در سراسر السواد الاعظم به چشم می‌خورد، شیوه‌ای متداول است که غالباً در آثار اعتقادی فقیهان سنت گرای اهل سنت و جماعت دیده می‌شود؛ از این دست می‌توان الرد علی اهل الاهواء از ابو عبد الله ابن ابی حفص کبیر بخاری (نک: عبدالقادر، ۲/۲۵۷) و الرد علی اهل البدع و الاهواء از ابومطیع مکحول نسفی د ۳۱۸ق (نسخه خطی بادلیان، نک: GAS.I/602) را می‌توان نام برد. گفتنی است که نام کتاب ابوالقاسم نیز در برخی نسخ به صورت الرد علی اصحاب الاهواء آمده است (نک: ریتز، 41).

ابوالقاسم لبه تیز حملات خود را متوجه گروههای مخالف از معتزله، جهمیه، شیعه، کرامیه و خوارج ساخته است، ولی نباید این حقیقت را از نظر دور داشت که او در سراسر کتاب، عقاید حنفیان عدل گرا (نقطه مقابل حنفیان اهل سنت و جماعت) و عقاید عالمان اصحاب حدیث (سنت گرایان غیر حنفی و ضد ارجاء) را که مهم‌ترین رقیبان مکتب او به شمار می‌رفتند، نیز به انتقاد گرفته است، بی‌آنکه به صراحت از آنان نامی برده باشد.

شایان توجه است که در ترجمه کهن فارسی السواد الاعظم (ص ۱۴۳-۱۵۲) فهرستی از عالمان و رجال مذهبی به عنوان سلف صالح به دست داده شده که در دوره‌ای متأخرتر از زمان تألیف و حتی شاید متأخرتر از زمان ترجمه تکمیل گردیده است. در این فهرست همان‌طور که انتظار می‌رود، ابدأ نامی از بزرگان مکتب عدل‌گرای حنفی چون ابومطیع بلخی، ابومقاتل سمرقندی، بشر مریمی و ابن تلجی به میان نیامده است. حتی در مورد رجال سده ۴/۱۰م که عصر جناح بندی داخلی در مکتب حنفی اهل سنت و جماعت بوده است، تنها نام فقیهان سنت‌گرا چون ابو احمد عیاضی، ابوالقاسم حکیم و ابواللیث سمرقندی برده شده و به رغم شهرت فراگیر، یادی از متکلمان عقل گرا چون

ابومنصور ماتریدی و ابوالحسن رشتقنی و نیز صوفیان حنفی مربوط به سده ۴ ق دیده نمی‌شود. اگر چه ذکر رجال این سده در فهرست مزبور به شخص ابوالقاسم حکیم مربوط نمی‌شود، ولی تا اندازه‌ای می‌تواند جایگاه ابوالقاسم را در سلسله عالمان حنفی نشان بدهد و اسلاف و اخلاف او را در این سلسله نمایان سازد.

هر چه بود، مکتب اعتقادی و اعتقاد نامه ابوالقاسم حکیم در سراسر دوران فرمانروایی سامانیان بسیار مورد توجه بود و در نیمه دوم سده ۴/۱۰م امیر نوح سامانی (حک ۳۶۶-۳۸۷ق) دستور داد تا برای بهره‌مندی همگان آن را به فارسی برگردانند (نک: مقدمه، ۱۹). اینکه شخصیت ابوالقاسم حکیم پیروان جناحهای گوناگون را تحت تأثیر قرار داده بود، به گونه‌ای فراگیر با دید تأیید نگریسته می‌شد (مثلاً نک: کلایذی، ۳۳؛ نسفی، ۱/۳۶۰). در سالهای بعد که موج همگرایی میان جناحهای مختلف حنفیان اهل سنت و جماعت پدید آمده بود، از نظر تاریخی ابوالقاسم حکیم منزلی ویژه یافت، چنانکه متکلمان ماتریدی، ابوالقاسم را به خود نزدیک می‌شمردند و صوفیان او را در شمار شیوخ خود قلمداد می‌کردند.

ابوالحسن علی بن سعید رشتقنی شاگرد ماتریدی رؤیایی را حکایت می‌کرد که از تبرک یافتن ابوالقاسم و ماتریدی از سوی ابونصر عیاضی به عنوان جانشینان خود حکایت داشت (نک: سمعانی، ۱۱۷/۶). نام این دو تن در کنار یکدیگر به عنوان اخلاف عیاضی در تبصرة الادله ابوالمعین نسفی (۳۵۷/۱) یکی از پیروان ماتریدی نیز دیده می‌شود و همو یادآور شده که ابوالقاسم در پی وفات ماتریدی بفرمود تا بر مقبره او ستایشی ببلغ بنگارند (همو، ۱/۲۵۸). در آثار متأخر حنفی این برقراری رابطه بدانجا رسیده است که ابوالقاسم را از شاگردان ماتریدی در فقه و کلام شمرده‌اند (نک: عبدالقادر، ۱/۱۳۹).

ابوالقاسم و حکمت و تصوف: توجه شدید صوفیان به شخصیت ابوالقاسم در خلال سده‌های متمادی، گاه موجب گردیده تا او به عنوان صوفی قلمداد شود، ولی قرار داشتن ابوالقاسم در جناح اعتقادی فقیهان سنت‌گرا و در نقطه مقابل جناح صوفیان به ویژه در مسأله ارجاء (نک: سطور پیش)، سلوک ابوالقاسم در زندگی شخصی و اجتماعی و یادکردهای منابع شرح حال درباره شخصیت علمی و معنوی ابوالقاسم، همگی قراینی است بر اینکه اطلاق «صوفی» بر ابوالقاسم کاربردی تسامح آمیز است:

در مورد مسأله ارجاء، با اینکه عبارات صریح السواد الاعظم بر گرایش ابوالقاسم حکیم به ارجاء و اعتقاد وی بر تأثیر ناپذیری ایمان از گناه دلالت دارد، ولی شاید به قصد نزدیک ساختن شخصیت او به صوفیان و اصحاب حدیث، بعدها حکایاتی از زبان ابوالقاسم نقل می‌شد که نوعی ارتباط بین عمل و ایمان و سلب شدن ایمان با ارتکاب برخی گناهان، از آنها برمی‌آمد (مثلاً نک: ابواللیث، تنبیه، ۴۸۸).

در مورد سلوک ابوالقاسم باید گفت که تصدی منصب قضا و نیز رفاه نسبی که وی از آن برخوردار بود، برخی از صوفیان را خوش نمی‌آمد و



سرخس بوده و با ابوسعید ابوالخیر دیداری داشته است. عبدالرزاق کرمانی (ص ۹۶) نیز از یک ابوالقاسم سخن گفته است که با ابوعلی مسکویه مناظره داشته است.

آثار: ۱. السواد الاعظم. اصل عربی این کتاب بارها، از جمله در بولاق (۱۲۵۳ق) و استانبول (۱۳۰۴ق) به چاپ رسیده، ولی تاکنون چایی محققانه از آن ارائه نشده است. ترجمه کهن فارسی آن که به فرمان امیرنوح سامانی فراهم آمده و مترجم آن شناخته نشده است، در ۱۳۴۸ش به کوشش عبدالحی حبیبی در تهران به چاپ رسیده و با متن عربی اختلافاتی در محتوا دارد. این اختلافات به ویژه در یادکردهای رجال سده ۴ق/۱۰م چون ابوالحسن کرخی (ص ۱۵۳) و ابواللیث سمرقندی (ص ۱۴۶) دیده می‌شود. ترجمه فارسی السواد الاعظم در ۷۹۵ق/۱۳۹۳م از سوی خواجه محمد پارسا حافظی بخاری از صوفیان نقشبندی مورد تجدیدنظر و تحریر مجدد قرار گرفته و عنوان کتاب عقاید را یافته است. نسخه‌ای از آن با شماره ۱۳۶۱۳ در کتابخانه مجلس شورای اسلامی شماره ۲ موجود است (دانش پژوه، ۱۱۲/۱). همچنین ترجمه ترکی کتاب که از سوی عینی افندی بلغاری انجام گرفته، در ۱۲۵۸ق در بولاق و ترجمه تاتاری آن در ۱۸۸۰م در قازان به چاپ رسیده است. شروح چندی بر کتاب السواد الاعظم نوشته شده است که از آن جمله‌اند: شرح ابن خلف باجی (د ۴۷۴ق)، شرح هروری و شرح محمد بن عبدالباقی زرقانی (د ۱۱۲۲ق) که نسخه‌های خطی از آنها در دارالکتب مصر موجود است (نک: GAL, I/183)، نیز سلام الاحکام علی السواد الاعظم فی الکلام از ابراهیم حلمی بن حسین الوفی (ج آستانه، ۱۳۱۳ق). گفتنی است که در برخی از نسخه‌های خطی کتاب، تألیف السواد الاعظم به ابوحفص کبیر بخاری (د ۲۱۷ق/۸۳۲م) از پیشگامان مکتب حنفی اهل سنت و جماعت نسبت داده شده است که وجهی ندارد (مثلاً نک: دوسلان، شه 824).

۲. رساله فی (أن) الايمان جزء من العمل ام لا، که رساله‌ای در تأیید نظریه ارجاء حنفی است و به ابوالقاسم حکیم نسبت داده شده است. این رساله به همراه السواد الاعظم در ۱۳۰۴ق در استانبول به چاپ رسیده است.

ماهیت نسخه الصحائف الالهیه و انتساب آن به ابوالقاسم حکیم که در فهرست کتابخانه ازهریه نسخه خطی آن معرفی شده (ازهریه، ۲۷۱/۳)، قابل تأمل است و دور نیست که کتاب، نسخه‌ای از السواد الاعظم بوده باشد. تألیف چند اثر دیگر نیز به ابوالقاسم حکیم نسبت داده شده است که نشانی از آنها در دست نیست و اصل انتساب آنها نیز کمابیش باید به دیده تردید نگریسته شود؛ این آثار عبارتند از: کتابی در باب معاملات (رفتار یا دیگران در اصطلاح صوفیه) که کلاباذی (ص ۳۳) بدو منسوب کرده و می‌تواند همان باشد که هجویری (ص ۴۳۹) به عنوان نوشته‌ای در «صحبت مشایخ» از آن یاد کرده است؛ کتابی در تفسیر که دارا شکوه (ص ۷۹) از نویسندگان متأخر بدون ذکر منبع گفتار خود به ابوالقاسم نسبت داده است. همچنین مادلونگ

آنان را به اعتراض وامی‌داشت، ولی بازتاب این برخوردها در منابع صوفیه چنان بود که گویی این اعتراضات ناشی از کوتاه بینی معترضان نسبت به حال درونی ابوالقاسم بوده و او خود بر همراهی باطنی با صوفیان تأکید داشته است (نک: مستملی، ۲۳۷؛ نیز نک: «بستان العارفین»، ۳۲۰). اما در مورد یادکردهای منابع، درخور توجه است که از دید رجال شناسانه سمعانی (۲۰۸-۲۰۷/۴)، ابوالقاسم حکیم مردی از صالحان بود که در حلم و حکمت و حسن معاشرت زبان زد مردم بود و از دیدگاه ابوالمعین نسفی (۳۶۰/۱) که از پیشینه کلام حنفی سخن می‌گوید، او عالمی است که در کنار کلام و فقه و تفسیر، در علوم معرفت و معاملت نیز دانشی گسترده داشته است (برای تعبیراتی مشابه در منابع صوفیه، نک: کلاباذی، ۳۳؛ جامی، ۱۲۴). خواجه عبدالله انصاری در طبقات الصوفیه (ص ۲۶۲-۲۶۳) ضمن سخن از ابوبکر وراق قدوة ابوالقاسم در طریقت، او را حکیمی عارف و نه صوفی شمرده است.

در واقع آنچه در مآخذ مربوط به اصحاب طریقت، به هنگام سخن از ابوالقاسم حکیم دیده می‌شود، به شمار آوردن او در زمره «مشایخ» است که به عنوان یک اصطلاح عام، گروهی مختلف از زاهدان و ناسکان و مذهبیان و عارفان و صوفیان را در بر می‌گرفته است (نک: همو، ۲۶۳؛ حمدالله، ۶۷۶-۶۷۷؛ جامی، همانجا). اگرچه صوفیان تألیف اثری در باب طریقت را به ابوالقاسم نسبت داده‌اند (نک: بخش آثار)، ولی آنچه عملاً او را به عنوان یکی از مشایخ مطرح ساخته و شخصیتی معنوی بدو داده است، سخنان حکیمانه اوست و همین خصیصه است که موجب شهرت او به لقب «حکیم» بوده است (نک: سمعانی، ۲۰۸/۴). به گفته سمعانی (همانجا)، اندر زها و سخنان حکمت آمیز او با عنوان «ابوالقاسم حکیم» از دیرباز در سرزمینهای اسلامی رواجی گسترده داشته است، ولی به نظر می‌رسد که باید سرزمینهای اسلامی در کلام او را بیشتر به ماوراءالنهر و خراسان محدود کرد. به عنوان نمونه کلمات حکیمانه او را می‌توان در آثار زیر مشاهده کرد که همه آنها پیش از سمعانی تألیف شده‌اند و همواره از گوینده با عنوان «ابوالقاسم حکیم» (و در مواردی ابوالقاسم حکیم سمرقندی) یاد کرده‌اند: تنبیه الغافلین (ص ۲۹۵) از ابواللیث سمرقندی د ۳۷۳ق؛ «عیوب النفس» (ص ۹۲) از ابو عبد الرحمن سلمی د ۴۱۲ق؛ الرسالة (ص ۱۲۶، ۱۸۳) از ابوالقاسم قشیری د ۴۶۵ق؛ طبقات الصوفیه (ص ۵۰۶) از خواجه عبدالله انصاری د ۴۸۱ق؛ روضة الفریقین (ص ۱۱۸-۱۱۹) از ابوالرجاء شاشی د ۵۱۶ یا ۵۱۷ق؛ «منتخب رونق المجالس» (ص ۱۷۹، ۳۲۰) از ابوحفص سمرقندی (د بعد از ۵۴۳ق) و بسیاری آثار دیگر.

گفتنی است که در برخی تألیفات صوفیان گاه کسانی یا عنوان «ابوالقاسم حکیم» دیده می‌شوند که با ابوالقاسم اسحاق بن محمد سمرقندی تطبیق نمی‌کنند و حکایات یاد شده درباره آنها را باید مربوط به کسانی دیگر یا بر ساخته به شمار آورد. از جمله محمد بن منور میهنی در اسرار التوحید (۱۶۶/۱) از یک ابوالقاسم حکیم یاد کرده که از مردم

(ایرانیکا) احتمال داده است که ابوالقاسم حکیم با حکیم قاضی مؤلف کتابی با عنوان مختصر فی الحیض (نک: ابن قطلوبغا، ۲۶) یکی باشد.

مأخذ: ابن قطلوبغا، قاسم، تاج التراجم، بغداد، ۱۹۶۲م؛ ابوحفص سمرقندی، عمر، «منتخب رونق المجالس»، در رساله فارسی کهن در تصوف، به کوشش احمدعلی رجایی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ ابوحنیفه، نعمان، العالم و المتعلم، به کوشش محمد رواس قلعجی، حلب، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابوالرجاء شاشی، مؤمل، روضة الفریقین، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ ابوالقاسم حکیم سمرقندی، اسحاق، السواد الاعظم، ترجمه کهن به فارسی، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ ابواللیث سمرقندی، نصر، «بستان العارفين»، در حاشیه تنبیه الفالین، دهل، کتابخانه اشاعه الاسلام، همو، تنبیه الفالین، به کوشش احمد سلام، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ازهریه، فهرست؛ انصاری هروی، خواجه عبدالله، طبقات الصوفیه، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ «بستان العارفين»، منسوب به محمد بن احمد طبری، در رساله فارسی کهن در تصوف (نک: هم، ابوحفص)؛ تمیمی، نفی الدین، الطبقات السنیة، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، ریاض، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ جامی، عبدالرحمن، نفعات الانس، به کوشش مهدی توحیدی پور، تهران، ۱۳۶۲ش؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ داراشکوه، محمد، سکنه الاولیاء، به کوشش تاراجند و جلالی نائینی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ دانش پزوه، محمدتقی و بهاءالدین انواری، فهرست کتابهای خطی کتابخانه مجلس سنا، تهران، ۱۳۵۹ش؛ سرور لاهوری، غلام سرور، خزینة الاصفیاء، لکهنو، ۱۲۹۰ق؛ سلمی، محمد، طبقات الصوفیه، به کوشش یوهانس پدرسون، لیدن، ۱۹۶۰م؛ همو، «عیوب النفس و مداوئها...»، مجموعه آثار ابوعبد الرحمن سلمی، به کوشش نصرالله پورجوادی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ سمرقندی، محمد، «قدنیه»، قدنیه و سمریه، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۷ش؛ سمنانی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالرحمن بن یحیی معلمی، حیدرآباد دکن، ۱۴۱۰ق/۱۹۸۱م؛ طحطاوی، احمد، العقیده، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ عبدالرزاق کرمانی، «رساله»، مجموعه در ترجمه احوال شاه نعمت الله ولی کرمانی، به کوشش زان اوین، تهران، ۱۳۶۱ش/۱۹۸۲م؛ عبدالقادر قرشی، الجواهر المضية فی طبقات الحنفیه، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ق؛ الفقه الاکبر (۲)، قاهره، مکتبه محمدعلی صبیح و اولاده؛ قشیری، عبدالکریم، الرسالة القشیریة، به کوشش معروف زریق و علی عبدالحمید بلطجی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ کلاباذی، محمد، التعریف لمذهب اهل التصوف، به کوشش عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی، مسرور، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ لکهنوی، محمد عبدالحی، الفوائد البهیة فی تراجم الحنفیه، قاهره، ۱۳۲۴ق/۱۹۰۶م؛ ماتریدی، محمد، التوحید، به کوشش فتح الله خلیف، بیروت، ۱۹۸۶م؛ همو، «عقیده»، ضمن شرح السیف المشهور عبدالوهاب سبکی، به کوشش مصطفی صائم یرم، استانبول، ۱۹۸۹م؛ محمد بن منور، اسرار التوحید، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ مستملی بخاری، اسماعیل، شرح التعریف، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مقدمه مترجم ناشناس بر السواد الاعظم، (نک: هم، ابوالقاسم حکیم)؛ نسفی، ابوالمعین، تبصرة الادلة، به کوشش کلرد سلامه، دمشق، ۱۹۹۰م؛ هجویری، علی، کشف المحجوب، به کوشش والتین زوکوفسکی، سن پترزبورگ، ۱۳۴۴ق/۱۹۲۶م؛ نیز:

De Slane; GAL; GAS; Iranica; Ritter, H., «Philologika, Muhammed-anische Häresiographien», Der Islam, 1929, vol. XVIII.  
احمد پاکتچی

ابوالقاسم خبزارزی، نک: خبزارزی.

ابن اثیر، ۶۵۲/۱۰)، اما او به علت شهرت و بزرگی درگزین در آن عهد، خود را به آنها منتسب می کرد (بنداری، همانجا)، نام او را «علی ناصر» (معزی، ۵۶۹) و نام پدرش را حسین (مجمعل التواریخ، ۴۱۵؛ منشی کرمانی، ۷۴) نیز گفته اند.

از زندگی قوام الدین پیش از ورود به مشاغل دیوانی همین قدر معلوم است که پدرش وی را برای تحصیل به اصفهان فرستاد و در آنجا بود که توانست خط و ربطی به هم رساند و با مأمورین ولایتی رابطه برقرار کند. به گفته عمادالدین کاتب که روایات او درباره درگزینی خالی از بغض نیست، او در هر معرکه ای وارد می شد (بنداری، همانجا)، در آغاز به خدمت کمال الملک سمیری، وزیر و کاتب گهر خاتون همسر سلطان محمد، دختر فرمانروای آذربایجان درآمد (همو، ۱۲۸-۱۳۰، ۱۴۳).

ورود درگزینی در دستگاه دیوانی سلطان محمد (حک ۴۹۸-۵۱۱ق) مصادف با درگیری و اختلاف امیرعلی بار (علی بن عمر) حاجب بزرگ با کمال الملک سمیری بود. چون سلطان محمد را مرگ در رسید، امیرعلی بار به نیابت از سلطان مبالغی از خزانه برگرفت و میان ناراضیان و شاکیان و فقرا توزیع کرد. ابوالقاسم درگزینی که در این زمان، زین الملک لقب داشت و کاتب علی بار بود، بیشتر آن مال را اختلاس کرد و از این پس ثروت خود را در راه نیل به مناصب مهم به کار گرفت (همو، ۱۳۵، ۱۴۲). با آغاز رقابت بر سر جانشینی سلطان محمد، درگزینی با استفاده از جوانی سلطان محمود و اختلاف او با سلطان سنجر (حک ۵۱۱-۵۵۲ق) در صدد حفظ موقعیت خود برآمد. از یک سو به تحریک علی بار برای کسب منصب اتابکی سلطان محمود پرداخت و از طرف دیگر به شورش و بلوا دامن زد (کلاوسنر، ۵۴).

پس از استقرار محمود (حک ۵۱۲-۵۲۵ق) بر اریکه قدرت، درگزینی برای دستیابی به مقام مهم تر موجبات عزل خطیر الملک میبیدی را از ریاست دیوان طغرا فراهم آورد و سپس او را با منصب وزارت سلجوقشاه، برادر کوچک محمود، از دربار دور و به فارس فرستاد (بنداری، ۱۴۳). پس از درگیری سنجر و محمود (۵۱۳ق/۱۱۱۹م) و غلبه سنجر، درگزینی با پرداخت مبالغی رشوه به این و آن خود را به سنجر نزدیک کرد و از سوی او به ریاست طغرا و انشای محمود منصوب شد (همو، ۱۴۵-۱۴۹؛ اقبال، وزارت، ۲۶۷). هم از این روست که بعضی از جمله قوامی رازی، از او با عنوان طغرای بی یادکرده اند (محدث، «ط، یج - ید»؛ نک: اقبال، «قوامی رازی»، ۶۷-۷۲). چون سنجر به خراسان بازگشت، کمال الملک سمیری (که اینک وزیر محمود بود) در صدد دفع رقبا برآمد و با مرگ علی بار، درگزینی دستگیر شد. آنگاه با وساطت عزیزالدین اصفهانی (نک: ه، د، ابونصر مستوفی) عم عمادالدین کاتب، از بندرهای یافت (بنداری، ۱۵۰-۱۵۱).

او در دوران وزارت شمس الملک، پسر نظام الملک یک چند به نیابت از ابوشیروان بن خالد متصدی دیوان عرض گشت (همو، ۱۵۹)

ابوالقاسم درگزینی، قوام الدین ابوالقاسم ناصر بن علی بن حسن (حسین) (م ۵۲۷ق/۱۱۳۳م)، دیوان سالار و وزیر سلجوقیان خراسان و عراق. وی در خانواده ای کشاورز از روستای آنس آباد، نزدیک درگزین، در ناحیه اعلم همدان، به دنیا آمد (بنداری، ۱۴۳)، از این رو وی را ابوالقاسم آنس آبادی نیز گفته اند (راوندی، محمد، ۱۷۰؛

منصبانی چون قوام‌الدین درگزینی و دوستی با رقیب او عزیزالدین شد (نک: سیکی، ۱۲۹/۷؛ بیهقی، ۱۱۷، ۱۱۸).  
با آغاز رقابت میان جانشینان محمود، درگزینی با اموال و سپاهیان خود، به ری رفت تا تحت حمایت سلطان سنجر قرار گیرد (بنداری، ۱۸۵). سنجر چون به ری رسید، طغرل را به جانشینی محمود برگزید و وزارت خود و طغرل را به درگزینی داد (۵۲۶ ق)، درگزینی با قبول وزارت سنجر، ظهیرالدین عبدالعزیز حامدی را که خزانه‌دار سلطان بود، به نیابت روانه خراسان کرد و خود با سمت وزیر عراق و خراسان در خدمت طغرل بماند (همو، ۳۲۴ - ۳۲۵)، اما طغرل از وزارت وی خشنود نبود (همو، ۱۸۵ - ۱۸۶). به نوشته عمادالدین، درگزینی چنین وانمود می‌کرد که سنجر تدبیر امور عراق را فقط به او محول کرده است، از این رو طغرل از او خشمگین بود، هر چند که بر وی تسلطی نداشت (همو، ۱۸۹ - ۱۹۰؛ کلاوسنر، ۵۶).

عمادالدین، در مقابل دادگری و بخشنندگی طغرل، از ظلم، سوء رفتار، مصادرات و مالیات سنگینی که درگزینی در این دوره بر بزرگان و مردم عادی بسته بود، یاد می‌کند (بنداری، ۱۹۰، ۱۹۳). نفوذ درگزینی و اعتماد سلطان سنجر به او در این زمان به جایی رسید که سلطان اوراق سفید را مهر می‌کرد و در اختیار او قرار می‌داد تا در مواقع ضروری مورد استفاده قرار گیرد. او در اولین فرصت بدون اطلاع طغرل فرمانی به مهر سلطان سنجر، مبنی بر قتل عزیزالدین ابونصر که در قلعه تکریت محبوس بود، به بهروز شحنة بغداد فرستاد و او به رغم مخالفت نجم‌الدین ایوب، والی شهر، در ۵۲۷ ق عزیزالدین را به قتل رساند (قمی، ۲۱-۲۲؛ اقبال، وزارت، ۲۶۹؛ بنداری، ۱۹۷، ۲۰۰؛ قس: ابن جوزی، ۱۱۸/۱؛ ۱۴۱؛ وقایع سال ۵۲۶ ق). شناعت این کار به اندازه‌ای بود که حتی قمی ستایشگر درگزینی نیز قتل عزیز را به دست او دور از کرم دانسته است (همانجا). با اینهمه، اقتدار و نفوذ درگزینی دیری نپایید، زیرا نه تنها طغرل، بلکه خلیفه نیز از توطئه‌های او در هراس بود (اقبال، همان، ۲۶۸، ۳۰۰، ۳۱۶ - ۳۱۸). از این رو چون در رمضان ۵۲۷، طغرل قصد خوزستان کرد، دستور داد وزیر را نزدیک «الشتر» در «شاپور خواست» (در لرستان کنونی) دار زدند (بنداری، ۲۰۰ - ۲۰۲؛ راوندی، محمد، ۲۰۹؛ ابن اثیر، ۶۸۷/۱۰). زمان مرگ او را جز یاقوت (۵۶۹/۲) و فصیح خوانی (۲۳۲/۲) که به ترتیب سیالهای ۵۲۱ و ۵۲۸ ق ذکر کرده‌اند، دیگر منابع ۵۲۷ ق آورده‌اند.

با توجه به اظهارات عبدالجلیل قزوینی (ص ۱۳۰ - ۱۳۱)، ابوالقاسم درگزینی بر مذهب اهل سنت بود، هر چند گفته‌اند که وی گاهی جهت ریختن خون یک سید علوی تظاهر به سنی‌گری می‌کرد و گاهی با اظهار تشیع به قتل پیشوایان سنی مذهب دست می‌یازید (بنداری، ۱۷۸).

قمی در تاریخ الوزراء، درگزینی را بسیار ستوده (ص ۸، ۹، ۲۶) و در سخاوت او آورده که «به آنچه از دست برخاست، تقصیر نکرد» (ص ۲۲ - ۲۳). منشی کرمانی (ص ۷۶) نیز بذل و عطای او را به

و آنگاه به رسالت نزد سلطان سنجر فرستاده شد تا طبق قرار، ماه ملک خاتون دختر سلطان سنجر را برای ازدواج به دربار سلطان محمود آورد (مجم‌التواریخ، همانجا؛ راوندی، محمد، ۲۰۵). معزی نیز از این واقعه یاد کرده است (ص ۳۲۵، بیت ۷۷۳۰) و در همین مأموریت بود که با توطئه او و عزیزالدین ابونصر، شمس‌الملک به قتل رسید. چون درگزینی بازگشت (۵۱۸ ق)، منصب وزارت بر عهده او گذاشته شد (مجم‌التواریخ، همانجا؛ بنداری، ۱۶۶-۱۶۷، ۱۷۴؛ اقبال، وزارت، ۲۶۸). به گفته عمادالدین کاتب، او از این پس در صدد آزار و براندازی رقیب برآمد و در این راه از توسل به اسماعیلیه نیز خودداری نکرد و جمع کثیری از جمله قاضی‌زین‌الاسلام ابوسعید محمد بن نصر هروی، فرستاده خلیفه نزد سنجر، و ابونصر مختص‌الملک کاشی را به دست خود یا باطنیه از میان برداشت (بنداری، ۱۶۷-۱۶۹؛ اقبال، همان، ۲۵۷-۲۵۸، ۲۶۸).

آنچه در دوره اول وزارت درگزینی (۵۱۸-۵۲۳ ق) روشن نیست، دسایس او بر ضد سلطان محمود است. در سفری که سلطان به بغداد داشت، درگزینی که مدت‌ها در صدد برهم زدن میانه خلیفه و سلطان بود، تسخیر بغداد را در نظر سلطان نیک جلوه داد (بنداری، ۱۷۹؛ اقبال، همان، ۲۶۵)، ولی رقبای درگزینی از جمله عزیزالدین ابونصر موجبات انصراف سلطان را فراهم آوردند و او از بغداد به همدان عقب نشست (ابن اثیر، ۶۴۲/۱۰؛ بنداری، ۱۷۵، ۱۷۹). در رجب ۵۲۱ درگزینی به اتهام تعلل و سهل‌انگاری در ترتیب صلح با خلیفه‌المستترشد بالله بازداشت شد و انوشروان بن خالد کاشانی از بغداد احضار و جانشین او گشت (ابن اثیر، همانجا؛ بنداری، ۱۷۵-۱۸۰)، اما وزارت انوشروان نیز دیری نپایید و او در شعبان ۵۲۲ به بغداد بازگشت. درگزینی با ورود سنجر به ری از حبس رهایی یافت و آنگاه ابتدا به وزارت همسر محمود (دختر سنجر) و سپس در ۲۴ محرم ۵۲۳ با دستیاری همین زن، مجدداً به وزارت محمود نشست (ابن اثیر، ۶۴۲/۱۰، ۶۵۲؛ اقبال، تاریخ، ۳۶۸).

درگزینی در دوره دوم وزارت خود برای برکنار کردن رقیب مقتدرش عزیزالدین ابونصر توطئه‌ای چید و با پیشنهاد یالی گزاف به سلطان محمود او را واداشت تا عزیزالدین را در قلعه تکریت زندانی کند. سپس قصد برادران او کرد و اموالشان را مصادره نمود، اما در پرداخت مالی که وعده داده بود، تعلل می‌کرد، تا آنکه سلطان پس از بیماری سختی در شوال ۵۲۵ درگذشت، گفته‌اند که درگزینی از ترس عاقبت کار وی را مسموم ساخته بود (بنداری، ۱۷۴، ۱۷۹ - ۱۸۲).

درگزینی با عین‌القضات همدانی نیز دشمنی می‌ورزید، وی پس از برکناری عزیزالدین ابونصر که به عین‌القضات اعتقادی بیش از حد داشت، قصد جان او کرد و عین‌القضات را که مورد حسد برخی از علمای عصر بود، با توهین و تحقیر بسیار احضار و علماً را وادار به تکفیر و صدور حکم قتل او کرد (۵۲۵ ق/۱۱۳۱ م). گویند که او فدای صراحت لهجه، صداقت ذاتی، اشاراتش به فسق و فجور صاحب

افراط می‌داند. در مقابل، عماد کاتب و در نتیجه تمام آنانی که در سده‌های بعد بر اساس سخنان او به داوری در باب درگزینی پرداخته‌اند، وی را نکوهش کرده‌اند. او ظاهراً در کنار سیاست به ادب هم علاقه‌مند بود و در شعر دست داشت (همو، ۷۴؛ عقلی، ۲۵۵). فضل‌الله راوندی، بجز اشعاری که در مدح درگزینی سروده (ص ۱-۴)، قصیده‌ای نیز در رثای وی دارد (ص ۵-۶). جز او شاعران دیگر چون معزی (همانجا)، سنایی (ص ۱۱۹، ۱۲۱-۱۲۳) و قوامی (ص ۴۴-۴۷) که لقب خود را از همین قوام‌الدین برگرفته، او را مدح گفته‌اند.

ماخذ: ابن اثیر، الكامل؛ ابن جوزی، یوسف بن قزاعلی، مرآة الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ ق / ۱۹۵۱ م؛ اقبال، عباس، تاریخ مفصل ایران، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ همو، «قوامی رازی»، یادگار تهران، ۱۳۲۴ ش، س ۲، شد ۱؛ همو، وزارت در عصر سلاطین بزرگ سلجوقی، به کوشش محمد تقی دانش پزوه و یحیی ذکا، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ بندازی اصفهانی، فتح بن علی، تاریخ سلسله سلجوقی (زبدة النصره ونخبة العصر)، ترجمه محمدحسین جلیلی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ یبختی، علی بن زید، تمة صرمان الحکمة، به کوشش محمد شافعی، لاهور، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م؛ راوندی، فضل‌الله، دیوان، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۵ م؛ راوندی، محمد بن علی، راحة الصدور، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، طبقات الشافعية الکبری، به کوشش محمود طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۴ م؛ سنایی، مجدود بن آدم، دیوان، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ عقلی، حاجی بن نظام، آثار الوزراء، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ فصیح خوانی، محمد، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰ ش؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل بن ابی‌الحسین، النقص، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ قس، ابوالرجاء، تاریخ الوزراء، به کوشش محمد تقی دانش پزوه، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ قوامی رازی، بدرالدین، دیوان، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۳۴ ش؛ مجمل التواریخ والنقص، به کوشش محمد تقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ محدث ارموی، جلال‌الدین، مقدمه بر دیوان (نک: هم، قوامی رازی)؛ معزی، محمد بن عبدالملک، دیوان، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ منشی کرمانی، ناصرالدین، نسائم الاسعار من لطائف الاخبار، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ یاقوت، بلدان؛ نیز؛ Klausner, Carla, *The Seljuk Vezirate*, Cambridge (Massachusetts), 1973. ناصر شماریان ستاری

## ابوالقاسم زهراوی، نک: زهراوی.

ابوالقاسم سلطان (۹۶۹-۱۰۳۹ ق / ۱۵۶۲-۱۶۳۰ م)، فرزند خان زمان شاه قاسم، حاکم نصرپور سِند (پاکستان)، شاعر پارسی‌گوی و از مشوقان ادب فارسی در هند. نیاکان وی از سادات مقیم ترمذ بودند؛ یکی از آنان در نیمه‌های سده ۶/۱۲ م به سمرقند آمد و بعدها، پدر بزرگ ابوالقاسم، امیرشاه قاسم بیگ (د ۹۵۴ ق) در عهد میرزا شاه حسن ارغون فرمانروای سند از سمرقند به دیار سند کوچید. شاه حسن ارغون از میان همه امیران خود وی را بر کشید و زمینهایی در موضع جهجه یا جهیجه به رسم سیورغال بدو بخشید (قانع، تحفه، ۳/۱-۱۹۹-۲۰۱، مقالات، ۵۲۳-۵۲۵).

پدر ابوالقاسم سلطان، خان زمان شاه قاسم بیگلار (۹۴۷-۱۰۱۹ ق) نیز در خدمت امیران سِند همچون شاه حسن ارغون، میرزا عیسی ترخان، میرزا جان بابا و میرزا جانی بود و یک بار هم به دربار اکبرشاه

(حک ۹۶۳-۱۰۱۴ ق)، از سلاطین مغولی هند باریافت و از عطایای وی برخوردار شد (همو، تحفه، ۳/۱-۲۰۲، مقالات، ۵۲۶-۵۲۷). ادراکی بیگلاری در بیگلارنامه شرح حال و وقایع زندگانی او را به تفصیل آورده است.

بنابر گزارش منابع، ابوالقاسم سلطان از همان پایگاه و امتیازات پدر برخوردار شد و پدر را نزد خود برد و سالهای دراز بر صوبه (= ناحیه) نصرپور فرمان راند و در خدمت میرزا جانی بیگ ترخان، فرمانروای سند (حک ۹۹۳-۹۹۸ ق) دلاوریهای بسیار از خود نشان داد (نسیانی، ۱۸۳-۱۸۴؛ قانع، تحفه، ۳/۱-۱۶۸). پیروزیهای پی‌درپی در جنگها او را بر آن داشت که در برابر میرزا غازي بیگ ترخان، عامل اکبرشاه و صوبه دار جدید تته بایستد. با اینکه این قیام، با وساطت پدر ابوالقاسم که نمک پرورده خاندان ترخان بود، به صلح انجامید، اما سرانجام به فرمان میرزا غازي، به رغم پیمان‌نامه، ابوالقاسم بازداشت شد و کور و زندانی گردید (نسیانی، ۲۲۵-۲۳۸؛ تتوی، ۸۶-۸۷؛ قانع، همان، ۳/۱-۱۶۷-۱۷۱؛ بکری، ۲/۲۶).

ابوالقاسم پس از چندی در حال نایبانی به یاری نزدیکانش از زندان گریخت، ولی دستگیر شد. آنگاه به پایمردی خسروخان چرکس، رهایی یافت (نسیانی، ۲۴۴ به بعد؛ قانع، همان، ۳/۱-۱۷۳-۱۷۴، ۱۸۶) و در آگره به خدمت جهانگیرشاه (حک ۱۰۱۴-۱۰۳۷ ق)، جانشین اکبر رسید و از او منصب و جاگیر (= اقطاع) یافت. اما پس از مدتی زندگی در آگره، با اسبانی که برای او آرزوقه می‌آوردند، به نواحی تته گریخت و روزگار پایان عمر را در میان زمینداران آنجا گذراند (بکری، ۲/۲۶-۲۸).

درباره تاریخ درگذشت ابوالقاسم اختلاف است: قانع تتوی در مقالات، مرگ او را در ۱۰۳۰ ق ذکر کرده است (ص ۱۱۷) و راشدی می‌نویسد که در نسخه خطی بیگلارنامه که در اختیار وی است، ۱۰۳۳ آمده، ولی بر روی سنگ قبر او ۱۰۳۹ ق حک شده است (۳/۱-۲۰۴).

ابوالقاسم سلطان، همانند برخی از قدرتمندان در تاریخ ادبیات ایران، با وجود گرفتاریهای گوناگون سیاسی و نظامی، دوستدار شعر و ادب بود و خود نیز شعر می‌سرود. اگرچه نمونه‌هایی از شعر او که با تخلص «بیگلر» یا «بیگلار» در دست است (قانع، مقالات، ۱۱۶؛ راشدی، ۳/۱-۲۰۳-۲۰۴؛ احمد، ۴۸۲-۴۸۴)، در آن حد نیست که بتوان او را از شاعران طراز اول به‌شمار آورد، ولی می‌تواند مبین ذوق و استعداد شعری او باشد، چنانکه دو رباعی بازمانده از وی که در اقتضا یا در جواب سلمان ساوجی سروده (قانع، همان، ۱۱۷)، از لطافت خاصی برخوردار است.

ابوالقاسم سلطان به سبب تعلق خاطر به زبان فارسی و ذوق ادبی، مشوق اهل شعر و ادب نیز بود. از این رو، ادراکی بیگلاری تتوی، پردازنده بیگلارنامه (نسیانی، ۲۹۸)، مثنوی بزمی و غم‌انگیز چنین‌سرنامه را به نام او سرود (قانع، تحفه، ۳/۱-۱۷۱، ۲۰۴). این مثنوی را برخی چون نسیانی تتوی به خطا از سروده‌های ابوالقاسم دانسته‌اند (ص ۲۳۶؛

حمله بردند و به غارت و تخریب آن ناحیه پرداختند. سبکتکین به همراه پسر و برادرش به نیشابور بازگشت و ابوالقاسم را براند و او به گرگان نزد فخرالدوله دیلمی گریخت. فخرالدوله اجازه داد تا وی و سپاهش در نواحی دامغان، قوس و گرگان اقامت کنند و بخشی از درآمد آن مناطق را به او اختصاص داد (همو، ۱۴۱-۱۴۴؛ ابن اثیر، ۱۰۹/۹).

ابوالقاسم همانجا ماند و پس از مرگ فخرالدوله (۳۸۷ ق/ ۹۹۷ م) به خدمت پسرش مجدالدوله در آمد. در این زمان که فایق (یکی از سرکردگان سامانی) بر بخارا چیرگی داشت، به سبب رقابت با بکتوزون سپهسالار خراسان، ابوالقاسم را تحریک کرد تا منصب سابق خاندان خود یعنی سپهسالاری خراسان را از بکتوزون بازپس گیرد.

ابوالقاسم آماده حمله به نیشابور شد. ابتدا ابوعلی بن ابی القاسم فقیه، یکی از سرداران وی، جمعی از لشکریان بکتوزون را در اسفراین شکست داد. بکتوزون کوشید تا با وعده تفویض حکومت قهستان و هرات ابوالقاسم را از جنگ باز دارد، اما توفیق نیافت. سرانجام در ربیع الاول ۳۸۸/ مارس ۹۹۸ ابوالقاسم در جنگ با بکتوزون شکست خورد و به قهستان گریخت (جرفادقانی، ۱۶۵-۱۶۷؛ نیز نک: گردیزی ۳۷۵-۳۷۶؛ ابن اثیر، ۱۳۸/۹). عتبی در جای دیگر آورده است که ابوالقاسم پس از مرگ فخرالدوله، نماینده‌ای نزد شمس‌المعالی قابوس بن وشمگیر فرستاد و او را به حمله به قلمرو فخرالدوله تحریک کرد. در این میان نامه‌ای از امیر سامانی به ابوالقاسم رسید، مبنی بر آنکه حکومت قهستان را به او واگذاشته است، از این رو ابوالقاسم قابوس را رها کرد و به اسفراین رفت (جرفادقانی، ۲۲۷-۲۲۸). به هر حال ابوالقاسم پس از شکست از بکتوزون به پوشنگ حمله برد و آنجا را تصرف کرد. بکتوزون به مقابله رفت، اما در رجب ۳۸۸ میان آن دو صلح شد و ابوالقاسم پسر خویش، ابوسهیل را به گروگان نزد بکتوزون فرستاد و خود به حکومت بر قهستان بنده کرد (همو، ۱۶۷-۱۶۸؛ ابن اثیر، همانجا؛ فصیح، ۱۰۲/۲).

در این میان بکتوزون و فایق، بیمناک از اتحاد منصور بن نوح با محمود غزنوی بر ضد خودشان، منصور را از حکومت خلع کردند و برادرش عبدالملک را به حکومت برداشتند. در این زمان ابوالقاسم سیمجور نیز به اتحاد نظامی فایق و بکتوزون و عبدالملک پیوست و در جنگی که در ۲۷ جمادی الاول ۳۸۹ در حوالی مرو، میان آنان و محمود غزنوی روی داد، شکست خوردند و ابوالقاسم به قهستان گریخت (رودراوری، ۳۲۳/۳؛ جرفادقانی، ۱۷۳، ۱۷۸-۱۸۰؛ صابی، ۳۴۰-۳۴۱، ۳۴۳؛ قس: بیهقی، ۷۲۳-۷۲۴، که می‌نویسد ابوالقاسم از محمود امان خواست). محمود نیز ارسلان جاذب را به جنگ او به قهستان فرستاد و ابوالقاسم باز شکست خورد و به طبرس گریخت (جرفادقانی، ۱۸۰).

در واپسین سالهای حکومت سامانیان، ابوالقاسم به منتصر بن نوح (د ۳۹۵ ق/ ۱۰۰۵ م) که می‌کوشید دولت سامانی را از نابودی نجات

نیز نک: بدخشانی، ۴۳۴/۲-۴۳۵).

ابوالقاسم همان قدر که در دلاوری، مردانگی و سخا شهره بود (نسیانی، ۱۸۴، ۲۲۸؛ تتوی، ۶۸)، به لذاذذ زندگی نیز راغب بود، چنانکه نوشته‌اند ۱۰۰ زن زیبا از قبایل مختلف سیند در حرمسرای وی بودند (بکری، ۲۸/۲).

مآخذ: احمد، ظهوالدین، پاکستان میں فارسی ادب کی تاریخ، لاہور، ۱۹۷۴ م؛ بدخشانی، مقبول، تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، لاہور، ۱۹۷۱ م؛ بکری، فرید، ذخیرۃ الغرانب، به کوشش معین الحق، کراچی، ۱۹۷۰ م؛ تتوی، میرمحمد، ترخان نامہ، به کوشش حسام‌الدین راشدی، حیدرآباد سند، ۱۹۶۵ م؛ راشدی، حسام‌الدین، حاشیہ بر تحفۃ الکرام (نک: ہد، قانع)؛ قانع تتوی، میرعلی شیر، تحفۃ الکرام، به کوشش حسام‌الدین راشدی، حیدرآباد سند، ۱۹۷۱ م؛ همو، مقالات الشمر، به کوشش حسام‌الدین راشدی، کراچی، ۱۹۵۷ م؛ نسیانی تتوی، طاہر محمد، تاریخ طاہری، به کوشش نبی بخش خان بلوچ، حیدرآباد سند، ۱۹۶۴ م.

نتی بینش - عارف نوشاهی

**أَبُو الْقَاسِمِ سَيْمُجُور**، علی بن ابی الحسن محمد بن ابراهیم (د بعد از ۳۹۵ ق/ ۱۰۰۵ م)، آخرین امیر خاندان سیمجوری که مدتی از سوی سامانیان در قهستان حکومت کرد. از تاریخ تولد و رشد و ورود او به دستگاه دولتی آگاهی در دست نیست، اما پیش از مرگ پدرش ابوالحسن سیمجور (ه م) سپهسالار سامانیان در خراسان، وی حکومت نیشابور داشت و پس از آن به روزگار برادرش ابوعلی همان منصب را حفظ کرد.

پس از مرگ ابوالحسن و جانشینی ابوعلی، گرچه دشمنان خاندان کوشیدند تا میان دو برابر اختلاف افکنند، اما ابوالقاسم در اطاعت از برادر، به هرات رفت و خزاین و غلامان پدر را به او سپرد (گردیزی، ۳۶۷؛ ابن اثیر، ۲۹/۹). به گزارش عتبی (جرفادقانی، ۱۰۷) وی در جنگ برادرش با نوح بن منصور (حک ۳۶۵-۳۸۷ ق/ ۹۷۶-۹۹۷ م) که به شکست ابوعلی سیمجور و یارانش منجر شد، شرکت داشت. به روایت گردیزی (ص ۳۷۰-۳۷۱)، سبکتکین سردار نوح سامانی، حیلہ‌ای درچید و خبری پراکند مبنی بر آنکه ابوالقاسم و برخی از سران سپاه ابوعلی از امیر سامانی امان خواسته‌اند و همین موجب دلسردی و شکست ابوعلی شد.

ابوالقاسم که در این زمان از جانب برادر حکومت هرات یافته بود، مدتی بعد به علتی نامعلوم از این مقام عزل شد و به نیشابور رفت (جرفادقانی، ۱۱۹-۱۲۰). وی پس از چندی به خدمت سبکتکین درآمد. سبکتکین از نوح تقاضا کرد تا حکومت قهستان را به ابوالقاسم واگذارد. امیر سامانی پذیرفت و منشور ولایت و خلعت‌های گرانبها برای وی فرستاد (همو، ۱۴۱). چندی بعد، سبکتکین در جنگ با ایلک نصر، پادشاه قراخانی از ابوالقاسم یاری خواست، اما او به بهانه‌هایی از یاری سبکتکین خودداری کرد. ابوالقاسم به سبب این سرپیچی و ترس از عاقبت وخیمی که در انتظارش بود، سر به عصیان برداشت و برای چیرگی بر نیشابور و استقلال در آن ناحیه، از غیبت سبکتکین استفاده کرد و با یاری ابونصر بن محمود الحاجب که بدو پیوست به نیشابور

دهد. پیوست. این دو به اتفاق سردارانی چون ارسلان بالو درصدد بازپس گیری نیشابور از دست غزنویان برآمدند. اما در شوال ۳۹۱ در جنگ با نصرین سبکتکین، حاکم نیشابور، شکست خوردند (همو، ۱۸۸-۱۸۹؛ گردیزی، ۳۸۲-۳۸۳). گفته‌اند یکی از عوامل شکست آنان، سستی ارسلان بالو در میدان نبرد به سبب حسادتش نسبت به ابوالقاسم بوده و خود او سرانجام به دستور منتصر سامانی به قتل رسید (جرفادقانی، ۱۸۹). پس از این منتصر با ابوالقاسم و شماری از اتباع خود به سرخس نزد فرزند ابوالقاسم فقیه که هنوز به سامانیان وفادار بود، رفتند. نصرین سبکتکین به آنجا حمله برد و ابوالقاسم و جمعی دیگر از سرداران سپاه او را به اسارت گرفت و ابوالقاسم را به غزنین نزد سلطان محمود فرستاد (همو، ۱۸۹-۱۹۰؛ گردیزی، همانجا). به گزارش منحصر گردیزی (ص ۳۸۵) ابوالقاسم در ۳۹۵ ق از غزنین گریخت و به سپاه سامانی پیوست. از این پس، درباره زندگی و همچنین تاریخ مرگ وی آگاهی در دست نیست و حاکمیت خاندان سیمجور در قهستان و بخشهای دیگری از خراسان که حدود یک قرن ادامه داشت، پایان یافت.

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ بیهقی، ابوالفضل، تاریخ، به کوشش علی اکبر فیاض، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ جرفادقانی، ناصح بن ظفر، ترجمة تاریخ بیهقی، به کوشش جعفر شمار، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ روداوری، محمدن حسین، ذیل تجارب الامم، به کوشش آندرز، قاهره، ۱۳۳۴ ق/ ۱۹۱۶م؛ ضای، هلال بن محسن، «تاریخ»، همراه ذیل تجارب الامم، (نک: هم، روداوری)؛ نصیح خوانی، احمدین محمد، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰ ش؛ گردیزی، عبدالحی بن ضحاک، تاریخ، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش.

ابوالقاسم شابی، نک: شابی.

ابوالقاسم علی بن اسماعیل مَطَّوَعی، نک: آل میکال.

ابوالقاسم علی بن محمد بن حسین بن عمرو، از بزرگان سبزوار در سده ۵ ق/ ۱۱ م که به سبب تأسیس مساجد و مدارس علمیه شهرت یافته است. از زندگانی وی آگاهی چندانی در دست نیست. تاریخ بیهقی مهم‌ترین و کهن‌ترین مأخذی است که اطلاعاتی از او به دست داده است و نویسندگان و مورخان بعدی، تنها به تکرار نوشته ابوالحسن بیهقی بسنده کرده‌اند.

به نوشته بیهقی، ابوالقاسم و پدرش از تربیت یافتگان و مریدان علی بن عبدالله بن احمد نیشابوری، معروف به ابن ابی طیب (د ۴۵۸ ق/ ۱۰۶۶م) بوده‌اند (ص ۳۲۰؛ قس: یاقوت، ۲۷۳/۱۳). او از جانب مادر، از خاندان مشهور آل میکال (هم) بود و از این رو خود را میکالی می‌خواند و بدان می‌باید. وی مانند بیشتر افراد این خاندان که از صاحب منصبان عصر غزنوی بودند، از ثروت سرشاری برخوردار بود، ولی بخش بزرگی از ثروتش را صرف تأسیس مدارس و مساجد کرد، از جمله کارهای او تأسیس ۴ مدرسه در نقاط مختلف سبزوار بود؛ مدرسه حنفیان که جد ابوالحسن بیهقی عهده‌دار اداره آن بود؛ مدرسه شافعیان در محله نوکوی برای ابوالحسن حنانی واعظ؛ مدرسه

کرامیه در محله شاد راه برای ابوذر مطوعی و مدرسه‌ای به نام ابن ابی طیب در محله اسفیرس، برای «سادات و اتباع ایشان و عدلیان و زیدیان» که جز مدرسه کرامیان، ۳ مدرسه دیگر تا یک سده بعد، زمان حیات مؤلف تاریخ بیهقی، همچنان برپا بوده است (بیهقی، ۳۲۰، ۳۲۵-۳۲۸، ۳۵۵، ۳۸۲؛ یاقوت، همانجا). به سبب تأسیس این مدارس و احتمالاً گرایشهای شیعی ابوالقاسم، سلطان محمود غزنوی او را در جمادی الاول ۴۱۴ / اوت ۱۰۲۳، به غزنه فرا خواند و «با وی عتاب کرد که چرا یک مذهب را که معتقد تو است، نصرت نکنی و ائمه آن طائفه را مدرسه بنا نتهی؟» و او را به ریاکاری متهم ساخت، اما با شفاعت عده‌ای از خطر رهایی یافت (بیهقی، ۳۳۶-۳۳۷).

در دیحجه ۴۲۱ / دسامبر ۱۰۳۰، هنگامی که ابونصر منصور بن رامش (د ۴۲۷ ق/ ۱۰۳۶م) ریاست نیشابور را برعهده داشت، ابوالقاسم را به نیابت خود در سبزوار برگزید و اهالی سبزوار در نامه‌ای اقدام ابونصر را ستودند (همو، ۳۳۷-۳۳۸).

ابوالقاسم در روزگاری می‌زیست که درگیرهای فرقه‌ای به ویژه میان کرامیان و شیعیان ادامه داشت (نک: مقدسی، ۳۳۶). بنابراین می‌توان حدس زد که تأسیس چنین مدارسی در جهت کاهش درگیرهای مذهبی بوده است.

مأخذ: بیهقی، علی بن ابی القاسم، تاریخ بیهقی، به کوشش قاری سیدکلیم الله حبیبی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸م؛ مقدسی، محمدن احمد، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ یاقوت، ادب.

ابوالفضل خطیبی

ابوالقاسم فرهنگ (۱۲۴۲-۱۳۰۹ ق/ ۱۸۲۷-۱۸۹۲م)، ادیب، فرهنگ‌نویس، شاعر، خوشنویس و نگارگر.

زندگی و آثار: ابوالقاسم چهارمین فرزند ذکور وصال شیرازی سخن‌سرای معروف است (فسایی، ج سنگی، ۷۰/۲) که گویا وصال به اشاره میرزا ابوالقاسم صامت معروف به میرزای سکوت، وی را ابوالقاسم نامیده است (معصوم علیشاه، ۳۷۹/۳). ابوالقاسم فرهنگ را می‌توان یکی از آخرین نمونه‌های تربیت‌یافتگان علمی و ادبی قدیم ایران به‌شمار آورد، زیرا چنانکه در شرح حالش نوشته‌اند، گذشته از پایگاه والایی که در خوشنویسی داشت، با علوم ادبی، ریاضی، جغرافی و رمل هم آشنایی داشت و به تشویق قآنی زبان فرانسه را نیز تا حدی فرا گرفته بود (همانجا؛ اعتمادالسلطنه، ۲۰۶؛ روحانی، ۴۰۰).

در این میان شاعری او به لحاظی در خور توجه بیشتری است، زیرا شعر او با داشتن ویژگیهای ادبی آن روزگار در حقیقت تبلوری از واکنشهای عاطفی شاعر در برابر محیط محسوب می‌شود. وی در ۱۳۰۴ ق برای معالجه، سفری به فرانسه کرد. او چکامه مفصلی در این سفر سروده است که شاید بتوان آن را نخستین واکنش یک شاعر ایرانی درباره «فرنگستان» دانست (رضازاده، ۶۲۶-۶۲۸). این قصیده حاوی وصف شهر پاریس و ملاحظاتی راجع به طرز حکومت در نظام جمهوری و آمیخته به واژه‌های فرانسوی از باب تفتن است

چنین به نظر می‌رسد که این کتاب بعد از انتشار دساتیر ملافیروز [۱۲۳۴ ق] (پورداوود، ۱/ «پنجاه و دو»؛ معین، ۱/ «صدوسی و چهار») و شاید هم با استفاده از آن تألیف شده باشد. از این رو در عین خالی نبودن از واژه‌های مجعول یا غیر اصیل، در حد خود شایان توجه و یکی از نخستین گامهای برداشته شده، در این راه است.

از آثار دیگر ابوالقاسم فرهنگ شرح حدائق السحر رشیدالدین و طواط به شیوه چهار مقاله نظامی عروضی است (روحانی، ۴۰۱) و ترجمه البارع فی احکام النجوم ابوالحسن علی بن ابی الرجال شیبانی قزوینی که به تشویق معتمدالدوله والی فارس آغاز شده و چون ناتمام مانده بوده، پس از درگذشت ابوالقاسم فرهنگ به وسیله میرزا محمد امین موسوی خراسانی کامل شده است (دانش پژوه، ۶۷/۲؛ منزوی، خطی، ۲۵۷/۱). همچنین رساله‌ای درباره خاندان وصال به درخواست فسائی مؤلف فارسنامه ناصری تألیف کرده بوده است که طبعاً به مصداق اهل الیست بودن، می‌تواند مستند و سودمند باشد (فسائی، چ سنگی، ۶۴/۲ - ۷۳).

ابوالقاسم فرهنگ دو سفر کوتاه یکی در ۱۲۷۷ ق و دیگری پس از درگذشت برادرش وقار در ۱۲۹۹ ق به تهران کرد (روحانی، ۴۰۲، ۴۰۳).

او برخلاف آنچه فرصت شیرازی نوشته (ص ۳۵۵)، نه در ۱۳۰۸ ق، بلکه به دلیل ماده تاریخی که نعت فسائی در رثای او سروده: «شافع فرهنگ راد ای دل ابوالقاسم بود» در ۱۳۰۹ ق درگذشته (آقا بزرگ، ۹ (۳) ۸۲۹/؛ نیز نک: روحانی، ۴۰۳؛ فسائی، چ ۱۳۶۷، ش ۱۰۱۲/۲) و در حرم سید میر محمد بن موسی کاظم (ع) [برادر شاه چراغ] مدفون است (فرصت، ۳۵۵، حاشیه).

ماخذ، در پایان مقاله. تنی پیش خوشنویسی و نگارگری: فرهنگ را نویسندگان همزمان وی در رده استادان خوشنویسی به شمار آورده‌اند. فسائی «بدایع قلم زیبا رقم» او را «نورفرزای دیده اولی الابصار» دانسته (چ سنگی، ۷۰/۲)، فرصت خط او را «نیکو» وصف کرده (ص ۳۵۵)، اعتمادالسلطنه وی را در خوشنویسی «استاد» شمرده است (ص ۲۰۶) و به گفته معصوم علیشاه وی «از استادان گوی مسابقت زبود» (۳۷۹/۳). نویسندگان معاصر از این پیش تر رفته، او را در کتابت قلم ثلث، همتای یاقوت مستعصمی دانسته‌اند که «هفت قلم» را نیز خوش می‌نوشته و تنها کتابت نستعلیق او به نیکویی دیگر اقلام خطش نبوده است (روحانی، ۴۰۰ - ۴۰۱)، اما خود او با فروتنی در شرح حال خویش چنین آورده که: «خط نسخ و شکسته و تعلیق و ثلث و رقاع را می‌نویسد» (فسائی، همانجا) و به نگارگری خود نیز اشاره‌ای ندارد. آثار شناخته شده او در خوشنویسی و نگارگری از این قرار است:

الف - خوشنویسی: ۱. کتابت شرح قصیده اشکنوانیه (مختصر و ناقص)، به قلم نسخ و تاریخ کتابت ۱۲۶۴ ق، موجود در کتابخانه آستان قدس رضوی (آستان، ۷ (۲) ۶۲۱ - ۶۲۲)؛ ۲. کتابت خواص

(براون، ۲۰۸ - ۲۱۰).

از دیوان ابوالقاسم فرهنگ که بالغ بر ۱۰۰۰۰ (روحانی، ۴۰۲) و به قولی حدود ۲۰۰۰۰ (عشرت، ۵۵۷) بیت فارسی و عربی است، نسخه‌هایی در دست است (منزوی، خطی مشترک، ۲۲۰۷/۹). قصیده‌ها، قطعه‌ها و نمونه‌هایی از شعر او را منابع مختلف نقل کرده‌اند (ماهیار، ش ۴، ص ۴۳۳، ۴۴۵؛ عشرت، ۵۵۸ - ۵۶۵، ۶۶۴ - ۶۶۸؛ رکن زاده، ۱۳۳/۴ - ۱۳۵؛ دیوان بیگی، ۱۳۶۰/۲ - ۱۳۷۰؛ معصوم علیشاه، ۳۸۱، ۳۸۰/۳؛ روحانی، ۴۰۴ - ۴۲۱؛ براون، همانجا؛ هدایت، ۸۰۸/۲ - ۸۱۷).

آثار ابوالقاسم فرهنگ، او را شاعری سنت‌گرا و تا حدی پیرو گویندگان بزرگ پیشین می‌شناساند. از آن جمله می‌توان از قصیده‌ای نام برد که در آن ضمن شکایت از اهل استیفا و قلم، تلمیح لطیفی به مغایرت نام مزرعه خود به نام «هنا» با «حنا» دارد که موجب استرداد آن مزرعه شده است (روحانی، ۴۰۳ - ۴۰۴)؛ احتمال می‌رود که این بیتها به پیروی از قصیده معروف «اگر محول کار جهانیان نه قضایست» انوری (۴۱/۱)، یا قصیده «گیتی که اولش عدم و آخرش فناست» ظهیر فاریابی (ص ۱۷)، سروده شده باشد. چنانکه در مسطهای او، تأثیر منوچهری به خوبی محسوس است (عشرت، ۵۵۷ - ۵۵۸، ۵۶۲). وی گذشته از دیوان شعر، آثار ادبی دیگری نیز دارد، مانند ذخیره السفاهة علی طب البلاهة، یا ذخیره السفة علی طب البله به نثر که چون بیتی درباره سکنجبین داشته، به نام سکنجبینیه شهرت یافته (ماهیار، ش ۴، ص ۴۴۵) و چندبار به طبع رسیده است. این کتاب یا رساله که به اشتباه به نام محمد هاشم بن شیخ مفید در مجله ارمغان (س ۱۳۱۲، ش ۶، ص ۴۳۳ - ۴۴۰ و ش ۷، ص ۴۸۵ - ۴۸۸) به چاپ رسیده (نک: عشرت، ۵۵۷)، هر چند رساله‌ای است فکاهی و آمیخته به طنز، اما اشاراتی به مسائل گوناگونی چون فقه، حدیث، موسیقی، هندسه، عروض و جفر در آن وجود دارد (ماهیار، ش ۴، ص ۴۴۶).

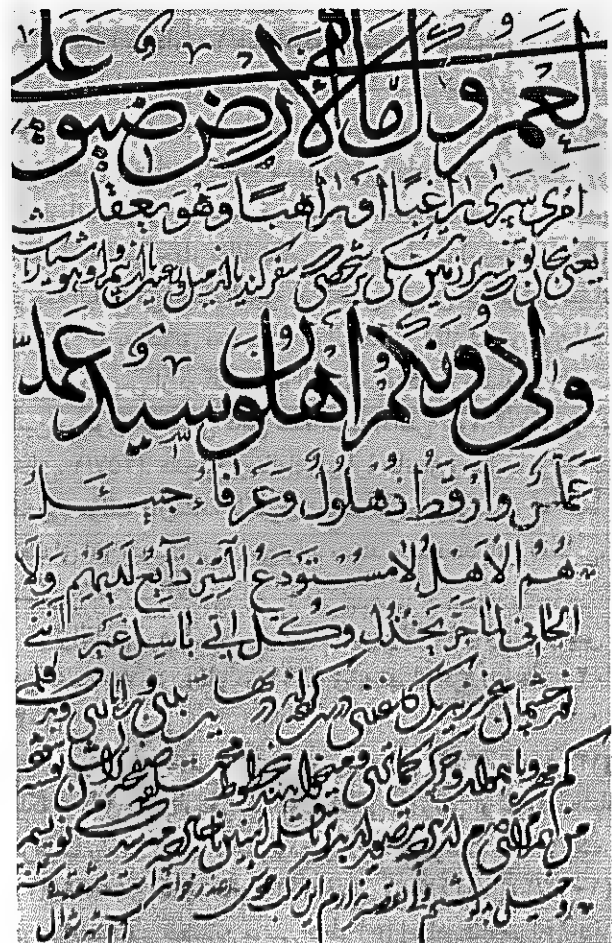
یکی از آثار ارزنده ابوالقاسم فرهنگ، واژه‌نامه‌ای است با عنوان فرهنگ فرهنگ که ظاهراً حدود ۱۲۷۶ ق تألیف شده است و دو نسخه خطی از آن در کتابخانه ملی تهران نگاهداری می‌شود (نک: دنباله مقاله). از دیباجة این کتاب یا مقدمه آن چنین برمی‌آید که ابوالقاسم به لحاظ علاقه به فرهنگ ایران، سعی کرده است تا آنجا که می‌تواند، از واژه‌های دری و پهلوی گرد آورد و در ضمن، مترادفهای فارسی، ترکی و عربی آنها را، به ترتیب الفبا در ۳۱ باب همراه با واژه‌های ویژه در ۲۹ باب بیاورد. از این رو وی واژه‌ها را در بابهای بیست و نه گانه مذکور بر حسب موضوع دسته‌بندی کرده و «اسامی و نامها»، «اسلحه حرب»، «اشجار و درختان»، «الوان و رنگها»، و نظایر آنها را شرح داده است (ملی، ۲۴۶/۳ - ۲۴۷). با آنکه نداشتن شواهدی از نظم و نثر یا نبودن هیچ گونه اشاره‌ای به شیوه تألیف و نام مأخذ یا مراجع مورد استفاده مؤلف از دیدگاه انتقادی، ضعیفی برای فرهنگ فرهنگ تلقی می‌شود، اما با توجه به تاریخ چاپ انجمن آرای ناصری [۱۲۸۸ ق]،



فارس نوشته شده و به او تقدیم شده است. نسخه دیگری از این فرهنگ به قلم شکسته نستعلیق و تاریخ کتابت و تألیف ۱۲۷۶ ق در همانجا (شماره ۱۲۱۲ ف) نگاهداری می‌شود (ملی، ۲۴۶/۳ - ۲۴۷). این نسخه اگرچه رقم کتاب ندارد، اما بی‌تردید به خط ابوالقاسم فرهنگ و نسخه اصلی و نخست فرهنگ فرهنگ است؛ ۸. یک قطعه مشق به اقلام ثلث، نسخ، رقاع، تعلیق و شکسته به تاریخ ۱۳۰۴ ق در یک مجموعه خصوصی در تهران (طاووسی، گنجینه، ۱۶۱)؛ ۹. قطعاتی به قلم شکسته کتابت خوش در مرقع داوری، در کتابخانه پیشین سلطنتی تهران (آتابای، فهرست مرقعات، ۲۸۷)؛ ۱۰. بخش کتابت شده به قلم نسخ کتاب عشره کامله اثر وقار شیرازی را نیز به فرهنگ نسبت داده‌اند (طاووسی، مقدمه، «دو»؛ ۱۱. از کتابت چند جلد کلام الله مجید به خط وی نیز یاد شده که نشانی از آنها در دست نیست (روحانی، ۴۰۱).

ب. نگارگری: ۱. یک مجلس از حدود ۷۳ مجلس آبرنگ شاهنامه داوری با رقم «فرهنگ بن وصال» و تاریخ ۱۲۷۲ ق در یوزة رضا عباسی تهران (نکه: نورانی، ۹)؛ ۲. تک‌چهره سیاه قلم از یک شاهزاده جوان قاجار با کلاه بلند و رقم «عمل کمترین بندگان ابوالقاسم شهر صفر سنه ۱۲۸۰» (با حروف لاتین) در یک مجموعه خصوصی در تهران (یادداشت‌های مؤلف)؛ ۳. شبیه وصال شیرازی با عبا و عمامه در حالی که به دو متکا تکیه داده و در پیش او یک صندوقچه و چند جلد کتاب قرار دارد، با رقم «شبیه مرحوم وصال شیرازی است کتبه ابوالقاسم» (با حروف لاتین) (ماهیار، شماره ۲، ص ۲۳۹)؛ ۴. تصویر آبرنگ یکی از رجال عصر قاجار با کلاه بلند و قبا و کلیچه که کتابی در دست دارد. بدون رقم نگارگر در یک مجموعه خصوصی در تهران (یادداشت‌های مؤلف)؛ ۵. نسخه اصلی رساله ذخر السفاة نیز مصور بوده است (ماهیار، شماره ۴، ص ۴۴۶، حاشیه). بررسی آثار خطی موجود و معرفی شده ابوالقاسم فرهنگ نشان می‌دهد که وی از قطعه‌نویسی پرهیز داشته و بیشتر به کتابت تألیفات خود می‌پرداخته و در کتابت اقلام گوناگون از جمله قلم نستعلیق کتابت توانا بوده است.

مآخذ: آتابای، بدری، فهرست قرآنهاي خطی کتابخانه سلطنتی، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ هوس، فهرست مرقعات کتابخانه سلطنتی، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ آستان قدس، فهرست آقابزرگ، الذریعة؛ اعتماد السلطنه، محمد حسن خان، المآثر والآثار، تهران، ۱۳۰۷ ق؛ انوری، ایوب‌درو، علی بن اسحاق، دیوان، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ بابک، زینت، یادداشت برای مؤلف؛ براون، ادوارد، تاریخ ادبیات ایران از آغاز عهد صفویه تا زمان حاضر، ترجمه غلامرضا رشید یاسمی، تهران، ۱۳۱۶ ش؛ بیانی، مهدی، احوال و آثار خوشنویسان، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ هوس، فهرست نمونه‌های خطوط خوش کتابخانه شاهنشاهی ایران، تهران، ۱۳۲۹ ش؛ پورداوود، ابراهیم، «دساتیر»، مقدمه برهان‌طالع محمد حسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ دانش‌پژوه، محمدتقی، «فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه خصوصی دکتر اصغر مهدوی»، نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، نسخه‌های خطی، تهران، ۱۳۴۰ - ۱۳۴۱ ش، شماره ۲؛ دیوان یبکی شیرازی، احمد، حقیقة الشعراء، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ رضازاده شفق، صادق، تاریخ ادبیات ایران، شیراز، ۱۳۵۲ ش؛



نمونه خط ابوالقاسم فرهنگ، مجموعه خصوصی

السور، در حاشیه یک جلد کلام الله مجید (به خط پدرش میرزا کوچک وصال در ۱۲۶۰ ق) به قلمهای نسخ، شکسته، نستعلیق، رقاع و شکسته تعلیق کتابت خفی عالی با رقم «ابوالقاسم ابن الوصال» در ۱۲۷۲ یا ۱۲۷۳ ق (بیانی، فهرست، ۲۲ - ۲۳؛ آتابای، فهرست قرآنها، ۳۲)؛ ۳. دیوان اشعار شاعر به قلم نستعلیق خوش که در کتابخانه ذکاءالملک فروغی نگاهداری می‌شده است (عشرت، ۵۵۷) و از محل کنونی آن اطلاعی در دست نیست؛ ۴. رساله ذخر السفاة علی طب البلاء، تاریخ کتابت ۱۲۷۸ ق (منزوی، خطی، ۳۵۷۲/۵، ۳۵۷۹)؛ ۵. حدائق السحر رشید وطواط به قلم نسخ کتابت [و] شکسته کتابت خوش، به تاریخ ۱۲۷۸ ق (بیانی، احوال، ۱۰/۴)؛ ۶. کتابت ۴ بیت شعر عربی به قلم نسخ از ۸ بیتی که وقار به فارسی و عربی در رثا و ماده تاریخ مرگ داوری (۱۲۸۳ ق) سروده و بر سنگ قبر وی منقور است و هم‌اکنون در موزة احمدین موسی (شاه چراغ) نگاهداری می‌شود (روحانی، ۳۰۰؛ نورانی، ۷)؛ ۷. فرهنگ فرهنگ، به قلم نستعلیق خوش با رقم «ابوالقاسم فرهنگ ابن الوصال» و تاریخ کتابت ۱۲۹۴ ق در کتابخانه ملی تهران (فهرست نشده است؛ بابک، یادداشت). این نسخه نفیس برای فرهاد میرزا معتدالدوله، والی





مجلسی از شاهنامه داوری، کار ابوالقاسم فرهنگ، موزه رضا عباسی

و بعد از جلوس شاه عباس اول (۹۶۶ق) به دربار او پیوست. پدرش میرزایک نیز در دستگاه شاه عباس خدمت می‌کرد و مورد تکریم بود (افندی، ۵۰/۵؛ قمی، ۳۵/۳-۳۶).

ابوالقاسم در قصبه فندرسک زاده شد (نکا: اوحدی، ۱۵۱؛ افندی، ۵۰/۵-۵۰/۲) و ظاهراً مقدمات علوم را در همان نواحی فرا گرفت، ولی بعداً برای ادامه تحصیل به اصفهان رفت و نزد علامه چلبی بیک تبریزی (د ۱۰۴۱) که خود از شاگردان افضل‌الدین محمد ترکه اصفهانی بود، به تحصیل حکمت و علوم پرداخت (نکا: اوحدی، ۱۵۱، ۱۶۸، ۲۸۲). وی سپس در همانجا به تدریس مشغول شد، ولی ظاهراً محیط فکری و علمی آن روزگار با روحیه آزادی طلب و تنقید ناپذیر او سازگار نبود و او نیز چون استادش چلبی بیک تبریزی و بسیاری دیگر از اهل علم و ادب و عرفان و هنر عازم هندوستان شد (نکا: هنر، ۱۵۱؛ نصرآبادی، ۱۵۳).

هندوستان در آن دوران به سبب روش و منش خاص اکبرشاه و سیاست «صلح کل» او، هم از لحاظ رونق اقتصادی و امنیت اجتماعی مردمان نقاط دیگر را به سوی خود می‌کشید و هم از لحاظ تنوع ادیان و آیینها و دوری از تعصبات مذهبی و فرقه‌ای برای مردمان آزاد اندیش

و گزیده آماج، محمدحسین، دانشمندان و سخن‌بران فارس، تهران، ۱۳۴۰؛ روحانی وصال، علی، گلشن وصال، تهران، ۱۳۱۹؛ طابوسی، محمود گنجینه هنر، شیراز، ۱۳۴۶؛ هو، مقدمه بر عشره کامله و قمار شیرازی، شیراز، ۱۳۶۰؛ ظهیر قاریایی، طاهرین محمد، دیوان، به گوشه بی پیشی، مشهد، ۱۳۳۷؛ عشرت شیرازی، محمد شفیع، «فرهنگ شیرازی»، اردبیل، ۱۳۱۲؛ س ۱۴، ۸ و ۹؛ فرصت حبیبی شیرازی، محمد نصیر، آثار عجم، بی‌ش، ۱۳۱۲؛ ق: قسای، حسن بن حسن، تاریخ فارسنامه ناصری، تهران چ سنگی، هو، همان، به گوشه منصور دستگار قسای، تهران، ۱۳۴۷؛ س: ماهیار نوای، پعی، «خاندان وصال شیرازی»، نشریه دانشکده ادبیات تبریز، ۱۳۲۲؛ س ۷، ۲ و ۳؛ مصوم علیشاه، محمد مصوم، طرائف الحقائق، به گوشه محمد جعفر نجوب، تهران، ۱۳۲۵؛ س: نعین، محمد، مقدمه و حاشیه بر برهان قاطع محمدحسین بن خلف تبریزی، تهران، ۱۳۵۷؛ س: علی، خطی؛ مژده، خطی؛ هو، خطی مشترک؛ نورانی وصال، عبدالوهاب، «شاهنامه داوری»، مژده، تهران، ۱۳۷۰؛ س: ۱۱؛ هدایت، رضاقلی، مجمع النصاب، به گوشه مظهر مصفا، تهران، ۱۳۴۰؛ س: یادداشت‌های مؤلف.

محمدحسن سمسار

ابوالقاسم فندرسکی، معروف به میرفندرسکی (ح ۱۷۰-۱۰۵۰ق/۱۵۶۳-۱۶۴۰م)، حکیم و دانشمند دوره صفوی و از استادان بنام مکتب اصفهان. پدران او از بزرگان سادات استرآباد بودند و جدش میرصدرالدین در ناحیه فندرسک از قزاقی استرآباد صاحب املاکی بود

جایگاهی امن و دلخواه بود. ظاهراً سفر اول میر به هند در ۱۰۱۵ ق و به همراهی اوحدی بلیانی (مؤلف تذکره عرفات العاشقین) بوده است (اوحدی، ۱۲، ۱۵۱)، به گفته اوحدی هنگامی که میر به هند رسید، به دستگاه میرزا جعفر آصف خان (هم) که خود از شاعران و ادیبان ایرانی بود و به هند مهاجرت کرده و در آنجا به صدارت و وزارت رسیده بود، نزدیک شد. آصف خان با رعایت احوال او، وسایل بازگشت او را به ایران فراهم نمود، ولی دیری نگذشت که میر دوباره عازم سفر هند شد، نخست به گجرات و از آنجا به دکن رفت. اوحدی در هنگامی که مشغول نوشتن عرفات العاشقین بوده - یعنی در فاصله سالهای ۱۰۲۱ تا ۱۰۲۴ ق - می نویسد که میر مکرراً به جانب هند سفر کرده و در این ازمه نیز به هند آمده، باز به عراق مراجعت نموده و باز در هند است (ص ۱۵۰). میرفندرسکی بعد از این تاریخ نیز تا اواخر عمر همواره به هند سفر می کرده و ظاهراً یک بار در ۱۰۳۷ ق و بار دیگر در ۱۰۴۶ ق به معرفی ابوالحسن اصفهانی، وزیر شاه جهان با آن پادشاه ملاقات کرده است (ریو، II/815).

میرفندرسکی در دربار ایران نیز مورد تکریم بود و به گفته نصرآبادی هنگامی که از هند به اصفهان بازگشت، شاه صفی به دیدنش رفت (همانجا). وفات او در ۱۰۵۰ ق در اصفهان روی داد (خاتون آبادی، ۵۱۴). و در همانجا در مقبره بابا رکن الدین، در محلی که امروزه به تخت فولاد و تکیه میر معروف است، به خاک سپرده شد. مزار او در فضای باز قرار دارد و بر روی خاک او سنگ یکپارچه بزرگی نهاده اند که بر جانب غربی آن کتیبه ای به خط ثلث برجسته مورخ به سال ۱۰۵۰ ق نوشته شده است. ولی در پایان نسخه رساله صناعیه (ش ۸۸۷) موجود در کتابخانه آستان قدس، تاریخ وفات میر ۱۰۴۹ قید شده و در مصراع آخر یک رباعی به صورت ماده تاریخ آمده است (نک: گلچین معانی، ۳۵، حاشیه). مقبره میر همیشه در اصفهان حرمت خاص داشته و زیارتگاه مردم بوده است. گفته اند که پس از مرگ وی طبق وصیتش کتابهای او به کتابخانه سلطنتی شاه صفی منتقل شد (قمی، ۳۵/۳؛ مدرس، ۳۵۹/۴). از زندگانی شخصی او چیزی نمی دانیم و معلوم نیست که اعقاب او چه کسانی بوده اند. از نوادگان او تنها میرابوطالب بن میرزا بیگ معروف است که از شاگردان علامه مجلسی، و مردی فاضل و شاعر بوده است و آثار فراوان دارد (نک: افندی، ۵۰/۵ - ۵۰/۱؛ قمی، ۳۶/۳؛ مدرس، ۳۶۰/۴) و بازماندگان این خاندان، تا همین اواخر از سادات محترم منطقه استرآباد بوده اند (نک: هدایت، روضه، ۱۱۲/۹، ۴۸۹، ۱۱۲/۹). میرفندرسکی از معاصران میرداماد و شیخ بهایی بوده و چندین تن از مدرسان علوم و حکمای معروف آن عصر، چون ملاصادق اردستانی، محمدباقر سبزواری، آقا حسین خوانساری، میرزا رفیعای نائینی و شیخ رجبعلی تبریزی از شاگردان او بوده اند (نک: خوانساری، ۲۵۴/۲؛ خاتون آبادی، همانجا؛ هدایت، همان، ۵۸۶/۸؛ آشتیانی، ۸۵). بعضی از مؤلفان صدرالدین شیرازی، حکیم بزرگ عصر صفوی را نیز در شمار شاگردان او آورده اند (مدرس، ۴۱۸/۳؛ براون، IV/435)، ولی

صدرالدین در هیچ یک از آثار خود از او نامی نمی برد، در صورتی که در مقدمه شرح بر اصول کافی از دو استاد دیگر خود، میرداماد و شیخ بهایی با تجلیل و تکریم فراوان یاد می کند (نک: آشتیانی، ۸۳-۸۴، ۸۷-۸۸).

بااینهمه، به هیچ روی دور از احتمال نیست که افکار میر و تأثیراتی که وی از محیط فکری و فرهنگی هند پذیرفته و دریافتی که از تأمل در مسائل فلسفی هندی حاصل کرده بود، به نوعی از طریق مباحثات و مذاکرات علمی به مجامع فرهنگی ایران راه یافته و انگیزه برخی تأملات و تفکرات شده باشد. به گفته نویسنده کتاب دبستان مذاهب، میر با شاگردان آذرکیوان (ه م) مصاحبت داشت و ترک آزار جاندار از صحبت شاگردان کیوان پیش گرفته بود و چون از او پرسیدند که «با استطاعت چرا به حج نمی روی؟ جواب داد: برای آن نمی روم که آنجا گوسپندی به دست خود باید گشت» (۴۷/۱). در این کتاب چند تن از آذرکیوانیان نیز از دوستان و نزدیکان میرفندرسکی شمرده شده اند (۳۳۷/۱-۳۳۸). ارتباط میرفندرسکی با شاگردان آذرکیوان در هند دور از احتمال نیست، ولی اینکه وی از افکار و آراء آذر کیوانی تأثیر پذیرفته باشد، درست به نظر نمی رسد، زیرا اولاً در آثاری که از وی در دست است، هیچ گونه تأثیری از افکار آذر کیوانی و از اصطلاحات و واژگان خاص آن گروه دیده نمی شود، ثانیاً در هیچ یک از آثار و تالیفات دیگر این گروه اشاره ای به نام میرفندرسکی نیامده است.

هرچند که از میر آثار فراوانی در دست نیست، لیکن عبارات و القابی که بر کتیبه سنگ مزار او دیده می شود، حکایت از آن دارد که وی در دوران حیات در نظر خواص و عوام حرمت و عزت خاص داشته است و نه تنها در حکمت و علوم رسمی، بلکه در معارف الهی و سیر و سلوک عرفانی نیز او را دارای مقامی بس بلند می دانسته اند. دلیل دیگر بر شهرت و منزلت او نزد مردم آن روزگار داستانهای غریب و کرامتهای گوناگونی است که به او نسبت داده اند (نک: زنوزی، ۵۲۱/۱۴؛ نراقی، ۱۹۵-۲۰۲؛ تنکابنی، ۲۳۶-۲۳۷؛ معصوم علیشاه، ۱۵۸/۳؛ صبا، ۲۵) و این شهرت تا آنجا بوده است که داستان آمدن شیر به مجلس او و شیخ بهایی را نقاشان بر پرده و بر قلمدانها نقش می کرده اند (تنکابنی، همانجا؛ نفیسی، ۶۲-۶۶) و داستان رفتن او به معبد کفار موضوع منظومه ای دلکش در طاقدیس ملا احمد نراقی شده است (همانجا).

حکایاتی که درباره تیزهوشی، عزت نفس، حاضر جوابی و بی پروایی او در پاسخ گفتن به خرده گیریهای امیران و شاهان نقل کرده اند، نیز حاکی از دقت نظر، قوت ذهن، شجاعت اخلاقی، و ارستگی و آزادمنشی اوست (نک: افندی، ۴۹۹/۵، ۵۰۱، و اله، گ ۳۵؛ زنوزی، ۵۲۰/۱۴-۵۲۱؛ دبستان مذاهب، ۴۷/۱؛ خوانساری، ۲۴۶/۱؛ تنکابنی، همانجا؛ هدایت، ریاض، ۲۶۷-۲۶۸؛ قمی، ۳۵/۳؛ مدرس، ۳۵۷/۴-۳۵۸). گفته اند که روزی در مجلس او مسأله ای از علم هندسه بتایر نظر خواجه نصیرالدین طوسی مطرح شد. میر برهانی در باب آن آورد و پرسید که آیا خواجه این برهان را ذکر کرده است؟ گفتند: نه. سپس

هریک، درجات سودمندی و شرف و خست آنها و سهم و محل هر یک از اهل حرف و صنایع در جامعه پرداخته و ترتیب و ترتب صنایع را بر حسب شرف و غایت تا صنعتی که خود غایت غائی است و برای آن غایتی نیست، تعیین نموده است. در این رساله قوای نفسانی و اندامهای پیکر انسانی (عالم صغیر) و وظیفه و عمل هر یک از آنها از یک سو با اجزاء و عناصر عالم هستی و عوالم عقول و نفوس (انسان کبیر) برابر و موازی قرار داده شده، و از سوی دیگر با طبقات مختلف جامعه و افراد و اعضای آن و سهم و وظیفه هر یک از آنها در هیأت اجتماع همانند و همسان گرفته شده است. میر در این رساله مطالب علمی و فلسفی دقیق را با زبانی روشن و فصیح آمیخته با آیات و احادیث و اقوال بزرگان و حکما بیان داشته است (برای بحث و تحلیلی درباره این رساله، نک: کربن، ۳۲-۴۴؛ نیز نک: نصر، ۴۵۹-۴۶۰). رساله صناعیه یک بار در هند (۱۲۶۷ق) با اخلاق ناصری در یک مجلد به چاپ سنگی طبع و نشر شد و بار دوم به کوشش علی اکبر شهابی در تهران (۱۳۱۷ش) به طبع رسیده است. جلال الدین آشتیانی نیز گزیده‌هایی از آن را با حواشی سودمند در مجموعه منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران (۶۳-۸۱) درج کرده است. محمدتقی نصیری طوسی ترجمه عربی رساله صناعیه را جزء کتاب ناموس اصغر خود قرار داده است (نک: حقوق، ۴۳۷).

۲. رساله فی الحریکه، نوشته مختصری است به زبان عربی در ۵ فصل در تعریف حرکت و اقسام آن و بیان آنکه هر حرکتی محتاج محرکی است و حرکات کلاً باید از محرکی واحد آغاز شوند که محرک اول است و خود محرکی ندارد. میر این رساله را از دیدگاه طریقه مشاء نوشته و در آن به رد و انکار نظریه مثل افلاطونی پرداخته است. منتخباتی از این رساله با حواشی مفید به کوشش جلال الدین آشتیانی در منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران (۸۱-۹۰) طبع و نشر شده است.

۳. رساله در تشکیک، نامه‌ای است رساله مانند که میر در پاسخ به سؤالی که آقامظفر کاشانی درباره مسأله تشکیک در ذاتیات از او کرده بود، نوشته است. میر در این نامه به شیوه مشائیان سخن می‌گوید و برخلاف اشراقیان که به تشکیک در ذاتیات قائلند، وی ذاتیات را مقول به تشکیک نمی‌داند. این نامه نیز با تعلیقات جلال الدین آشتیانی در همان منتخبات (۹۰-۹۷) انتشار یافته است.

۴. رساله در کیمیا، به فارسی، ظاهراً رساله‌هایی که به نامهای ارکان اربعه، رساله در ذبیق و کبریت و باب الا صفر در کتابخانه‌ها موجود است باید نسخه‌ها یا تحریرهایی از همین رساله باشد.

(مرکزی، ۹۶/۲).

۵. حواشی بر جوگ بهشت، متنی که میر بر آن حاشیه نوشته، کتابی است در عرفان و حکمت هندی که در زمان اکبرشاه به فارسی ترجمه شد. اصل کتاب به نام لگه‌یوگه و اسیشته<sup>۱</sup>، خلاصه‌ای است از

چندین برهان دیگر در همان باب اقامه، و در پی هر برهان همان پرسش را تکرار کرد و جواب همان بود که اول بار شنیده بود (نک: افندی، ۵۰۱/۵؛ قمی، مدرس، همانجاها).

از اشارات کوتاهی که در تذکرها و کتب رجال به احوال او شده است، معلوم می‌شود که وی در عین آنکه از لحاظ کمالات علمی و عرفانی مورد تکریم بوده، در زندگانی شخصی بسیار ساده و بی‌تکلف می‌زیسته، از شهرت و مقامات صوری گریزان بوده، به ظواهر امور اعتنائی نداشته و از آمیزش با مردم کوچه و بازار، حتی اجامه و اوباش، پرهیز نمی‌کرده است (همانجاها). والد در بیان احوال او می‌گوید که وی «اکثر لباس نمد می‌پوشید و با اوباش و اجامه صحبت می‌داشت، در حلقه معرکه خروس بازان حاضر شده، خروسی در زیر بغل خود می‌گرفت» (همانجا). والد در پی این سخن، داستان معروف گفت‌وگوی میر با شاه عباس و جواب بی‌باکانه و صریح او را به اعتراض پوشیده و مؤدبانه شایه که در کتابهای دیگر نیز آمده است - نقل می‌کند (همانجا؛ نک: هدایت، مدرس، همانجاها).

میر در علوم زمان خود خصوصاً در هندسه و ریاضیات و کیمیا صاحب نظر بوده و در پاره‌ای از این موضوعات آثاری به او منسوب است. از آثاری که از او در دست است و نیز از روش و دیدگاههای فکری و فلسفی شاگردان او و تألیفات آنان معلوم می‌شود که میر در کار تعلیم از استادان حکمت مشاء بوده و کتب ابن سینا را تدریس می‌کرده است (نک: آشتیانی، ۸۶-۸۸). ولی ظاهراً گه‌گاه از اشارات طعن آمیز و تعریضات تلخ درباره ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی - که هر دو از بزرگان این مکتب بوده‌اند - خودداری نمی‌کرده است (نک: افندی، همانجا؛ خوانساری، ۱۸۵/۳). او در بیتی از قصیده معروف خود فارابی و ابن سینا را به «فهم ظاهری» منسوب می‌کند (نک: مدرس، ۳۵۹/۴) و با آنکه در برخی از آثار فلسفی خود به شیوه مشائیان قول به مثل افلاطونی را باطل می‌داند (نک: «منتخباتی از رساله حرکت»، ۸۱، ۸۶-۸۷)، اما قصیده معروف خود را با تصورات مربوط به مثل افلاطونی و صعود به برزخ مثالی آغاز می‌کند:

چرخ با این اختران خوب و خوش و زیباستی  
صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی  
صورت زیرین اگر با نزدیکان معرفت

بر رود بالا همان با اصل خود همتاستی  
آثار: از میر فندرسکی چند رساله مختصر در موضوعات علمی و فلسفی، مقداری حواشی و توضیحات بر ترجمه جوگ بهشت هندویی و بعضی اشعار و قطعه‌های منظوم بر جای مانده است:

۱. مهم‌ترین اثر میر رساله فارسی معروف به صناعیه است که به عنوان حقایق الصنایع نیز شهرت دارد. وی در این رساله صناعت را به مفهومی بسیار گسترده و به معنی هر چیزی که از قوای عاقله و عامله آدمی به ظهور و حصول پیوندد، گرفته و در ۲۴ باب و یک خانمه به بیان حد صناعت، انواع آن، ارتباط صناعات مختلف با هم، فایده و غایت

است.

علاوه بر این فرهنگ‌نامه، امروز نسخه‌هایی از کتابی به نام منتخب جوگ بشت در کتابخانه‌ها هست، از جمله نسخه کتابخانه مجلس شورا (شماره ۶۴۰) مورخ ۱۲۶۲ و نسخه متعلق به احمد افشار شیرازی، مورخ ۱۲۳۱ ق. که به کتابخانه دانشگاه شیراز منتقل شده است. که از آثار میرفندرسکی دانسته شده و در هر دو نسخه نام ابوالقاسم میرفندرسکی به عنوان مصنف آمده است (نک: مجتبی، همان، 68). در این کتاب قطعه‌هایی کوتاه با مضامین عرفانی از کتاب جوگ بشت ترجمه پانی‌پتی عیناً نقل شده و در پی هر قطعه یک بیت شعر فارسی با همان مفاد و مضمون از شاعرانی چون عطار، مولوی، شبستری، سید حسینی، مغربی، حافظ و شاعران دیگر آمده است. روشن است که مقصود گردآورنده این گزیده‌ها ارائه یکسانی و یگانگی عوالم فکری عرفانی هندویی و اسلامی بوده است. نکته‌ای که درباره این منتخب قابل ذکر است، وجود ابیات فراوان از فانی اصفهانی، شاعر سده ۱۳ ق. در آن است. در نظر اول وجود ابیاتی از شاعری متأخر در این کتاب طبعاً انتساب آن را به میرفندرسکی ابطال می‌کند، ولی از سوی دیگر فراوانی این ابیات در سرتاسر کتاب و شمار بسیار بالای آنها نسبت به ابیاتی که از شاعران دیگر نقل شده است (بیش از نیمی از کل اشعار نقل شده در این کتاب از فانی است)، خود دلیل بر الحاقی بودن و افزوده شدن آنها به گزیده‌های اصلی در زمانهای بعد تواند بود (نک: همان، 68-67). این کتاب در ۱۳۴۸ ش به کوشش جلالی نائینی و تاراجند با عنوان ساختگی آداب طریقت و خدایابی و بدون نام مؤلف یا گردآورنده، از روی نسخه‌هایی که از آن در هند به دست آورده بودند، در تهران طبع و نشر شده است.

۶. اشعار. در اغلب تذکرها اشعاری از میرفندرسکی نقل کرده‌اند. آنچه از او برجای مانده، دو قصیده است و چند رباعی و چند قطعه. یکی از قصاید شکوائیه‌ای است از روزگار نامساعد و قدرناشناسی ایام و دیگری منظومه‌ای است در فلسفه و حکمت الهی که پیش از این بدان اشاره شد. این قصیده معروف را چندتن شرح کرده‌اند (نک: منزوی، خطی مشترک، ۲۲۱۱/۹-۲۲۱۲). شرح محمد صالح خلخالی، از دانشمندان سده ۱۲ ق. در ۱۳۱۲ ق. همراه با شرح دعای حضرت امیر(ع) و لواایح جامی در تهران به چاپ سنگی رسیده و شرح حکیم عباس شریف دارابی شیرازی به کوشش فضل‌الله لایق در تهران (۱۳۳۷ ش) طبع و نشر شده است.

در بعضی از تذکرها و کتب تراجم تألیفات دیگری چون تاریخ صفویه، تحقیق المزلة و برخی رسالات و نوشته‌های دیگر (نک: مدرس، ۳۵۸/۴؛ امین، ۴۰۳/۲) به نام میر ذکر کرده‌اند که تاکنون اثری از آنها به دست نیامده است.

مآخذ: آشتیانی، جلال‌الدین، مقدمه بر الشواهد الربوبیه، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ ابوالقاسم

منظومه بزرگ‌تری به نام یوگه و اسیشته که به نامهای مهاراماینه<sup>۱</sup> و اسیشته راماینه نیز معروف است. این منظومه طولانی، در حقیقت گفت و گویی است میان و اسیشته، حکیم باستانی و افسانه‌ای هند با شاهزاده معروف «راما» یا «راماچندره»<sup>۲</sup> - که حماسه دینی بزرگ هند، راماینه، شرح کارها و جنگهای اوست - و در سراسر آن، استاد حکیم در ضمن بیان داستانهای پندآمیز تعلیمات اخلاقی و فلسفی خود را برای شاگرد خویش بیان می‌کند. فلسفه‌ای که در این کتاب مطرح است کلاً همان تفکر توحید وجودی مطلق<sup>۳</sup> است که از مکاتب مهم فلسفی و عرفانی هند به شمار می‌رود و نماینده برجسته آن شنکره<sup>۴</sup> است. ولی افکار و آراء پیچیده و دشوار این مکتب در این منظومه به صورتی ساده‌تر و روشن‌تر بیان شده و با استفاده از افسانه‌ها و تمثیلات شیرین و دل‌انگیز، به فهم و درک کسانی که اهل تخصص نیستند، نزدیک گردیده است. کتاب اصلی به فارسی ترجمه نشده است، اما خلاصه آن که در سده ۹ م به زبان سنسکریت تدوین شده بود، چنانکه گفتیم، در دوران سلطنت اکبرشاه به قلم نظام‌الدین پانی‌پتی ترجمه شد و در دوره‌های بعد نیز ترجمه‌ها و تلخیصهای دیگری از آن به فارسی نگارش یافت (نک: مجتبی، «روابط فرهنگی»، 84-81). هنگامی که میرفندرسکی به هند رسید، با این کتاب آشنا شد و سخت مجذوب آن گردید.

میر هنگام مطالعه این کتاب، نکات و توضیحات سودمندی در حاشیه آن نوشت که هنوز در برخی از نسخه‌های این کتاب دیده می‌شود (همو، «میرفندرسکی در هند»، 65). ترجمه فارسی نظام‌الدین پانی‌پتی در ۱۳۶۰ ش به کوشش محمدرضا جلالی نائینی در تهران به طبع رسید، ولی این چاپ جواشی میرفندرسکی را ندارد.

از حواشی میرفندرسکی بر این کتاب چنین برمی‌آید که وی به شناخت معارف هندویی اشتیاق وافر داشته و در این راه کوشش بسیار کرده است. وی با مقدمات زبان سنسکریت آشنایی یافته و از اشاراتی که به چگونگی این زبان و الفاظ و اصطلاحات آن می‌کند (نک: همو، ۲۸۳-۲۸۴، «میرفندرسکی در هند»، 63-62)، چنین برمی‌آید که به لزوم قرائت اینگونه کتابها به زبان اصلی پی برده بوده است. در این حواشی غالباً اشارات و ملاحظات تطبیقی و مقایسه با موضوعات فلسفی یونانی و عقاید اسلامی دیده می‌شود و از اشاراتی که به کتاب پاتنجل بیرونی در این حواشی می‌کند، معلوم می‌شود که با نوشته‌های ابوریحان درباره هند نیز آشنا بوده است (همانجا).

میرفندرسکی برای کتاب جوگ بشت فرهنگ‌نامه‌ای نیز به نام کشف اللغات جوگ ترتیب داده بود که نسخه‌هایی از آن، هم به ضمیمه آن کتاب و هم به‌طور جداگانه موجود است (نک: منزوی، خطی، ۲۰۱۵/۳). الفاظ و اصطلاحات هندی در این فرهنگ‌نامه به ترتیب حروف تهجی تنظیم شده و تعریفات آنها غالباً از متن کتاب گرفته شده و در مواردی توضیح گونه‌ای از میرفندرسکی نیز بر آنها افزوده گردیده

فندرسکی، «رساله در تشکیک»، «منتخبانی از رساله حرکت»، «منتخبانی از رساله صنایع» (نکته: منتخبانی از ...): افندی اصفهانی، عبدالله، ریاض العلماء، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۳۰۱ ق؛ امین، محسن، اعیان الشیعة، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ اوحیدی بلیانی، محمد، عرفات العاشقین، نسخه خطی کتابخانه ملک، شه ۵۳۲۴؛ تنکابنی، محمد، قصص العلماء، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ حقوق، خطی؛ خاتون آبادی، عبدالحمین، وقایع السنین والاعوام، به کوشش محمدباقر بهبودی، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ خوانساری، محمدباقر، روضات الجنات، تهران، ۱۳۹۰ ق؛ دبستان مذاهب، به کوشش رحیم رضا زاده ملک، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ زینوی، محمدحسن، ریاض الجنة، به کوشش علی رفیعی، قم، ۱۳۷۰ ش؛ صبا، محمد مظفر حسین، تذکره روز روشن، به کوشش محمد حسین رکن زاده آدمیت، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ قس، عباس، الکئی واللقاب، تهران، ۱۳۹۷ ق؛ گلچین معانی، احمد، تذکره پیمانه، مشهد، ۱۳۵۹ ش؛ مجتبیانی، فتح الله، (بیرونی در هند)، بررسیهایی درباره ابوریحان بیرونی، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ مدرس، محمدعلی، ریحانة الادب، تبریز، ۱۳۴۶ ش؛ مرکزی، خطی؛ معصوم علیشاه، محمد معصوم، طرائق الحقائق، به کوشش محمدجعفر محبوب، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ منتخبانی از آثار حکمای الهی ایران، به کوشش جلال الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۵۱ ش، ج ۱؛ منزوی، خطی؛ همو، خطی مشترک؛ نراقی، ملا احمد، طائیدیس، به کوشش حسن نراقی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ نصر، حسین، (مکتب اصفهان)، تاریخ فلسفه در اسلام، به کوشش م.م. شریف، تهران، ۱۳۶۲ ش، ج ۲؛ نصرآبادی، محمدطاهر، تذکره، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۱۷ ش؛ نفیسی، سعید، احوال و اشعار فارسی شیخ بهایی، تهران، ۱۳۱۶ ش؛ واله داغستانی، ریاض الشعراء، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ هدایت، رضاقلی، روضة الصفا، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ همو، ریاض العارفین، به کوشش محمدعلی گرگانی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ نیز:

Browne, E.G., *A Literary History of Persia*, London, 1969; Corbin, H., introd. *Anthologie des philosophes iraniens* (vide: PB, *Montaxabât...*); Mujaḥḥī, F., *Aspects of Hindu-Muslim Cultural Relations*, New Delhi, 1978; id, Mir Fendrisli in India, *Maqālat va Barrashtā*, Tehran, 1983, nos. 38-39; Rieu, Ch., *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, Oxford, 1881.

فتح الله مجتبیانی

### ابوالقاسم قشیری، نک: قشیری.

ابوالقاسم کاشانی، جمال الدین عبدالله بن علی بن محمد کاشانی (د بعد از ۷۲۴ ق/۱۳۲۴ م)، از مورخان معروف و برجسته اواخر سده ۷ و اوایل سده ۸ ق و از خاندان مشهور و هنرمند ابوطاهر (هم)، شهرت ابوالقاسم کاشانی بیشتر از آن روست که وی خود را مؤلف اصلی کتاب مشهور جامع التواریخ اثر رشیدالدین فضل الله خوانده است، اما تحقیقات بیشتر نشان می دهد که او فقط از جمله دستیاران متعدد خواجه رشیدالدین در تألیف این کتاب بوده است (نک: دنباله مقاله). از آنجا که ابوالقاسم کاشانی در مقدمه کتاب *عرایس الجواهر* از خود با لقب «المورخ الحاسب» یاد کرده، می توان حدس زد که او احتمالاً افزون بر تاریخ نگاری در دستگاه دیوانی ایلخانان، در امور محاسبات هم مشاغلی بر عهده داشته است (استوری، ۴۷۴/۲). به گفته استوری، کاشانی همانند بیشتر ساکنان کاشان بر مذهب تشیع بوده است (همانجا). اگر این احتمال صحیح باشد، شاید بتوان آن را یکی از علل اصلی دشمنی وی با رشیدالدین دانست.

ابوالقاسم کاشانی از خاندانی هنرمند برخاست. پدران او و نیز برادرانش همگی پیشه کاشی گری و کاشی پزی داشته و در این هنر از استادان نامور بوده اند، برخی از آثار بازمانده از آنان بیانگر مهارت و

۱. *زبدة التواریخ*. این کتاب تاریخی عمومی است، شامل وقایع سال به سال از آدم (ع) تا ۶۵۶ ق/۱۲۵۸ م که بغداد به دست هلاکوخان گشوده شد. *زبدة التواریخ* حاوی یک مقدمه و دو قسم است: قسم اول مشتمل بر احوال پادشاهان پیش از اسلام ایران از پیشدادیان تا ساسانیان و قسم دوم از پیامبر (ص) تا فتح بغداد. مؤلف، این کتاب را در عهد سلطان محمد خدا بنده پدید آورده است. وی در این کتاب در

حقیقت به تلخیص آثار مهم تاریخی پیش از خود پرداخته و تقریباً به استساخ آنها مبادرت ورزیده و فقط نام خود را بر آن الحاق نموده است (استوری، ۴۷۵/۲). قزوینی (۱۲۵/۳-۱۲۷) به هنگامی که هنوز نسخه خطی مستقلی از این اثر به دست نیامده بود، در انتساب چنین کتابی به کاشانی تردید روا داشته بود، اما اکنون ۶ نسخه از این کتاب به دست آمده و بخش فاطمیان و نزاریان آن مستقلاً به کوشش محمد تقی دانش پژوه در ۱۳۶۶ ش به چاپ رسیده است.

۲. *عرایس الجواهر و نفایس الاطایب* (نک: ه، د، ابوطاهر، خاندان).  
 ۳. *تاریخ اولجایتو*. این کتاب تاریخ دوران پادشاهی سلطان محمد خدابنده است و ظاهراً مؤلف از ۷۰۳ ق به بعد به نگارش آن پرداخته است (نک: ص ۱۰). از اشاره‌ای که به حوادث سال ۷۱۸ ق در آن شده، استنباط می‌شود که مؤلف نگارش این اثر را در این سال یا اندکی پس از آن به پایان رسانده است. مطالب آن به صورت وقایع نگاری روزانه است. نثر آن برخلاف کتابهای تاریخی مشهور آن عصر چون جهانگشای جوینی و تاریخ و صاف، ساده و بی تکلف است. مؤلف این کتاب را به ۳ قسمت مقدمه، مقاله و خاتمه تقسیم کرده و جز در چند قسمت، سرفصل دیگری برای آن معین نکرده است. از تاریخ اولجایتو دو نسخه خطی برجای مانده که هر دو در خارج ایران است. بخشهایی از آن را نخستین بار ادگار بلوشه به ضمیمه جامع‌التواریخ رشیدی منتشر کرده است. متن کامل آن به اهتمام مهین همبلی در تهران به طبع رسیده است.

ماخذ: ابوالقاسم کاشانی، *تاریخ اولجایتو*، به کوشش مهین همبلی، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ استوری، ج. آ، *ادبیات فارسی*، ترجمه یحیی آرین‌پور و دیگران، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ بارتولد، و.، *ترکستان نامه*، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ بغدادی، هدیه، حاجی خلیفه، کشف، صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات*، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ قزوینی، محمد، *یادداشتها*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی*، تهران، ۱۳۲۴ ش؛ هندو شاه نخجوانی، *تجارب السلف*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۷ ش.

**ابوالقاسم کثیر**، منصور بن محمد بن کثیر، ملقب به شیخ العمید (د بعد از ۴۳۲ ق/ ۱۰۴۱ م)، دیوان سالار و وزیر عصر غزنوی. پدرش ابوالحسن محمد از ارکان دستگاه ابوعلی سیمجور (ه، م)، سپهسالار سامانیان در خراسان بود (بیهقی، ۲۰۶) و مدتی نیز به وزارت سامانیان رسید (نعالی، ۱۰۸/۲). نیای ابوالقاسم، کثیر بن احمد نیز در خدمت ابوالحسن سیمجور (ه، م) بود و چندان کفایت و کاردانی نشان داد که سامانیان بارها کوشیدند او را برای منصب وزارت، مستقیماً به خدمت خود درآورند (بیهقی، ۳۶۷ - ۳۶۸). ابوالعباس باخرزی، دبیر ابوالقاسم، در اشعاری که در مدح او سروده، به وزارت وی و اجدادش اشاره کرده است (نعالی، ۳۵/۲؛ نیز نک: عقیلی، ۱۹۰).

به هر حال ابوالقاسم کثیر در دولت سلطان محمود غزنوی به ریاست دیوان عرض رسید (بیهقی، ۱) و از همین روی او را ابوالقاسم عارض نیز گفته‌اند (منشی کرمانی، ۴۳). به گفته منشی کرمانی

(همانجا)، پس از عزل احمد بن حسن میمندی (ه، م) از وزارت (۴۱۵ ق/ ۱۰۲۴ م)، ابوالقاسم در زمره مشاوران سلطان محمود برای انتخاب وزیر و هم از نامزدهای این مقام بود، اما سلطان از بیم آنکه «شغل عرض مهمل ماند» و یا به علت تردید در توانایی وی (عقیلی، همانجا)، از تغییر منصب او خودداری کرد، ولی بیهقی (ص ۳۶۶ - ۳۶۷) هم که روایت رایزنی سلطان در باب وزارت و نامزدهای این منصب را آورده، از ابوالقاسم کثیر یاد نکرده است.

از این رو گفته بیهقی را که «ابوالقاسم کثیر خود وزارت رانده بود» (ص ۱۶۰)، ظاهراً باید حمل به ریاست دواوین و کارگزاری سلطان کرد، خاصه که در منابع آن عصر که از وزرا نام برده‌اند، به زمان وزارت ابوالقاسم و حوادث مربوط به آن اشاره نشده است. به هر حال به روایت بیهقی، سلطان فرمان قتل میمندی را صادر کرد و برای اجرا به ابوالقاسم داد، اما او از دستور سلطان سر پیچید و فرمان نامه وی را نیز نزد خود نگاه داشت و چندی بعد به خوبی از آن بهره برد (همو، ۳۶۳ - ۳۶۴).

پس از مرگ محمود (۴۲۱ ق - ۱۰۳۰ م) و اختلاف بر سر جانشینی او ابوالقاسم از جمله کسانی بود که نخست از فرزند کهنتر وی، محمد حمایت کرد، اما زمانی نشد که به طرفداری از مسعود برخاست و نزد وی مقام و منزلتی به دست آورد و از سوی او در شغل پیشین خود (ریاست دیوان عرض) ابقا گردید (بیهقی، ۹۴، ۱)، اما پیش از قتل حسنک وزیر (همو، ۱۸۳)، به جرم خیانت به بیت‌المال از این مقام برکنار شد (همو، ۱۶۰، ۳۳۷). احمد بن حسن میمندی که در حکومت مسعود بار دیگر به وزارت رسیده بود، ابوالفتح رازی را به ریاست دیوان عرض منصوب کرد و از او خواست تا اموالی را که ابوالقاسم و یارانش تصاحب کرده‌اند، به بیت‌المال بازگرداند (همانجا).

ابوالقاسم هر چند از ریاست دیوان عزل شده بود، اما در دربار مسعود «به رسم ندیمان می‌نشست» و حرمت و احترام خاصی داشت (همو، ۱۸۴، ۲۲۵). وی در مجلسی که اموال حسنک وزیر را مصادره کردند و نیز در مراسم اعدام وی حضور داشت (همو، ۱۸۳ - ۱۸۴). ابوالقاسم چندی بعد به مقام صاحب دیوانی خراسان رسید (همو، ۳۶۲). در محرم ۴۲۴ احمد بن حسن میمندی وزیر به بستر بیماری افتاد و چون ابوالقاسم کثیر را رقیب خود در وزارت می‌دانست، در صدد برآمد تا از دشمن دیرینه خود انتقام گیرد. از این رو باز او را به جرم دست اندازی به بیت‌المال مورد بازخواست و بازجویی قرار داد. به روایت بیهقی، ابوالقاسم که در این زمان مردی پیر و مجرم بود، پیش از آنکه تحت ضربات تازیانه قرار گیرد، به ابونصر مشکان (ه، م) رئیس دیوان رسایل متوسل شد و از او یاری خواست. ابونصر نیز به تأیید سلطان مسعود به وساطت پرداخت، اما آنچه موجب شد خشم وزیر فرو نشیند و از اعمالش نیز شرمنده شود، بر ملا شدن نامه‌ای بود که در آن سلطان محمود فرمان قتل احمد بن حسن میمندی را به ابوالقاسم داده بود (همو، ۳۶۲ - ۳۶۴).

(۶۲۸): ابوبکر نتاج (علاءالدوله، ۳۱۶، ۳۴۹؛ شاه نعمت‌الله، ۶۳۷؛ خوارزمی، همانجا؛ جامی، ۳۷۵)؛ خواجه علی حلاج (غزالی، همان، ۴۸۰/۸)؛ ابوبکر عبدالله طوسی (عین القضاة، ۲۷۴/۸).

داستانی که عطار درباره ملاقات ابوسعید ابوالخیر در دوران کودکی با ابوالقاسم کرگانی که به گفته عطار از کبار مشایخ آن روزگار بوده، نقل کرده است (تذکره، ۸۰۱)؛ ساختگی به نظر می‌رسد، زیرا آن دو با یکدیگر معاصر و صاحب بوده‌اند و چنین اختلافی در سن و سال میان آنان نبوده است. از ابوسعید سخنان بسیاری نیز در ستایش و تکریم ابوالقاسم نقل شده است (محمد بن منور، ۶۰/۱؛ کربلایی، ۳۴۵/۲). بسیاری از طریقه‌های تصوف، سلسله مشایخ خود را به وی رسانده‌اند (نک: علاءالدوله، همانجا؛ بخاری، ۱۱۳، ۱۱۴؛ شاه نعمت‌الله، همانجا؛ جامی، ۱۶؛ لاهیجی، همانجا) و از این رو بیشتر سلسله‌های صوفیه در خراسان و نقاط دیگر، چون، کبرویه، ذهبیه، سهروردیه، نقشبندیه و نعمت‌اللهیه یا واسطه‌هایی به او می‌پیوندند.

ابوعلی فارمدی نیز در ابتدا مرید ابوالقاسم قشیری بود، ولی پس از ملاقات با ابوالقاسم کرگانی از مریدان او شد و دختر او را به عقد خود درآورد (محمد بن منور، ۱۱۹/۸، ۱۲۰؛ جامی، ۳۷۴، ۳۷۵). در برخی منابع آمده است که وی از نماز گزاردن بر جنازه فردوسی طوسی حسانه سرای بزرگ ایران خودداری کرد و نگذاشت که او را در گورستان مسلمانان دفن کنند (حمدالله، ۶۶۱؛ دولتشاه، ۴۵؛ علیشیرنویی، ۳۴۳). اما در صورت قدیم‌تر و اولیه این داستان که در چهار مقاله نظامی عروضی آمده است، نامی از ابوالقاسم کرگانی در میان نیست و این کار به مذکری طبرانی نسبت داده شده است (نک: ص ۵۱). عطار در اسرارنامه به این داستان اشاره دارد و این ابوالقاسم را «شیخ الاکابر» و «پیری پرنیاز» می‌خواند (ص ۱۸۸-۱۹۰)، ولی در تذکرة الاولیاء چیزی در این باب نمی‌گوید؛ علاوه بر این در وقت وفات فردوسی (ح ۴۱۱ یا ۴۱۶ق) ابوالقاسم کرگانی جوانی بوده که در حدود سی یا سی و چند سال از عمرش می‌گذشته و «شیخ الاکابر» و «پیری پرنیاز» نبوده است و هیچ بعید نیست که در این داستان خطی رخ داده باشد. بیشتر منابع متقدم وفات ابوالقاسم را در ۴۶۹ق آورده‌اند (صریفی، ۴۴۴؛ ابن عماد، ۳۳۴/۳).

ابوالقاسم معتقد بود که تا سالک به ۹۹ اسم حق تعالی (اسماء الحسنی) متصف نشود، واصل حضرت حق نمی‌تواند شد (مبیدی، ۱۸۶/۲؛ سهروردی، ۲۳۶) و سالک باید در سلوک، به دل راضی باشد و به زبان دعا کند، زیرا محل رضا جنان است و محل دعا زبان. سالک هر چند به دل راضی باشد، دعا نیز اظهار عجز و ناتوانی در برابر خداوند است (خوارزمی، ۱۰۰/۱). وی در پاسخ به سؤال خواجه علی حلاج درباره سماع گفت: ۳ روز هیچ مخور، بعد از آن بگو تا خوراکی خوب فراهم کنند، اگر در آن هنگام میل به سماع بیشتر بود و سماع را اختیار کردی، این تقاضای سماع به حق باشد (غزالی، کیمیا، ۴۸۰/۱). ذکر ابوالقاسم در ابتدا «اویس، اویس» بوده است (عطار، تذکره، ۲۷؛

چندی بعد، احمد بن محمد بن عبدالصمد وزیر و ابونصر مشکان به مسعود پیشنهاد کردند که ابوالقاسم را به جای طاهر، حاکم ری، به کار گمارد، اما ظاهراً ابوالقاسم در آن ایام هنوز گرفتار محاسبه اموال و اعمال خود در مقام ریاست دیوان بوده است و به همین سبب سلطان این شغل را به وی نداد (همو، ۳۸۷-۳۸۹). به گفته بیهقی، چون سلطان مسعود پس از شکست از سلجوقیان در دندانقان (۴۳۱ ق/ ۱۰۴۰ م)، در ناامیدی و پریشان حالی تصمیم گرفت به هند رود، ابوالقاسم از جمله کسانی بود که با تصمیم سلطان مخالفت کرد؛ مسعود به نظر مخالفان خویش اعتنایی نکرد و قبل از راهی شدن به هند، به ارکان دولت رسماً اجازه داد که به سلجوقیان پیوندند و یادآور شد که «ابوالقاسم کثیر زر دارد و عارض شود» (نک: ص ۶۶۰-۶۶۴). قس، باسورث، 16. پس از این، از زندگانی ابوالقاسم کثیر و نیز از تاریخ مرگ او اطلاعی در دست نیست. از میان شاعران دوره غزنوی، منوچهری دامغانی (ص ۳۴-۳۶) وی را در قصیده‌ای ستوده است. مأخذ: بیهقی، ابوالفضل، تاریخ، به کوشش قاسم غنی و علی اکبر فیاض، تهران، ۱۳۲۴؛ ش: تمایلی، تيمه النيمه، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۳؛ ش: عقیلی، سیف‌الدین، آثار الوزراء، به کوشش محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۴؛ ش: منشی کرمانی، ناصرالدین، نسائم الاسرار، به کوشش محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۴؛ ش: منوچهری دامغانی، احمد، دیوان، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۶۳؛ ش: نیز:

Bosworth, C.E., *The Later Ghaznavids: Splendour and Decay*, New York, 1977.

ابوالفضل خطیبی

ابوالقاسم کرگانی، عبدالله بن علی طوسی (۳۸۰-۴۶۵ق/ ۹۹۰-۱۰۷۳م)، عارف بزرگ خراسان، نسبت او به گونه‌هایی متفاوت آمده است، اما با توجه به وجود دهکده کورگان که اینک از توابع شهر مشهد است (نک: فرهنگ، ۴۱۴)، به نظر می‌رسد که نسبت کرگانی درست‌تر باشد، زیرا اولاً در بسیاری از منابع به طوسی بودن او اشاره رفته است، ثانیاً بعضی از مؤلفان نسبت او را به صورت کرجانی آورده‌اند که مؤید همین نظر است (نک: لاهیجی، ۵۸۵).

نام او در منابع قدیم به صورت عبدالله بن علی است (صریفی، ۴۴۴؛ ذهبی، ۲۷۱/۳) و اینکه هجویری در یک جا (ص ۲۱۱) و ظاهراً به تبع او معصوم‌علیشاه (۳۰۸/۲) وی را «ابوالقاسم علی کرگانی» نامیده‌اند، به احتمال قوی، از قبیل اضافه نام پدر بر پسر است؛ ضبط چند منبع متأخرتر نیز که نام او را علی نوشته‌اند، ظاهراً خطاست (نک: جامی، ۳۱۲؛ غلام‌سرور، ۷/۲؛ نامه دانشوران، ۴۰/۵). سال ولادت او در بعضی از کتب تاریخ و تذکره ۳۸۰ق ذکر شده است (فصیح، ۹۵/۲).

سلسله مشایخ وی با ۳ واسطه از ابوعثمان مغربی، ابوعلی کاتب و ابوعلی رودباری به جنید بغدادی می‌رسد (بخاری، ۱۱۴؛ خوارزمی، ۱۱۸/۸). اما علاءالدوله سمنانی میان او و ابوعثمان مغربی از منصور خلف نیز نام برده است (ص ۳۱۶).

از مریدان و پیروان وی می‌توان اینان را یاد کرد: ابوعلی فارمدی (هجویری، همانجا؛ غزالی، احیاء، ۱۷۸/۴، کیمیا، ۳۴/۲؛ محمد بن منور، ۱۸۰، ۱۲۰/۸) که داماد وی نیز بوده است (همو، ۱۲۰/۸؛ صریفی،

خوارزمی، ۵۰/۸).

برخی از اقوال ابوالقاسم در تذکرها برجای مانده است. از آراء خاص او نظری است که درباره ابلیس دارد و عصیان او را از فرط محبت و غیرت می‌داند. وی ابلیس را «خواجه خواجهگان» و «سرور مهجوران» (عين القضاة، ۹۷/۱) می‌خواند و از این جهت با حسین بن منصور حلاج موافق است و با آراء عين القضاة در این باب، نزدیکی و همسویی دارد (نک: ه.د، ابلیس). تنها بخاری کتابی به نام اصول الطريقة و فصول الحقیقه به او نسبت داده است (ص ۱۲۲).

مأخذ: ابن عماد حنبلی، عبدالحی، بذرات الذهب فی اخبار من ذهب، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ بخاری، صلاح الدین، انیس الطالبین و عدة السالکین، به کوشش خلیل ابراهیم صاری اوغلی و توفیق ه. سیحانی، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ جامی، عبد الرحمن، نفعات الانس، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ خوارزمی، حسین، جواهر الاسرار و زواهر الانوار، به کوشش محمدجواد شریعت، اصفهان، ۱۳۶۶ ش؛ دولتشاه سمرقندی، تذکرة الشعراء، به کوشش محمد رمضان، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ ذهی، محمد، العبر، به کوشش، فؤاد سید، کویت، ۱۹۶۱ م؛ سهروردی، عمر، عوارف المعارف، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ شاه نعمت‌الله ولی، نورالدین، دیوان، به کوشش م. درویش، تهران، ۱۳۲۸ ش؛ صریفی، ابراهیم، تاریخ نیشابور (منتخب السیاق عبدالغافر فارسی)، به کوشش محمدکاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ ق؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، اسرارنامه، به کوشش صادق گوهرین، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ همو، تذکرة الاولیاء، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ علاءالدوله سمنانی، احمد، مصنفات فارسی، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ علیشیرنویان، مجالس النفاث، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ عین القضاة همدانی، نامه‌ها، به کوشش علیشیرینی، منزوی و عقیق حسیران، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ غزالی، محمد، احیاء علوم الدین، بیروت، دارالندوة الجديدة، همو، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیوچ، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ غلام سرور لاهوری، خزینة الاصفیاء، لکهنو، ۱۲۹۰ ق؛ فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع، استان خراسان، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ فصیح خوانی، احمد، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰ ش؛ کربلایی، حافظ، حسین، روضات الجنان، به کوشش جعفر سلطان القرانی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ لاهیجی، محمد، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، به کوشش محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ محمد بن منور، اسرار التوحید، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ معصوم علیشاه، محمد معصوم، طرائق الحقائق، به کوشش محمدجعفر محبوب، تهران، ۱۳۳۹-۱۳۴۵ ش؛ میدی، احمد، کشف الاسرار و عدة الابرار، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ نامه دانشوران ناصری، قم، ۱۳۳۸ ش؛ نظامی عروضی، احمد، چهار مقاله، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۷ ق/۱۹۰۹ م؛ فجویری، علی، کشف المحجوب، به کوشش و ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۷۱ ش.

محمدجواد شمس

**ابوالقاسم کوفی**، علی بن احمد بن موسی (د ۳۵۲ ق/۹۶۳ م)، فقیه و متکلم، از تاریخ ولادت و زندگی او اطلاعی در دست نیست. آنچه درباره تبار او آورده‌اند، این است که وی، خود را علوی و از احفاد هارون، فرزند امام موسی کاظم (ع) معرفی می‌کرده است (عمری، ۱۰۸). برخی او را از نوادگان موسی میرقع، فرزند امام جواد (ع) دانسته‌اند (افندی، ۳۵۷/۳؛ قس: قس، ۳۵). ولی بنا بر آنچه عمری (همانجا) از استاد خود ابن طباطبائی نسابه نقل می‌کند، ادعای علوی بودن او کذب است. آنچه تقریباً همه منابع بر آن اتفاق دارند، این است که وی نخست امامی بوده، اما در اواخر عمر به غلو گراییده است.

ابوالقاسم کوفی از پدرش و علی بن ابراهیم قمی، صاحب تفسیر و محمد بن جعفر کوفی اسدی روایت کرده است (خوانساری، ۲۹۳/۴؛ نوری، ۳۲۳/۳، ۵۷۵؛ آقابزرگ، ۲۸/۲). فرزندش ابومحمد و نیز ابو عمران کرمانی، شیخ حیدر بن محمد بن نعیم سمرقندی و تلعبکری از او روایت کرده‌اند (افندی، ۳۵۸/۳؛ نوری، ۳۲۳/۳). ابوالقاسم کوفی در جمادی الاول ۳۵۲ در کرمی (یا آبگرم، نک: افندی، همانجا) در پنج فرسخی فسا درگذشت و همانجا به خاک سپرده شد (نجاشی، ۹۷/۲)، اما عمری (همانجا) از قول استاد خود نوشته است که قبر او در ری است.

آثار: به ابوالقاسم کوفی، بالغ بر ۵۰ کتاب در موضوعات مختلف فقهی، فلسفی، کلامی، اخلاقی و تفسیر نسبت داده شده است (نجاشی، ۹۶/۲ - ۹۷). طوسی بسیاری از کتابهای او را می‌پسندد و می‌گوید: آنها را هنگامی نوشته که بر راه راست بوده است، اما کتابهای بعدی او را دارای غلو و تخیل می‌شمارد (ص ۹۱ - ۹۲). به گفته مامقانی (۲۶۵/۲) اگر روایتی از او در دست باشد که ثابت شود آن را پیش از انحرافش روایت کرده است، می‌توان آن را اخذ کرد و گر نه قابل اعتنا نیست. از ابوالقاسم کوفی، تنها دو اثر در دست است: ۱. الاستغاثة فی بدع الثلاثة، که کتاب مشهور اوست و به گفته افندی (۳۵۵/۳) و خوانساری (۲۹۱/۴)، وی آن را در اوان استقامت و بصیرتش نوشته است. وی در این کتاب بدعتهایی را برای سه خلیفه نخستین بر شمرده است که به تصریح وی پیروان آنان نیز بدانها اقرار دارند (ص ۶). مجلسی در مقدمه بحار (۱۹/۱) این کتاب را به سهو، تألیف ابن میثم بحرانی دانسته است. کتاب الاستغاثة دوبار در نجف به چاپ رسیده است.

۲. الآداب و مکارم الاخلاق، یک نسخه از این اثر در کتابخانه قاهره موجود است (نک: GAS, I/543).

نجاشی (همانجا) این آثار را از او یاد کرده است: ابطال مذهب داود بن علی الاصبهانی، الانبیاء، الاوصیاء، تثبیت المعجزات، تثبیت نبوة الانبیاء، تنافض احکام المذاهب الفاسدة، تنافض اقوال المعترلة، الرد علی ارسطاطالیس، الرد علی الزیدیه، فساد اقوال الاسماعیلیه، فساد قول البراهمة، الفقه علی ترتیب المزی و معرفة وجوه الحکمة.

مأخذ: آقابزرگ، الذریعة: ابوالقاسم کوفی، علی بن احمد، الاستغاثة، نجف، ۱۳۶۸ ق؛ افندی، عبدالله، ریاض العلماء، به کوشش سیداحمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ ق؛ خوانساری، محمدباقر، روضات الجنات، تهران، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲ م؛ طوسی، محمد بن حسن، النهرست، به کوشش سیدمحمد صادق آل بحر العلوم، نجف، المكتبة المرتضیة؛ عمری، علی بن محمد، المجدی فی انساب الطالبین، به کوشش احمد مهدوی دامغانی، قم، ۱۴۰۹ ق؛ قمی، عباس، هدیه الاحیاء، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال، نجف، ۱۳۵۰ ق؛ مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ نجاشی، احمد بن علی، رجال، به کوشش محمدجواد نائینی، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م؛ نوری، حسین بن محمدتقی، مستدرک الوسائل، تهران، ۱۳۱۸ - ۱۳۲۱ ق؛ نیز: GAS. محمدجواد حجتی کرمانی

ابوالقاسم مُحَمَّد (ص)، نک: محمد بن عبدالله (ص).



میرزا حیدر، منتخب التواریخ از حسن بیگ، درویش‌نامه حضرت بابا نصیب، درجات السادات از خواجه محمد اسحاق، رساله شیخ محمد مراد نقشبندی، مآثر عالمگیری از مستعدخان، اقبال‌نامه جهانگیری از معتمدخان، نوادر الاخبار از محمد امین بلخی و مجالس المؤمنین (همو، ۱۷۳-۱۷۲/۱).

ابوالقاسم از میان این منابع به واقعات کشمیر توجه بیشتری داشته و آن را اصل قرار داده است و حوادث کشمیر را که در این کتاب تا ۱۱۶۰ ق/۱۷۴۷ م جلوتر نیامده بود، ادامه داده و به ۱۲۰۰ ق رسانده است (مارشال، اشرف، همانجا؛ اته، ۱۷۱/۱؛ ریو، همانجا). کتاب شامل یک مقدمه، ۶ فصل و یک خاتمه است. مقدمه، در بیان جغرافیای طبیعی کشمیر و اماکن مختلف آن، طبقه اول، در احوال سلاطین پیش از آدم ثانی (نوح) تا پاندوان؛ طبقه دوم، در کیفیت حکومت هندیان پیش از اسلام؛ طبقه سوم، درباره حکام مسلمان کشمیر؛ طبقه چهارم، سلاطین سلسله چک؛ طبقه پنجم، سلاطین تیموری؛ طبقه ششم، تاریخ کشمیر از افغانه درانی تا سال ختم کتاب. خاتمه در بیان عجایب کشمیر (اشرف، ۵۰۶-۵۰۴/۱؛ اته، ۱۷۳/۱؛ استوری، همانجا؛ ریو، همان، ۹۵۷/۳).

مطالب هیچ‌یک از نسخه‌هایی که از گوهرنامه برجای مانده، از فصل پنجم و حوادث سال ۱۱۵۰ ق در نگذشته است. در حالی که بنابر مقدمه، گوهرنامه می‌بایست فصل ششمی هم درباره ظهور افغانه و پیروزیهای احمدشاه درانی و نیز یک خاتمه درباره عجایب کشمیر داشته بوده باشد (اته، استوری، همانجا). ابوالقاسم پس از پایان تألیف گوهرنامه، این کتاب را به شاه عالم دوم (حک ۱۷۵۹-۱۷۸۶ م)، هدیه کرد (ریو، همانجا؛ اشرف، ۵۰۴/۱).

آقا بزرگ (۱۲۹/۲۴)، کتاب نزهة الناظرین محمد اسلم قادری را به ابوالقاسم محمد اسلم نسبت داده است که درست نیست (نک: گلچین معانی، ۸۰۰/۲).

مآخذ: آقا بزرگ، الذریعة؛ علی صاحب، تذکره علمای هند، لکهنو، ۱۹۱۴ م؛ گلچین معانی، احمد، تاریخ تذکره‌های فارسی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ نیز: Ashraf, Muhammad, A Catalogue of the Persian Manuscripts in the Salar Jung Museum & Library, Hyderabad, 1965; Ethé, Hermann, Catalogue of the Persian, Turkish, Hindūstāni and Pushtū Manuscripts, Oxford, 1889; Iranica; Marshal, D.N., Mughals in India, London, 1985; Rieu, Charles, Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum, London, 1883; id., Supplement to the Catalogue..., London, 1895; Storey, C.A., Persian Literature, London, 1970. علی میر انصاری

ابوالقاسم مسعود بن محمد خجندی، نک: آل خجند.

ابوالقاسم مغربی، حسین بن علی بن حسین، معروف به ابن المغربی و وزیر مغربی (۱۳ ذیحجه ۳۷۰-۱۳ رمضان ۴۱۸ ق/ ۱۹ ژوئن ۹۸۱-۱۷ اکتبر ۱۰۲۷ م)، مورخ، ادیب، لغت‌شناس و سیاستمدار

ابوالقاسم مُحَمَّدُ اسَلَم، بدیع‌الدین متخلص به منعمی، تاریخ نگار سده ۱۲ ق/۱۸ م و مؤلف گوهرنامه عالم در تاریخ کشمیر. آگاهی اندک ما از زندگی او، همه برگرفته از مطالبی است که نویسنده در گوهرنامه، فراهم آورده است. تخلص داشتن وی (اته، ۱۷۲/۱؛ ریو، «فهرست»، ۹۵۶/۳؛ مارشال، ۳۹) نشان از شاعری او دارد، هرچند که تاکنون اشعاری از او دیده نشده است.

بنا بر مقدمه گوهرنامه، پدر وی محمد اعظم کول نام داشته و متخلص به مستغنی بوده است (ریو، اته، همانجا؛ استوری، ۱۶۸۴/۱). برخی از نویسندگان و فهرست‌نویسان، محمد اعظم کول را مورخ دانسته و او را صاحب اثری به نام واقعات کشمیر پنداشته‌اند که ابوالقاسم در تألیف اثر خویش، از آن بهره‌ها گرفته است (ایرانیکا؛ اشرف، ۵۰۴/۱؛ اته، استوری، همانجا). ابوالقاسم خود به استفاده از واقعات کشمیر اشاره کرده است (اته، ۱۷۳/۱)، اما این کتاب نه از آن پدر او، بلکه از نویسنده دیگری است، به نام محمد اعظم دیده مری (دومری) پسر خیرالزمان که هیچ‌گونه نسبتی با ابوالقاسم نداشته و از عرفا و مشایخ کشمیر بوده است (علی صاحب، ۱۸۰/۲-۱۸۱).

این تشابه اسمی بین محمد اعظم کول و محمد اعظم دیده مری سبب شده تا برخی این دورا یکی دانسته و واقعات کشمیر را به محمد اعظم کول منسوب کنند (استوری، همانجا؛ اته، ۱۷۲/۱). در رد این نظریه می‌توان به مقدمه گوهرنامه استناد جست (ریو، همانجا) که ابوالقاسم در معرفی پدرش نه تنها هیچ تألیفی را به وی نسبت نداده، بلکه به هنگام معرفی مأخذ خویش (اته، همانجا)، به صراحت کتاب واقعات کشمیر را از آن محمد اعظم دیده مری دانسته و از رابطه خویشاوندی بین خود و او هم ذکری به میان نیاورده است.

درباره وابستگی ابوالقاسم به خاندانهای حکومتی، اطلاع روشنی وجود ندارد، اما از اشارات او در بیان چگونگی به دست آوردن یکی از منابع کار خود برمی‌آید که با خاندان آوژ ارتباط داشته است. او در این باره می‌گوید که با اردوی وزیر نواب آوژ، به اتاوه سفر کرده و در آنجا با یکی از بازماندگان حکمران چک کشمیر ملاقات کرده و از وی مرآت الاولیاء را گرفته است (ایرانیکا؛ ریو، «ذیل»، ۵۷).

تنها اثری که به نام ابوالقاسم ثبت شده، گوهرنامه عالم است که به نامهای گوهرعالم و گوهر عالم تحفة للشاه هم آمده است (مارشال، اته، همانجا). این کتاب حاوی تاریخ کشمیر از ادوار باستان تا اواخر سده ۱۲ ق است (ریو، «فهرست»، همانجا). زمان تألیف گوهرنامه دانسته نیست، اما ابوالقاسم در معرفی منابع خود از مؤلف واقعات کشمیر یعنی خواجه محمد اعظم دیده مری با عنوان غفران پناه یاد می‌کند (اته، ۱۷۳/۱) که نشان می‌دهد نگارش گوهرنامه پس از مرگ خواجه محمد، یعنی پس از ۱۱۷۹ ق/۱۷۶۵ م، صورت پذیرفته است. ابوالقاسم در تألیف گوهرنامه از منابع بی‌شماری سود جسته که مهم‌ترینشان اینهاست: واقعات کشمیر، مرآت الاولیاء (ترجمه فارسی نورنامه از زبان کشمیری توسط ملا احمد علامه)، تاریخ رشیدی از

شیعی و پسر ابوالحسن علی، وزیر و دیوانسالار حمدانیان و فاطمیان (نک: هـ، ابوالحسن مغربی علی). مادرش فاطمه دختر ابوعبدالله محمد ابن ابراهیم نعمانی، عالم شیعی و مؤلف الغیبه بوده است (نجاشی، ۱۹۱/۱). هارون بن عبدالعزیز اوارجی — که متنبی او را در قصیده‌ای مدح گفته است — دایی ابوالقاسم یا دایی پدرش بوده است (ابن خلکان، ۱۷۲/۲).

زادگاه او را مصر (ابن جوزی، ۳۲/۸؛ ابن اثیر، ۳۳۱/۹) و خانواده‌اش را اصلاً از بصره دانسته‌اند (ذهبی، ۳۹۵/۱۷)، اما احسان عباس به دلایلی حلب را مسقط الرأس او می‌داند (ص ۱۸). تاریخ ولادت و تحصیلات وی در خردسالی که از نوشته پدرش در پشت کتابی نقل شده، نشان می‌دهد که او تا ۱۴ سالگی قرآن و مبانی دانشهای رایج زمان را از نحو و لغت و حساب و جبر و مقابله به خوبی فرا گرفته و پیش از ۱۷ سالگی کتاب اصلاح المنطق را تلخیص و تهذیب کرده بوده است (ابن خلکان، ۱۷۳/۲). ابن مغربی نیز چون پدر از مقربان الحاکم فاطمی شد (ابن صیرفی، ۴۸). آنگاه که الحاکم دست به کشتار امرای دولت زد (مقریزی، ۱۵۷/۲)، یکی از مدعیان نصرانی خاندان مغربی موفق شد که خشم خلیفه را برضد ابن مغربی و خانواده‌اش برانگیزد (ابن فلتاسی، ۶۲). در این جریان پدر، عم و دو برادر وی گرفتار و کشته شدند (۴۰۰ ق/ ۱۰۱۰ م)، اما خود او گریخت (ابن ظافر، ۴۸). ظاهراً الحاکم پس از فرار ابن مغربی کسان دیگری را هم از این خانواده کشت که مزارهای آنان در نزدیکی قاهره به «القباب السیم» مشهور بوده است (مقریزی، ۴۵۹/۲).

ابن مغربی از مصر به شام گریخت و به حسان بن مرفج بن جراح از سران قبایل بدوی آنجا پناهنده شد (رودراوری، ۲۳۳/۳) و او را به حمله به یکی از سرداران الحاکم که به شام می‌آمد، برانگیخت. در جنگ میان ابن اعراب و سردار فاطمی، حسان پیروز شد و بر رمله دست یافت و چون خصومت آنان با خلیفه اینگونه فاش شد، ابن مغربی ایشان را به گرایش و بیعت با امیر مکه ابوالفتح حسن بن جعفر علوی و انتخاب او به امامت توصیه کرد و برای این منظور خود به مکه رفت و با بنی حسن همدستان شد. ابوالفتح لقب الراشد بالله گرفت و به نام خود خطبه خواند (همو، ۲۳۵/۳-۲۳۶) و به تشویق ابن مغربی از زر و سیم کعبه برای خود سکه زد (ابن بسم، ۴۷۶/۲-۴۷۷) و نام آن را «الکعبیه» (ابوالعلاء معری، ۶۲) یا «الفتحیه» گذاشت (فاسی، ۷۱/۴). ابن مغربی این امام علوی حسنی را به رمله برد و آل جراح، قبیله حسان، با او بیعت کردند، اما سیاست الحاکم مبنی بر صرف پول و مال برای جلب آل جراح به طرف خود مؤثر افتاد و ابوالفتح ناگزیر راه مکه و ابن مغربی راه عراق در پیش گرفت (رودراوری، ۲۳۸-۲۳۶/۳).

ابن مغربی به بغداد نزد فخرالملک وزیر آل بویه رفت. چون خبر به القادر بالله خلیفه عباسی رسید، او را به اخلاف در دولت عباسی متهم کرد و از فخرالملک خواست که وی را از خود دور کند. فخرالملک

این پیشنهاد را نپذیرفت (نک: ابن اثیر، ۳۳۲/۹؛ یاقوت، ۸۱/۹) و در سفر واسط او را با خود برد. چون فخرالملک کشته شد، ابن مغربی برای جلب خشنودی خلیفه به بغداد بازگشت، اما اندکی بعد به موصل رفت (ابن خلکان، ۱۷۵/۲-۱۷۶). با توجه به تاریخ قتل فخرالملک، حوادث اخیر می‌بایست در ۴۰۷ ق/ ۱۰۱۶ م یا اندکی پس از آن اتفاق افتاده باشد. داستان صله بزرگ او به مهیار هم مربوط به نوروز (ذیقعدۀ ۴۰۸/ مارس ۱۰۱۸) است (ابن نصر، ۳۱۸؛ ابن شاکر، ۷۷/۱۰).

تقریباً ۱۰ سال آخر زندگانی ابن مغربی در جابه جاییهای متعدد و مکرر در نقاط مختلف عراق و شمال آن گذشت. چون به موصل رسید، ابوالحسن ابن ابی الوزیر، کاتب قرواش از امرای بنی عقیل موصل در گذشت و ابن مغربی به جای او کتابت آن امیر را بر عهده گرفت (ابن خلکان، ۱۷۶/۲)، اما در ضمن وقایع سال ۴۱۱ ق/ ۱۰۲۰ م، از گرفتاری ابن مغربی در مقام وزارت ابن امیر بنی عقیل و رهایی او در ازای وعده تأدیه مال به قرواش یاد شده و این مطلب ظاهراً حاکی از آن است که ابن مغربی در عراق (کوفه و بغداد) دارایی هنگفتی به هم زده بوده است (ابن اثیر، ۳۲۱/۹).

ابن مغربی که به گفته ابن خلکان از اوایل ورود به موصل، در صدد اشغال منصب وزارت آل بویه بود، در ۴۱۴ ق پس از گرفتاری مؤیدالملک رُحجی وزیر، به دعوت مشرف الدوله بویه‌ای به بغداد رفت و بدون خلعت و لقب منصب وزارت یافت (ابن خلکان، همانجا)، اما به علت اختلافی که میان او و ترکان پدید آمد، ناگزیر پس از ۱۰ ماه و ۵ روز وزارت بار دیگر به نزد قرواش در موصل رفت (ابن اثیر، ۳۳۵/۹). طولی نکشید که در کوفه میان علویان و عباسیان نزاعی برخاست که با مداخله خلیفه عباسی و با عزل نقیب آن شهر که داماد ابن مغربی بود، پایان گرفت. خلیفه از قرواش خواست که ابن مغربی را دور کند. ابن مغربی به دیار بکر نزد ابونصر احمد بن مروان امیر کرد آن دیار رفت و وزارت او را عهده‌دار شد و تا هنگام مرگ در خدمت او ماند (همو، ۳۳۶/۹؛ یاقوت، ۸۲/۹؛ نیز نک: پاسورث، ۹۱-۹۲). تاریخ مرگ او را بعضی به اشتباه ۴۲۸ ق نوشته (ابن ازرق، ۱۳۸؛ ابن شداد، ۱۱۳/۳) و علت آن را مسموم کردن وی ذکر کرده‌اند (ابن بسم، ۴۷۹/۲-۴۷۹/۱). داوودی، ۱۵۷/۱).

گفته‌اند چون او مرگ خود را نزدیک دید، سفارش کرد جنازه‌اش را در آستانه حضرت علی (ع) دفن کنند. تدبیر او برای حمل بی مانع و محترمانه تابوتش در این راه طولانی حاکی از تبحر او در تمهیدات وزیرانه است (نک: ابن ازرق، ۱۳۹-۱۴۰؛ ابن اثیر، ۳۶۲/۹).

از فرزندان ابن مغربی، نام ابویحیی عبدالحمید در مآخذ یاد شده (ابن خلکان، ۱۷۴/۲)، که از پدرش روایت کرده است (ذهبی، ۳۹۴/۱۷). کتابخانه وقفی ابن مغربی در میافارقین در سده ۷ ق/ ۱۳ م با نام «خزانة المغربی» معروف بوده است (ابن شداد، ۱۱۳/۳). از استادان ابن مغربی تنها نام چندتن یاد شده که از آنان روایت

این بسم آورده است (۴/۲) ۴۷۹ - ۵۰۷؛ نیز نک: عباس، ۱۶۵ و بعد).  
 ب - خطی: ۱. رسالة فی السياسة (همو، ۲۰۲ - ۲۱۴)؛ ۲. اختصار اصلاح المنطق فی اللغة (داوودی، همانجا)، که این مغربی آن را پیش از ۱۷ سالگی تألیف کرد و با حفظ عبارات و موارد سودمند، در تلخیص آن به نهایت کوشید و در ترتیب بابهای آن هر جا که لازم بود، تغییر داد (این خلکان، ۱۷۳/۲). حاجی خلیفه این اثر را تهذیب اصلاح المنطق ابوحنیفه دینوری انگاشته است (۱۰۸/۱). مؤلف اعیان الشیعة این اختصار را غیر از تهذیب یاد شده و مربوط به اصلاح المنطق ابن سکیت دانسته است (امین، همانجا). نسخه‌هایی از این اثر با نام مختصر اصلاح المنطق یا المنخل در اسکوریال (ESC<sup>2</sup> I/249, 414) 415 و دارالکتب (سید، ۳۷۷/۱) موجود است؛ ۳. اختیار یا مختصر الاغانی ابوالفرج اصفهانی (حاجی خلیفه، ۱۲۹/۱)، که نسخه‌هایی از آن در کتابخانه ملی پاریس وجود دارد (وایدا، 250)؛ ۴. سیرة النبی، که گزیده‌ای از اثر ابن هشام و نسخه‌ای از آن در بریل هست (GAL I/434)؛ ۵. السياسة، نوشته‌ای کوتاه در حدود ۶ برگ و نسخه آن در مصر است (خدیری، ۲/۲) ۵۶۵؛ این اثر احتمالاً همان است که پیش از این با عنوان رسالة فی السياسة از آن یاد شد.

ج - آثار یالت نشده: ۱. اخبار بنی حمدان و اشعار هم (داوودی، همانجا)؛ ۲. اختصار غریب المصنف (نجاشی، ۱۹۱/۱)؛ ۳. اختیار شعر ابی تمام (همو، ۱۹۲/۱)؛ ۴. اختیار شعر البحرری (همانجا)؛ ۵. اختیار شعر المتنبی والطنین علیه (همانجا)؛ ۶. اللاحاق بالاشتقاق (همو، ۱۹۱/۱)؛ ۷. املاءات، که شماری از آنها در تفسیر و تأویل قرآن بوده است (داوودی، همانجا)؛ ۸. خصائص علم القرآن (نجاشی، همانجا)؛ ۹. دیوان شعر (ابن حجر، همانجا). حاجی خلیفه این دیوان را مشتمل بر ۱۵۰۰ بیت گفته است (۸۱۴/۱)، که در آنجا مغربی به معزی تصحیف شده است؛ ۱۰. رسالة فی القاضی والحاکم (نجاشی، همانجا)؛ ۱۱. الشاهد والغائب، اثری اصیل در فرهنگ تاریخی زبان عربی، با توضیح در مورد ریشه و صورتهای متداول قدیم و جدید آن (داوودی، همانجا)؛ ۱۲. العماد، در نجوم (حاجی خلیفه، ۱۴۴۱/۲)؛ ۱۳. فضائل القبائل (داوودی، همانجا)؛ ۱۴. المأثور من ملح الخدر (حاجی خلیفه، ۱۵۷۳/۲)؛ برای نمونه‌هایی از این اثر، نک: عباس، ۲۲۷ - ۲۳۳.

این مغربی ظاهراً رساله‌ای داشته که در آن مشایخ و آثار خود را شناسانده بوده است (ابن حجر، همانجا).  
 نمونه‌هایی از اشعار او در بعضی از مآخذ یاد شده است (مثلاً نک: این بسم، ۴/۲) ۵۰۷ - ۵۱۴؛ نیز عباس، ۱۰۹ - ۱۶۲).

مآخذ: ابن ابی الحدید، هیالة بن محمد، نرح نهج البلاغة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۴؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن زرق فارقی، احمد بن یوسف، تاریخ الفارقی، به کوشش بدوی عبداللطیف عوض، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۵۹ م؛ ابن بسم، علی، الذخيرة فی محاسن اهل الجزيرة، به کوشش احسان عباس، تونس، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، لسان المیزان، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن

کرده است: جعفر بن جزایه وزیر (ذهبی، همانجا)، حافظ ابودر، محمد بن حسین تنوخی، احمد بن ابراهیم بن فراس (ابن حجر، ۳۰۱/۱). افزون بر پسرش عبدالحمید، ابوالحسن بن طیب فارقی را نیز از جمله روایت کنندگان از او دانسته‌اند (همانجا).

شخصیت ابن مغربی در دو زمینه مهم سیاسی و ادبی جلوه داشته است. ظاهراً وی بلندپرواز و در اندیشه برپا داشتن بارگاهی شاهانه برای دودمان خود بوده است (ابن قارح، ۵۷). احتمالاً این همان روحیه‌ای است که در هنگام وزارت رفتار او را آمیخته با نخوت و تکبر می‌نمایانده است (ابن نصر، همانجا). در رویارویی با اهل علم می‌کوشیده تا نادانی آنان را افشا کند (ابن اثیر، ۳۳۲/۹) و در هنگام وزارت، سلطان را به مضارده اموال بزرگان ترغیب می‌کرده است (ابن هلال، ۳۳۲ - ۳۳۳). بعضی از نویسندگان او را بد بطن و حيله‌گر و حسود وصف کرده‌اند (ابن اثیر، همانجا؛ ابن دمیاطی، ۱۱۱). با اینهمه، وزارت‌های متعدد و مکرر او حاکی از احراز شایستگی لازم برای این منصب است. به روایتی، بنی مروان (حکام دیار بکر) به داشتن وزیری مثل او مباحثات می‌کردند (ابن زرق، ۱۸۲).

شخصیت ادبی او در نظم و نثر هر دو نمایان بود و از این رو عنوان ذوالجلالتین داشت (باخرزی، ۱۱۶/۱). او را صاحب دانش بسیار، ادب، بلاغت، هوشیاری، هنر نویسندگی، شاعر، منجم و فیلسوف توصیف کرده‌اند (ابن قلاتسی، ۶۴؛ تنوخی، ۵۷). در شعر و نثر از شیوه ابن معتر پیروی می‌کرد (تعالی، ۲۵/۱). بدیهه‌گو بود و خط نیکو می‌نوشت (یاقوت، ۸۰/۹). با ادیب نامدار معاصرش ابوالعلاء معری مکاتبه داشت و مورد تحسین او بود (باخرزی، ۱۱۵/۱؛ صفدی، ۴۴۴/۱۲). قصیده‌ای در سوک شریف رضی سروده (باخرزی، ۱۱۹/۱) و مخدوم خود نصرالدوله مروانی را مدح کرده است (ابن زرق، ۱۴۳ - ۱۴۴). به او نسبت تعصب و غلو در تشیع داده‌اند (ابن ابی الحدید، ۱۴/۶).

آثار: ابن مغربی با تبحر در فنون علمی متعدد (داوودی، ۱۵۶/۱)، آثار بسیاری پدید آورده است. نوشته‌های معروف و منسوب او عمدتاً در زمینه لغت و ادب و تاریخ به شرح زیر است:

الف - جایی: ۱. ادب الخواص فی المختار من بلاغات قبائل العرب و اخبارها و انسابها و ایتامها، که ابن حجر آن را با الایناس در یک جا ضبط کرده است (همانجا). توهّم یکی بودن آن دو اثر برای بعضی متأخران نیز حاصل شده است (امین، ۱۱۴/۶). این اثر ادبی - تاریخی به کوشش حمدالجاسر در ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م در ریاض برای بار دوم چاپ شده است؛ ۲. الایناس، که با وجود کمی حجم گواه دانش فراوان مؤلف است (داوودی، همانجا). این اثر با عنوان الایناس فی علم الانساب به کوشش حمدالجاسر در ریاض (۱۴۰۰ ق) به چاپ رسیده است؛ ۳. رساله، که در واقع پاسخ به سؤالاتی است در زمینه ادب و لغت و به گفته ابن حجر (همانجا) دلیلی است بر تبحر او در علوم. قسمتی از این رساله و نمونه‌هایی از دیگر نامه‌های ابن مغربی را

دمیاطی، احمد بن ابیک، المستفاد من ذیل تاریخ بغداد، به کوشش قیصر ابو فرح، بیروت، ۱۹۷۱ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، عیون التواریخ، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ ابن شداد، محمد بن علی، الاغلاق الخطیة، به کوشش یحیی عبارة، دمشق، ۱۹۷۸ م؛ ابن صیرفی، علی بن شعیب، الاشارة الى من نال الوزارة، به کوشش عبدالله مخلص، بغداد، مکتبة المثنی؛ ابن ظافر، علی، اخبار الدول المنتطعة، به کوشش اندریه فریه، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ ابن عذیم، عمر بن احمد، زبدة الحلب من تاریخ حلب، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۱ م؛ ابن قارح، علی، «رساله ابن القارح»، همراه رساله الففران (نک: ۱۹۷۲ م؛ ابن علاء مری؛ ابن قلاسی، حمزة بن اسد، ذیل تاریخ دمشق، بیروت، ۱۹۰۸ م؛ ابن نصر الکاتب، علی بن محمد، «کتاب المناوضة»، شذرات من کتب مفقودة فی التاریخ، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۸ م؛ ابن هلال، محمد، «کتاب الربیع»، شذرات (نک: ۱۹۷۲ م؛ ابن نصر؛ ابوالعلاء مری، رساله الففران، به کوشش عائشه عبدالرحمن بنت الشاطی، قاهره، ۱۹۶۹ م؛ امین، محسن، اعیان الشیعة، به کوشش حسن اسین، بیروت، ۱۴۰۵ ق، باخرزی، علی بن حسن، دیمه القصر وعصره اهل العصر، به کوشش محمد التونجی، ۱۳۹۱ ق، باسورت، ادموند، سلسله‌های اسلامی، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۹۹ ق؛ تنوخ، محمد بن علی، «تاریخ العظیمی»، شذرات (نک: ۱۹۷۲ م؛ ابن نصر؛ نعالی، عبدالملک بن محمد، تمة التیمة، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۳ ق؛ حاجی خلیفه، کشف خدیویه، فهرست: داوودی، محمد بن علی، طبقات المفسرین، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقوسی، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ رودراوری، محمد بن حسین، ذیل کتاب تجارب الامم، به کوشش آمدوز، قاهره، ۱۳۳۴ ق؛ سید، خطی؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الرافی بالوفیات، به کوشش رمضان عبدالنواب، بیروت، ۱۳۹۹ ق؛ عباس، احسان، الوزير المشرقی...، عثمان، ۱۹۸۸ م؛ قاسی، محمد بن احمد، العقد الثمین فی تاریخ البلد الامین، به کوشش فؤاد سید، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ فروخ، عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۹۸۱ م؛ مقریزی، احمد بن علی، الخطوط، بولاق، ۱۸۵۲ م؛ نجاشی، احمد بن علی، رجال، به کوشش محمد جواد نائینی، بیروت، ۱۴۰۸ ق؛ یاقوت، ادیب؛ نیز؛ ESC<sup>2</sup>; GAL; Vajda, G., Index général des manuscrits arabes musulmans de la Bibliothèque nationale, Paris, 1953.

ابوالقاسم نائینی، ملقب به سلطان الحکماء (۱۲۴۵-۱۳۲۲ ق/ ۱۸۲۹-۱۹۰۴ م)، فرزند میرزا محمد جعفر، طبیب و مدرس مدرسه دارالفنون، نسب وی - چنانکه نوشته‌اند - از طرف پدر به سلطان محمد خداپنده (۶۸۰-۷۱۶ ق/ ۱۲۸۱-۱۳۱۶ م) اولین پادشاه شیعی مغول و از سوی مادر به مجلسی می‌رسد (سلطانی، ۲۵؛ معلم، ۱۲۴۲/۴، ۱۲۴۸).

وی در نائین زاده شد. در همان سالهای نخست زندگی پدر و مادر خود را از دست داد. در ۷ سالگی به اصفهان رفت و در مدرسه نیم‌آورد، مقدمات عربی را نزد آخوند ملا محمد حسن نائینی فرا گرفت و در ۱۲۶۰ ق برای آموختن علوم رسمی به یزد رفت و نزد استادانی چون میرزا زین العابدین، آقا محمد حکیمی و حاجی میرزا عبدالوهاب یزدی در رشته‌های حکمت طبیعی و الهی، منطق، هیأت، طب، معانی بیان، فقه و تفسیر به تحصیل پرداخت (بامداد، ۵۸/۱؛ سلطانی، ۲۵-۲۶). در ۲۵ سالگی به تهران رفت و در مدرسه صدر به تدریس پرداخت. برخی پزشکان نامی آن روزگار مانند سید احمد نصر الاطباء شاگرد وی بوده‌اند (نجم‌آبادی، ۲۳۶؛ سلطانی، ۲۶). ابوالقاسم در ۱۲۸۰ ق حکیم‌باشی وزارت خارجه شد و در ۱۲۹۴ ق وظیفه تدریس طب ایرانی را در دارالفنون برعهده گرفت و به عضویت شورای

مرکزی این مدرسه در آمد (اعتماد السلطنه، تاریخ، ۲۱۲۹/۳-۲۱۳۰، «المآثر»، ۲۵۳، ۴۰۳-۴۰۴).

ابوالقاسم به زودی به مهارت در تشخیص و درمان بیماریها و متانت و عفت رفتار شهرت یافت و در نتیجه مورد توجه ناصرالدین شاه قرار گرفت و پزشک مخصوص دربار و اندرونی شاه شد و لقب سلطان الحکماء یافت و به ریاست پزشکان دربار رسید (بلاغی، ۴۱؛ بامداد، همانجا). تخصص وی در طب قدیم بود، گرچه گاه نیز از روشهای جدید پزشکان اروپایی استفاده می‌کرد (ابوالقاسم، گ ۳۶ ب - ۳۸ ب). در ۱۳۰۲ ق ناصرالدین شاه، ژرف دیکسون پزشک فرانسوی و حکیم الملک را از ادامه درمان امین اقدس باز داشت و این کار را برعهده ابوالقاسم نائینی و شیرزا محمد حسین کحال عراقی نهاد (اعتماد السلطنه، روزنامه، ۴۱۲). بیشتر مورخان معاصر وی، بر استادی او در پزشکی نظری و عملی تأکید کرده‌اند (همان، ۱۱۱۶، همو، «المآثر»، ۲۵۲؛ مستوفی، ۴۷۰/۱). محمد قزوینی که در این باره تجربه شخصی نیز داشته، از او با ستایش بسیار یاد کرده است (ص ۳۰). با اینهمه ابوالقاسم چند ماهی پیش از مرگ خود، از درمان ذات‌الریه میرزا زین العابدین امام جمعه ناتوان ماند. میرزا عبدالکریم معتمد الاطباء نظر داد که نائینی، با خون گرفتن از این مرد ۶۱ ساله، او را به کام مرگ فرستاده است (معیر الممالک، ۲۵۱-۲۵۲). در ۱۳۱۰ ق بیماری وبا در تهران و پیرامون آن شیوع یافت و بسیاری بر اثر ابتلا به آن جان سپردند. در این هنگام، ابوالقاسم نائینی و چند تن از دیگر پزشکان مشهور آن روزگار برای آگاهی یافتن از نوع و شیوه درمان آن که به سخن اعتماد السلطنه در ایران سابقه نداشت، در کتب پزشکی عربی و فارسی کهن به جست و جوی پرداختند (روزنامه، ۹۴۸-۹۴۹، ۹۵۱، ۱۰۰۴). ابوالقاسم نائینی در یافتن شیوه درمان وبا توفیقی نیافت و سرانجام خود نیز در قریه کلاک واقع در نزدیکی کرج در اثر ابتلا به همین بیماری درگذشت و در صحن امامزاده همان قریه به خاک سپرده شد (قزوینی، سلطانی، همانجا؛ بامداد، ۵۸-۵۷/۲). آसार: ابوالقاسم نائینی زمانی که در مدرسه صدر مشغول تدریس بود، دو کتاب تألیف کرد: ۱. ناصرالملوک، به زبان فارسی، خان بابا مشار از چاپ سنگی آن خبر داده است (۵۱۲۴/۵) و آقابزرگ تهرانی (۱۶/۲۴)، استوری (II(2)/307) و دیگران نیز سخن وی را تکرار کرده‌اند. ۲. تحفه ناصری، به زبان عربی (سلطانی، همانجا).

اثر دیگر وی رساله در بیان اقسام حیات است که نسخه‌های آن در کتابخانه‌های دانشگاه تهران (مرکزی، ۳۴۱۴/۱۳-۳۴۱۵)، دانشکده پزشکی تهران (ره‌آورد، ۴۱۸، ۴۱۹) و مجلس شورا (شورا، ۴۵/۱۵) نگهداری می‌شود. موضوع این رساله انواع تب و روش درمان آنهاست.

بجز آنچه گفته شد، این آثار نیز بدو منسوب است: ۱. رساله طاعونیه، ۲. رساله وبائیة یا یوسفیه (سلطانی، همانجا).

ماخذ: آقابزرگ، الذریعة؛ ابوالقاسم نائینی، رساله در بیان اقسام حیات، نسخه خطی

سلمی در واپسین سالهای حیات نیز هنگام مسافرت جهت مراسم حج، در هر وادی و شهری در محفل روایت حدیث حاضر می‌شد و به کتابت می‌پرداخت و هیچ‌گاه کاغذ و دوات بر زمین نگذاشت (نک: ابن عساکر، ۲۴۸/۲-۲۴۹). غالب منابع از او با عباراتی چون کثیر الحدیث و عالم به روایت یاد کرده و او را ثقه خوانده‌اند (برای نمونه، نک: سلمی، همانجا؛ خطیب، ۱۷۰/۶؛ ابن جوزی، ۸۹/۷). نصرآبادی پس از ۲۵ سال دوری از زادگاه خود و حضور پیاپی در مجلس راویان و مشایخ بزرگ همچون ابواسحاق اسفراینی (نک: قشیری، ۴۵؛ ابن عساکر، ۲۴۸/۲)، در ۳۴۰ ق به نیشابور بازگشت و جهت ارشاد طالبان و مریدان به وعظ پرداخت (سمعی، ۱۰۶/۱۳؛ ابن عساکر، ۲۴۷/۲) و جمع کثیری چون ابوعلی دقاق، ابو عبدالرحمن سلمی، حاکم نیشابوری و ابوالعلاء واسطی به روایت از او پرداختند (خطیب، ۱۶۹/۶؛ سمعی، ۱۰۵/۱۳؛ ابن جوزی، همانجا؛ هجویری، ۲۰۴؛ قشیری، ۲۹۷).

نصرآبادی در تصوف مرید شبلی بود (نک: هجویری، ۲۰۰؛ نیز نک: ماسینیون، II/216) و نیز در محضر ابراهیم شیبیان حاضر شد و با جمعی از بزرگان صوفیه همچون ابوعلی رودباری، ابو محمد مرتش و ابوبکر طاهر ابهری دیدار کرد و از صحبت آنان بهره گرفت (سلمی، همانجا؛ قشیری، ۴۳۸؛ خطیب، ۱۷۰/۶؛ انصاری، ۴۴۲). سلسله اسناد خرقه ابوالقاسم را از طریق شبلی به جنید، سری و معروف کرخی می‌رسانند (قشیری، ۲۹۷؛ علاءالدوله، ۳۱۴؛ قس: محمد بن منور، ۳۲).

نصرآبادی یکی از مهم‌ترین مروجان افکار حلاج است که در خراسان به نشر عقاید او پرداخت (نک: سلمی، طبقات، ۳۰۸؛ هجویری، ۱۸۹؛ ماسینیون، II/208, 216). تا آنجا که به گفته خطیب بغدادی از جمله کسانی است که به تدوین آراء حلاج هفت گماشت (۱۱۲/۸) و به واسطه ارادت فراوان به او مورد سرزنش قرار می‌گرفت (نک: هجو، ۱۲۷/۸) و شاید عبارت حاکم نیشابوری که می‌گوید «در خفا به وعظ و ذکر می‌پرداخت» (نک: سمعی، ۱۰۵/۱۳-۱۰۶؛ ابن عساکر، همانجا)، تلمیحی بر همین امر باشد. ویژگی بارز تعلیمات وی ایجاد رابطه‌ای عاشقانه با خالق هستی و فنا و بقا در ذات حق است، او اولین بار از کشته شدن به جهت زهد و محبت سخن راند (نک: قشیری، ۱۱۹، ۳۲۹-۳۳۰؛ انصاری، ۵۳؛ نیز نک: ماسینیون، III/229). اساس افکار او بر تطبیق با شریعت و به دلیل آشنایی وسیع با حدیث، بر عمل به سنت نبوی قرار داشت و تصوف را جز عمل بر کتاب و سنت نمی‌دانست (نک: سلمی، همان، ۵۱۵، جم: قشیری، ۴۳۸؛ عزالدین کاشانی، ۴۱۹). منابع به وجود تألیفاتی از او در حدیث و نیز درباره آراء حلاج تصریح کرده‌اند (نک: GAS, I/663) و حاکم می‌گوید، پس از مرگ نصرآبادی کتابهای وی در بغداد فروخته شد و این کتابها از احوال او پرده برداشتند (ابن عساکر، همانجا). اما آنچه امروز از نصرآبادی برجا مانده، مجموعه‌ای از اقوال و عبارات حکمت گونه اوست که ضمن شرح زندگانی وی در کتابهای طبقات پراکنده شده است، هرچند همانند سخنان دیگر متصوفان مفاهیمی چون توکل، رضا و غیره را در بر گرفته است، اما

کتابخانه دانشگاه تهران، شه ۴۴۵۸؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، «المأثر والآثار»، چهل سال تاریخ ایران، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۲، ج ۱؛ هجو، تاریخ منتظم ناصری، به کوشش محمد اسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۶۷، ش؛ هجو، روزنامه خاطرات، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۵، ش؛ بامداد، مهدی، شرح حال رجال ایران، تهران، ۱۳۴۷، ش؛ بلاغی، عبدالحجّت، انساب خاندانهای مردم نائین، تهران، ۱۳۴۹، ش؛ ره‌آورده، حسن، فهرست کتب خطی کتابخانه دانشکده پزشکی، تهران، ۱۳۳۳، ش؛ سلطانی، محمد، «از خادمین معاصر جهان پزشکی ایران، میرزا ابوالقاسم نائینی سلطان الحکماء»، جهان پزشکی، ۱۳۲۹، ش، م ۴، شه ۱۰، شورا، خطی؛ قزوینی، محمد، «وفیات معاصرین»، یادگار، ۱۳۲۵، ش، م ۳، شه ۳، مرکزی، خطی؛ مستوفی، عبدالله، شرح زندگانی من یا تاریخ اجتماعی و اداری قاجاریه، تهران، ۱۳۴۱، ش؛ مشار، خان بابا، فهرست کتابهای چاپی فارسی، تهران، ۱۳۵۵، ش؛ معلم حبیب‌آبادی، محمدعلی، مکارم الآثار، اصفهان، ۱۳۳۷، ش؛ میرالمالک، دوستعلی خان، رجال عصر ناصری، تهران، ۱۳۶۱، ش؛ نجم‌آبادی، محمود، «طب دارالفنون و کتب درسی آن»، امیرکبیر و دارالفنون، به کوشش قدرت الله روشنی زعفرانر، تهران، ۱۳۵۲، ش؛ نیز:

Storey, C.A., *Persian Literature*, London, 1971.

مریم عماری

**ابوالقاسم نصرآبادی**، ابراهیم بن محمد بن محمود (د ۳۶۷ق/ ۹۷۸م)، از مشایخ خراسان، نام جد ابوالقاسم در برخی منابع محمود و احمد نیز یاد شده است (هجویری، ۲۰۰؛ سمعی، ۱۰۵/۱۳).

هرچند تاریخ تولد ابوالقاسم روشن نیست، اما با توجه به زمان خروج وی از نیشابور که در جوانی اتفاق افتاد و مدت مسافرت و هنگام بازگشتش به نیشابور (نک: دنباله مقاله)، می‌توان حدس زد که او در حدود دهه آخر سده ۳ ق متولد شده باشد. ابوالقاسم در نصرآباد از محلات نیشابور به دنیا آمد و همانجا پرورش یافت (ابن عساکر، ۲۴۶/۲؛ خلیفه، ۱۶۱؛ سلمی، طبقات، ۵۱۱). در ابتدا به کار وزاقي (صحافی و نسخه‌برداری از کتب) مشغول بود، اما پس از مدتی به دنبال آشنایی با معارف اسلامی و جهت استماع حدیث، کار خود را کنایز نهاد و نیشابور را ترک گفت (نک: سمعی، ۱۰۶/۱۳؛ ابن عساکر، ۲۴۷/۲). نصرآبادی افزون بر تصوف در تاریخ و حدیث نیز تبحر داشت (سلمی، همانجا؛ قشیری، ۴۳۸) که از این میان در علم حدیث جایگاه ویژه‌ای دارد (نک: ماسینیون، II/215).

ابوالقاسم که به حدیث علاقه و آفری داشت از کودکی به استماع از راویان نیشابوری پرداخت و پس از چندی در طلب حدیث آن شهر را ترک کرد و راهی شهرهای مختلف ایران، عراق، شام و مصر شد (خطیب، ۱۶۹/۶؛ سمعی، ۱۰۵/۱۳-۱۰۶؛ ابن عساکر، همانجا) که در این میان اقامت ۱۵ ساله وی در بغداد (نک: هجو، ۲۴۹/۲) و نیز اقامت در ری که در محضر ابن ابی حاتم رازی به استماع مصنفات او پرداخت (سمعی، همانجا)، تأثیر بیشتری در زندگی نصرآبادی داشت. در بغداد از ابن صاعد، در نیشابور از ابوبکر بن محمد بن خزیمه و ابوالعباس سراج، در خراسان از ابوعمرو سلمی، در قاهره از احمد بن عبدالوارث عسال، در دیماط از ابو محمد زکریای دیماطی و در دمشق از ابن جوصاء و جمع دیگری حدیث شنید (هجو، ۱۰۵/۱۳؛ نیز نک: خطیب، همانجا؛ ذهبی، ۲۶۳/۱۶-۲۶۴؛ نیز ماسینیون، II/215-216).

شدت علاقه او به استماع و کتابت حدیث تا بدان حد بود که به گفته

تمامی این موارد تنها فروعی از کلام اوست و در حقیقت محور اصلی همه آنها عشق و ایجاد رابطه با خالق است که گاه رنگ مذهب ملامتیه خراسان و نوعی شطح گویی نیز به خود می گیرد و به برخی از آنها در متون قدیم استناد شده است (نک: سلمی، همان، ۵۱۲-۵۱۵؛ قشیری، ۴۵، ۱۰۵، ۱۱۶، ج۲؛ روزبهان، مشرب، ۱۱۵، ۳۱۲، ۳۱۴؛ برتلس، ۳۰۶) و حتی برخی از آن سخنان، الهام بخش دیگران گردیده است (نک: مولوی، ۳۷۰/۲؛ فروزانفر، ۲۷۶) و ذکرهایی نیز به او نسبت داده اند (بخاری، ۲۴۸). در میان این سخنان کوتاه تلمیحات تفسیر گونه فراوانی به آیات قرآنی وجود دارد (نک: سلمی، «جوامع»، ۳۵۵، طبقات، همانجا؛ قشیری، ۱۰۵) که بعدها مورد استناد شاگردش سلمی و شاید انگیزه وی در تألیف حقائق التفسیر بوده است (نک: برتلس، ۳۰۶-۳۰۹).

ابوالقاسم نصرآبادی را در تقوی و ورع بسیار ستوده (هجوری، ۲۰۰؛ ابن عساکر، ۲۴۷/۲، ۲۵۰) و او را شیخ وقت خوانده اند (سلمی، طبقات، ۵۱۱؛ قشیری، ۴۳۸) که در شدت شور مثل بوده (نک: روزبهان، شرح، ۲۱۵) و بر سماع میلی وافر داشته است (سهروردی، عبدالقاهر، ۱۴۵؛ عطار، ۲۲۷؛ سهروردی، عمر، ۲۰۰). با وجودی که او را فردی صاحب حالات می نامند (سمعی، ۱۰۵/۱۳)، اما در کتابهای سیره، کراماتی که معمولاً حول مشایخ تصوف دور می زند، جز به ندرت و در حد معمول به وی منتسب نشده است (نک: قشیری، ۲۹۱؛ ابن عساکر، ۲۵۰/۲).

ابوالقاسم در ۳۶۵ق به همراه ابو عبد الرحمن سلمی عازم حج شد و پس از ادای فريضه در مجاورت حرم سکنی گزید (خلیفه، ۱۶۱؛ سمعی، ۱۰۶/۱۳؛ ابن عساکر، ۲۴۸/۲-۲۵۰). او در ابتدای ورود بر خوردی با ابو عثمان مغربی (ه م) داشت، هر چند علت آن و میزان اختلاف میان آن دو مشخص نیست، ولی مفاد لحن روایت گفت و گوی آن دو، خروج نامعلوم ابو عثمان از مکه و در انتهای روایت داستان دفن ابوالقاسم در گوری که ابو عثمان برای خود کنده بود (نک: انصاری، ۴۴۳؛ قس: عطار، ۷۹۴، که به بقیع اشاره دارد)، گواه بر تضاد میان آنان است. ابوالقاسم در مکه درگذشت و همانجا مدفون شد (سمعی، همانجا؛ ابن عساکر، ۲۵۰/۲)، از این رو وجود خانقاه و مزاری منسوب به فردی با نام ابوالقاسم نصرآبادی در حوالی نصرآباد اصفهان که تاریخ آن به سده های بعد بازمی گردد، نباید موجب اشتباه شود (نک: جعفری، ۱۴۰؛ مدرسی، ۱۷۷/۶؛ افشار، ۳۷۹/۱).

ماخذ: ابن جوزی، عبد الرحمن، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ق؛ ابن عساکر، علی، تاریخ الکبیر، به کوشش عبدالقادر افندی بدران، دمشق، ۱۳۳۰ق؛ افشار، ایرج، یادکارهای یزد، تهران، ۱۳۴۸ش؛ انصاری هروی، خواجه عبدالله، طبقات الصوفیه، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ بخاری، باقر، جواهر الالویه، به کوشش غلام سرور، اسلام آباد، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ برتلس، آی.، تصوف و ادبیات تصوف، ترجمه سیروس ایزدی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ جعفری، جعفر، تاریخ یزد، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۳ش؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ق/۱۹۳۱م؛ خلیفه نیشابوری، احمد، ترجمه و تلخیص تاریخ نیشابور حاکم نیشابوری، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ ذبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش

شعیب ارتزوط و اکرم بوشی، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ روزبهان بقلی، شرح شطحیات، به کوشش هانری کرین، تهران، ۱۳۶۰ش/۱۹۸۱م؛ همو، مشرب الارواح، به کوشش نظیف محرم خواجه، استانبول، ۱۹۷۳م؛ سلمی، محمد، «جوامع آداب الصوفیه»، ضمن مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی، ج ۱، به کوشش نصرالله پورجوادی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ همو، طبقات الصوفیه، به کوشش یوهانس پدرسین، لیدن، ۱۹۶۰م؛ سمعی، عبدالحکیم، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ سهروردی، عبدالقاهر، آداب المریدین، ترجمه عمر شیرکان، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ سهروردی، عمر، عوارف المعارف، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ عزالدین کاشانی، محمود، مصباح الهدایه، به کوشش جلال الدین همای، تهران، ۱۳۶۷ش؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، تذکرة الالویه، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ علاءالدوله سمنانی، احمد، مصنفات فارسی، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ فروزانفر، بدیع الزمان، تعلیقات بر فیه مافیه مولوی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ قشیری، عبدالحکیم، الرسالة القشیریة، به کوشش معروف زریق و علی عبدالحمید بلطجی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ محمد بن منور، اسرار التوحید، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ مدرسی، محمدعلی، ریحانة الادب، تهران، ۱۳۶۹ش؛ مولوی، جلال الدین محمد، مثنوی منقوی، به کوشش ر. نیکلسون، تهران، ۱۳۶۳ش؛ هجوری، علی، کشف المحجوب، به کوشش و. آ. زوکوفسکی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ نیز:

GAS; Massignon, L., La Passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj, Paris, 1975.

مریم صادقی

أبو القاسم هارون، ربيب الدين هارون بن علي بن ظفر (د بعد از ۶۲۴ ق / ۱۲۲۷م)، وزیر مشهور ازبک بن محمد بن ایلدگز، آخرین اتابک آذربایجان، درباره زندگانی ابوالقاسم آگاهی زیادی در دست نیست. مهم ترین مأخذ در این باره، به ویژه دوران وزارتش، کتاب سیرت جلال الدین مینکبرنی نوشته نسوی وقایع نگار معاصر وی است. نسوی در این کتاب روایات بسیاری از وی نقل کرده که ظاهراً از خود او شنیده است و بخشی از آن مربوط به وقایع و حوادث زندگی خود ابوالقاسم بوده است و همین نکته به این منبع اعتبار بیشتری می بخشد (نک: ص ۲۴، ۱۴۹).

لقب وی را معین الاسلام (مرزبان، ۷) و معین الدین (ابن فوطی، ۶۹۹) نیز گفته اند (نیز نک: مینوی، ۴۰۸). در برخی منابع دندان (نسوی، ۵) و نیز به این دندان (ابن فوطی، همانجا) هم مشهور است، اما منشأ این شهرت دانسته نیست. با توجه به قرائن و شواهدی، برخی احتمال داده اند که او اصلاً اهل خراسان بوده است (مینوی، ۲۹۷). لقب پدر وی را نیز «ربیب الدین» (ابن فوطی، همانجا)، یا ربیب الدوله و الدین (مینوی، همانجا) ذکر کرده اند که وزیر محمد بن بیشکین از اتابکان آذربایجان بوده است (ابن فوطی، همانجا).

ابوالقاسم هارون اصلاً از جمله کاتبان بوده (همانجا) و نسوی از دیربایی او در مناصب دیوانی یاد کرده است (ص ۲۴). از میان منابع، تنها ابن فوطی (همانجا) به نقل از تاریخ نصره الدین بیشکین، وی را وزیر نصرت الدین ابوبکر بیشکین، چهارمین اتابک آذربایجان دانسته است. وی مدتی وزارت ازبک بن محمد بن ایلدگز (حک ۶۰۷-۶۲۲ ق / ۱۲۱۰-۱۲۲۵م)، جانشین ابوبکر را نیز برعهده داشت و در این دوران شهرت و اعتبار بسیاری به دست آورد. از مدت وزارت او و

سعدالدین که از ملازمان و ندیمان ابوالقاسم به شمار می‌رفت، این کتاب را به نام او نگاشت و در مقدمه و ذیل آن به سبب مساعدت و حمایت‌های همه جانبه وزیر، وی را مورد تمجید و ستایش بسیار قرار داد و نیز در قصیده‌ای او را مدح گفت (نک: ص ۷-۱۱، ۲۹۷-۳۰۳؛ قزوینی، «ید - یه»، ابوالقاسم پس از کناره‌گیری از وزارت، خانه خود را در تبریز به مدرسه تبدیل کرد و کتابخانه بزرگی نیز در جامع آن دیار ساخت که در آن زمان از شهرت و اعتبار خاصی برخوردار بود. کتابهای بسیاری به کوشش او در رشته‌های مختلف چون طب، تفسیر، تاریخ و ادبیات در آنجا گرد آمد و وی ۱۰ نفر کاتب را به استنساخ این کتب گماشت (نسوی، ۲۴؛ مرزبان، ۲۹۷-۳۰۰).

در کتابخانه ملی پاریس، نسخه‌ای منحصر به فرد از ترجمه تفسیر کبیر محمد بن جریر طبری وجود دارد که همانگونه که در برگ آخر آن آمده، متعلق به کتابخانه ابوالقاسم هارون بوده است (قزوینی، «یه - یو»). علاوه بر سعدالدین و راوینی، رکن الدین دعوبدار قمی از معروف‌ترین ستایشگران ابوالقاسم بود که وی را در چندین قصیده به عربی و فارسی ستوده است (ص ۵۵-۵۷، ۱۳۷-۱۴۶، جم). ابن فوطی (همانجا) نیز تنها یک بیت از قصیده‌ای که قاضی افضل الدین در مدح وزیر سروده، نقل کرده است.

مأخذ: ابن فوطی، عبدالرزاق بن احمد، تلخیص مجمع الآداب، به کوشش حافظ محمد عبدالقدوس قاسی، لاهور، ۱۳۵۸ ق / ۱۹۳۹ م؛ دعوبدار قمی، رکن الدین، دیوان، به کوشش علی محدث، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ قزوینی، محمد بن عبدالوهاب، مقدمه و تحشیه بر مرزبان نامه (نک: هم، مرزبان)؛ مرزبان بن رستم، مرزبان نامه، ترجمه و اصلاح سعدالدین و راوینی، به کوشش محمد بن عبدالوهاب قزوینی، لیدن، ۱۳۲۷ ق / ۱۹۰۹ م؛ مینوی، مجتبی، مقدمه و حاشیه و تعلیقات بر سیرت جلال الدین مینکبری (نک: هم، نسوی)؛ نسوی، محمد بن احمد، سیرت جلال الدین مینکبری، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۶۵ ش.

ابوقیسیس، کوهی مقدس واقع در حد شرقی حرم شریف (مسجدالحرام) مقابل رکن حجرالاسود (ابن جبیر، ۸۵). در مورد نام این کوه نظرهای متفاوتی اظهار شده است. بعضی نام ابوقیسیس را به صورتی مصغر مأخوذ از قیس القار دانسته‌اند، زیرا گفته‌اند که دو چوب آتش‌زنه (مَرخ) از آسمان بر این کوه فرود آمد، آدم (ع) آنها را برگرفت، چنانکه از برخورد آن دو آتش پدیدار گشت (یاقوت، ۱۰۷/۱ - ۱۰۲). برخی نیز نام این کوه را به مردی با نام قیسیس بن شالغ (یا شامخ) نسبت داده‌اند. گفته شده که این مرد از قبیله جرهم بوده است (سهیلی، ۱۱۷/۵؛ یاقوت، ۱۰۲/۱). وی گویا میان مردی به نام عمرو ابن مضاض و دختر عمش سخن چینی کرد و از بیم کشته شدن به کوه مزبور پناه برد و دیگر از او خبر و اثری نماند (همانجا). برخی کوه ابوقیسیس را مقتبس از نام مردی آهنگر به همین نام از مدحج نوشته‌اند (همانجا؛ فیروزآبادی، ۲۳۸/۲). جاحظ ابوقیسیس را نام دیگر ابوقابوس، ملک عرب دانسته است (۳۳۶/۱). ابو عبید بکری معتقد است که ابوقیسیس کوهی است در مکه که بدان ابوقابوس نیز گفته‌اند و ابوقابوس کنیه شخص است. وی بیتی نیز از کُمیت در تأیید اطلاق نام

تاریخ آن اطلاعی در دست نیست.

به گفته نسوی (ص ۲۲-۲۷) در ۶۱۴ ق / ۱۲۱۷ م هنگامی که سلطان محمد خوارزمشاه (۵۹۶-۶۱۶ ق / ۱۲۰۰-۱۲۱۹ م) روی به تصرف بلاد ترک نهاده بود، مظفرالدین ازبک بن محمد از اتابکان آذربایجان (ه م) و سعد بن زنگی از اتابکان فارس (ه م) از فرصت سود جستند و کوشیدند بر عراق عجم تسلط یابند. سلطان محمد خوارزمشاه به مقابله آمد و اتابک سعد اسیر شد. ازبک بن محمد که به اصفهان آمده بود، گریخت و به سوی همدان عقب نشست و چون دانست که سلطان در همدان منتظر اوست، سراسیمه شد؛ ولی توصیه وزیرش ابوالقاسم هارون را مبنی بر پناه گرفتن در قلعه فرزین نپذیرفت و قسمت اعظم سپاه را روانه تبریز کرد و خود با شماری، از بیراهه عازم آذربایجان شد و ابوالقاسم وزیر را برای عذرخواهی نزد سلطان محمد فرستاد.

ابوالقاسم و نصرت‌الدین سردار سپاه ازبک که به تبریز می‌رفتند، در راه به چنگ امیر دجکک سلاحدار، صاحب اقطاع «کبود جامه»، از اتباع سلطان محمد افتادند و او آنان را نزد سلطان محمد فرستاد. ابوالقاسم نتوانست ادعای خود را مبنی بر اینکه از سوی ازبک بن محمد قصد عذرخواهی داشته، اثبات کند. وی و نصرت‌الدین را در مدت اسارت، برای تحقیر هر روز به میدان چوگان می‌آوردند و آنان برای می‌ایستادند و سلطان خود به بازی مشغول می‌شد. پس از مدتی ازبک بن محمد به اطاعت از سلطان محمد گردن نهاد و ابوالقاسم از اسارت رهایی یافت و به تبریز بازگشت و در شغل پیشین خود به کار پرداخت. دعوبدار قمی (ص ۱۳۷-۱۳۹) شاعر شیعی درباره ازبک بن محمد در هنگام آزادی او از اسارت، قصیده‌ای در مدح او سرود.

پس از استیلاي سلطان جلال الدین مینکبری بر آذربایجان در ۶۲۲ ق / ۱۲۲۵ م، ابوالقاسم از وزارت کناره گرفت و در تبریز گوشه عزلت‌گزید و به عبادت مشغول شد (نسوی، ۲۴؛ قزوینی، «یه»). با اینهمه، وی چندان نزد مردم محبوب و معتبر بود که در ۶۲۴ ق هنگامی که شرف الملک، وزیر جلال الدین خوارزمشاه، برای تعقیب حاجب علی، مدعی تصرف آذربایجان، به تبریز آمده بود، مردم از بیم حاجب علی، ابوالقاسم را به شفاعت نزد شرف الملک فرستادند؛ تا ایشان را در برابر حملات حاجب علی حمایت کند و شهر را ترک نکند (نسوی، ۱۸۰، ۱۸۴-۱۸۵).

درباره زندگانی ابوالقاسم، پس از این تاریخ هیچ اطلاعی در دست نیست. ابن فوطی (همانجا) تاریخ وفات وی را در ۶۲۰ ق / ۱۲۲۳ م ذکر کرده که درست نمی‌نماید. به گفته نسوی، ابوالقاسم تا ۶۲۴ ق حیات داشته و قطعاً درگذشت او پس از این تاریخ بوده است (نک: قزوینی، همانجا).

ابوالقاسم هارون به عنوان وزیری فاضل و هنر پرور شهرت بسزایی یافت. برجسته ترین کار وی، تشویق سعدالدین و راوینی به اتمام ترجمه و اصلاح مرزبان نامه، تألیف مرزبان بن رستم بود.

ابوقابوس بر ابوقبیس آورده است (۱۰۴/۳)؛ نیز نک: ابن عبدالمنعم، (۴۵۲). در دوران جاهلیت این کوه را «امین» می‌نامیدند (یاقوت، ابن جبیر، همانجاها). سبب این نامگذاری به روایتی آن بوده است که گویا حجر الاسود نخست از سوی آدم (ع) (ابن سعد، ۳۵/۱؛ قس: یعقوبی، تاریخ، ۶/۱) و سپس در عصر نوح (ع) در کوه ابوقبیس به امانت نهاده شد (ازرقی، ۶۵/۱). ابوقبیس را آخشَب نیز نامیده‌اند، زیرا ابوقبیس و کوه مقابل آن قُعیقان را الاخشبین می‌نامیدند (یاقوت، ۱۰۲/۱).

ابوقبیس کوه بالنسبه معظمی است که خورشید از فراز آن بر مسجدالحرام می‌تابد (یعقوبی، البلدان، ۷۸) و مسجدالحرام در چند صد متری آن قرار دارد. انصاری دمشقی (ص ۲۱۵) بلندترین نقطه ابوقبیس را تا دامنه آن حدود یک میل نوشته است. برخی را عقیده بر این بوده است که ابوقبیس نخستین کوهی است که خداوند آفریده است (ازرقی، ۳۲/۱). گویند هنگامی که آدم (ع) و حوا از بهشت رانده شدند، بر کوه ابوقبیس، نزدیک غاری فرود آمدند که آدم آن را «مغارة الکنز» نامید و از خدا خواست که آن را مقدس بدارد (یعقوبی، تاریخ، ۵/۱ - ۶). در مورد قبر آدم (ع) گرچه اختلاف نظر وجود دارد، ولی گروهی بر آن بوده‌اند که وی در همین غار توسط فرزندش شیت (ع) به خاک سپرده شده است. گویند حوا و شیت نیز در این غار مدفون شدند (طبری، ۱۶۱/۱ - ۱۶۲). بنا بر روایتی اجساد آنان تا هنگام طوفان در غار الکنز قرار داشت، تا آنکه نوح (ع) پیش از طوفان اجساد را بیرون آورد، در تابوت نهاد و با خود به کشتی برد. چون طوفان فرو نشست، دوباره اجساد را به جایگاه نخستین در کوه ابوقبیس بازگرداند (همانجا). به روایتی محل دفن مجدد آنها بیت المقدس بوده است (حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، ۲۲). برخی نیز بر این باورند که آدم (ع) کتابهای خود یا صحایف منزله را در غار الکنز کوه ابوقبیس دفن کرده است (یاقوت، ۷۶۸/۳). گویند ابراهیم و اسماعیل (ع) پایه‌های خانه کعبه را تا جایگاه حجر الاسود برافراشتند، آنگاه حضرت ابراهیم (ع) حجر الاسود را که در کوه ابوقبیس به امانت نهاده شده بود، برگرفت و در جایگاه خود قرار داد (یعقوبی، همان، ۲۷/۱). هنگامی که پیامبر (ص) ۷ ساله بود، در میان قریش قحطی و گرسنگی روی داد. افراد قریش از عبدالطلب خواستند که به دعای باران برخیزد. وی با گروهی از اشراف و بزرگان قریش به کوه ابوقبیس رفت و دست به دعا برداشت (خواندمیر، ۳۰۲/۱).

بنابر روایتی به هنگام شق القمر، نیمی از ماه بر فراز ابوقبیس و نیمی بر بالای قعیقان دیده شد (ابونعیم، ۲۸۰/۱؛ ابن کثیر، ۱۱۷/۲). در ۶۴ ق به هنگام خلافت یزید بن معاویه، چون عبدالله بن زبیر از بیعت با وی سرپیچید، حصین بن نمیر در جنگ با ابن زبیر بر فراز ابوقبیس منجنیقها استوار کرد و بر پناهندگان حرم کعبه قاروره‌های سوزان نفت و سنگ فرو بارید و کعبه را دستخوش حریق ساخت (دینوری، ۲۶۷ - ۲۶۸؛ ازرقی، ۱۹۶/۱؛ خواندمیر، ۱۲۹/۲ - ۱۳۰).

همچنین در خلافت عبدالملک بن مروان، حجاج بن یوسف که در ۷۲ ق از سوی وی به جنگ ابن زبیر رفته بود، از فراز این کوه کعبه را با منجنیق سنگباران کرد (بلاذری، ۳۵۸/۵؛ طبری، ۱۷۴/۶، ۱۸۷؛ ابن اثیر، ۳۵۰/۴).

بر بالای کوه ابوقبیس مسجدی قرار داشته که درباره بانی آن اختلاف آراء بوده است. گروهی آن را مسجد ابراهیم می‌نامیدند و بر آن بودند که به ابراهیم خلیل (ع) تعلق داشته است، اما برخی آن را مسجد ابراهیم قبیسی می‌دانستند (ازرقی، ۲۰۲/۲). ابن جبیر که در ۱۳ ربیع الآخر ۵۷۹ به مکه رسیده (ص ۵۸) و تا پایان مناسک حج در آنجا به سر برده، درباره کوه ابوقبیس و مسجد آن چنین نوشته است: بر فراز کوه ابوقبیس رباطی است که در آن مسجدی است و سطحی مشرف بر مکه که از آنجا می‌توان زیباییهای شهر، حرم و کعبه مقدس را میان حرم مشاهده نمود. وی می‌نویسد که از کوه ابوقبیس بالا رفتیم و به مسجد مبارک رسیدیم که جایگاه پیامبر (ص) به هنگام شق القمر در آن قرار داشت (ص ۸۵).

حمدالله مستوفی محل صفا و راه بازار مکه را جزء منطقه ابوقبیس دانسته است (نزهة القلوب، ۷). یاقوت صفا را جایگاه مرتفعی از کوه ابوقبیس نوشته که میان آن کوه و مسجدالحرام راه و بازار است و کسی که در صفا بایستد، در محاذات حجر الاسود و مشعر قرار می‌گیرد (۳۹۷/۳). به نوشته ابن جبیر (ص ۱۴۱) مسجد زادگاه پیامبر (ص) که قبلاً محل خانه عبدالله بن عبدالطلب بوده، در شرق کعبه و متصل به دامنه کوه ابوقبیس است. در نیمه دوم سده ۶ ق میکث بن عیسی بن قاسم (د ۵۸۹ ق)، یکی از امیران بنی فلیته (هواشم) بر کوه ابوقبیس قلعه‌ای ساخته بود (ابن خلدون، ۱۳۵/۴) که از آن بارویی بر جای مانده است. اولین «زاویه» فرقه سنوسی در حدود ۱۲۵۲ - ۱۲۵۳ ق/۱۸۳۷ م بر ابوقبیس بنا گردید. در ۱۸۸۴ م که اسنوک هورخرونی، مستشرق هلندی، از مکه دیدن کرد، تأسیسات بزرگی مربوط به طریقت نقشبندی گرد کوه ابوقبیس قرار داشت (EI<sup>2</sup>؛ عقیقی، ۶۶۶/۲).

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن جبیر، محمد بن احمد، رحله، بیروت، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۲ م؛ ابن خلدون، عبدالرحمن، تاریخ، به کوشش خلیل شحاده، بیروت، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۷ م؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دار صادر؛ ابن عبدالمنعم حمیری، محمد، الروض المصنوع، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ ابن کثیر، البدایة و النهایة، به کوشش احمد ابو ملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ ابو عبید یحیی، عبدالله بن عبدالعزیز، معجم ما استمع، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ ابونعیم، احمد بن عبدالله، دلائل النبوة، به کوشش محمد رؤاس قلعه جی و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ ازرقی، محمد بن عبدالله، اخبار مکه، به کوشش رشلی صالح مدلس، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ انصاری دمشقی، محمد بن ابی طالب، نخبه الدرر فی عجائب البر و البحر، پترزبورگ، ۱۲۸۱ ق/۱۸۶۵ م؛ بلاذری، احمد بن یحیی، انساب الاشراف، بیت المقدس، ۱۹۳۶ م؛ جاحظ، عمرو بن بحر، الحیوان، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۵ م؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسن نوایی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ هو، نزهة القلوب، به کوشش گ.



این مأموریت را با موفقیت انجام داد (همو، ۳۹۱/۱ - ۳۹۴؛ ابن هشام، ۲۸۷/۳).

ابو قتاده پس از وفات رسول اکرم (ص) در جریان قتل مالک بن نویره در سپاه خالد بن ولید بود و چون تعدی و تجاوز خالد را باور داشت، نزد ابوبکر رفته، سوگند یاد کرد که دیگر زیر پرچم خالد به جنگ و جهاد نخواهد رفت (یعقوبی، ۱۳۱/۲ - ۱۳۲؛ بلاذری، فتوح، ۹۸؛ طبری، ۲۸۰/۳) و این موضع گیری وی در کتب کلامی امامیه چون الشافعی سید مرتضی (۱۶۵/۴) مورد توجه قرار گرفته است. روایت شده که ابو قتاده در فتح ایران به روزگار عمر نقش مهمی داشته است (نک: ذهبی، ۴۵۲/۲). در دوران خلافت حضرت علی (ع) وی در جنگهای جمل و صفین در رکاب آن حضرت بود (ابن حجر، همان، ۱۵۹/۴) و در جریان جمل به هنگام ورود حضرت به بصره در شمار سواران همراه وی بود (مسعودی، ۳۵۹/۲ - ۳۶۰). در جنگ با خوارج نیز ابو قتاده از سران لشکر حضرت بود و فرماندهی افراد پیاده را برعهده داشت (بلاذری، انساب، ۳۷۱/۲؛ دینوری، ۲۱۰؛ خطیب، ۱۵۹/۱ - ۱۶۰). وی چندی نیز در زمان آن حضرت بر ولایت مکه بود (خلیفه، تاریخ، ۲۳۲/۱؛ فاکهی، ۱۶۳).

ابو قتاده جز شخص پیامبر (ص) از معاذ و عمر بن خطاب نیز روایت کرده است و انس بن مالک، سعید بن مسیب، عطاء بن یسار، علی بن رباح، عبدالله بن رباح و عده ای دیگر، از جمله پسرانش ثابت و عبدالله از او روایت کرده اند (ذهبی، ۴۴۹/۲؛ ابن حجر، تهذیب، ۲۰۴/۱۲). احادیث بسیاری از او در کتب حدیث چون صحاح سته (نک: مزی، ۲۴۰/۹ - ۲۷۲) و مسند احمد بن حنبل (۲۹۵/۵ - ۳۱۱) نقل شده است. ابو قتاده در ۷۰ سالگی چشم از جهان فرو بست (واقعی، ۵۴۵/۲).

ماخذ: ابن اثیر، علی بن محمد، اسد الغابة، قاهره، ۱۲۸۰ ق؛ همو، الکامل، ابن حبان، محمد، تاریخ الصحابة، به کوشش بوران شتای، بیروت، ۱۹۸۸ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الاصابة، قاهره، ۱۳۲۸ ق؛ همو، تهذیب التهذیب، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۷ ق؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، لیدن، ۱۹۰۴ - ۱۹۱۸ م؛ ابن کثیر، البداية؛ ابن هشام، عبدالملک، السيرة النبوية، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۵ م؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ ق؛ بلاذری، احمد بن یحیی، انساب الاشراف، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۲ م؛ همو، فتوح البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۶ م؛ حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، المستدرک، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۴ ق؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ خلیفه بن خیاط، تاریخ، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۷ م؛ همو، الطبقات، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۶ م؛ دینوری، احمد بن داوود، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالنعم عامر و جمال الدین شیال، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ سید مرتضی، علی بن حسین، الشافعی، به کوشش عبدالزهر، خطیب، تهران، ۱۴۰۷ ق؛ طبری، تاریخ، فاکهی، محمد بن اسحاق، المنتقى فی اخبار ام القرى، به کوشش ووستنلک، لیدن، ۱۸۵۹ م؛ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، تحفة الاشراف، یعنی، ۱۳۱۷ ق/ ۱۹۷۷ م؛ مسعودی، مروج الذهب، بیروت، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۶ م؛ واقعی، محمد بن عمر، المغازی، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶ م؛ هینتی، علی بن ابی بکر، مجمع الزوائد، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ یعقوبی، احمد بن اسحاق، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۶۰ م.

ابوالحسن دیانت

لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ ق/ ۱۹۱۳ م؛ خواندمیر، غیاث الدین، حبیب السیر، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ دینوری، احمد بن داوود، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالنعم عامر، بغداد، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۵۹ م؛ سهیلی، عبدالرحمن، الروض الانف، به کوشش عبدالرحمن وکیل، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ طبری، تاریخ، عقیقی، نجیب، المستشرقون، قاهره، ۱۹۶۵ م؛ فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، قاموس المحيط، یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد بن اسحاق، تاریخ، بیروت، دار صادر؛ همو، البلدان، نجف، ۱۳۳۷ ق/ ۱۹۱۸ م؛ نیزه، عنایت الله رضا

ابو قتاده، حارث بن ربیع بن رافع انصاری (د ۵۴۴ ق/ ۶۷۴ م)، از بنی سلمه بن سعد، یکی از بزرگان انصار و اصحاب پیامبر (ص)، درباره نام او اختلاف است، برخی آن را نعمان یا عمرو ضبط کرده اند. نسب پدرش را به صورت ربیع بن بلدمة (یا تلدمة) بن خنساس بن سنان بن عبید بن عدی بن غنم بن کعب بن سلمه نیز آورده اند (خلیفه، الطبقات، ۲۲۴/۱؛ ابن حبان، ۶۹). برخی سال درگذشت او را ۳۸ ق (ابن سعد، ۹/۶؛ خطیب، ۱۶۱/۱) و برخی دیگر ۴۰ ق نوشته اند و نیز گفته اند که وی در کوفه وفات یافت و حضرت علی (ع) بر او نماز گزارد (ابن اثیر، الکامل، ۵۰۰/۳). اما قول به وفات او در مدینه مشهورتر است (نک: حاکم، ۴۸۰/۳).

ابو قتاده یکی از سواران رشید لشکر پیامبر (ص) بوده که به «فارس رسول الله» شهرت یافته بود (ابن اثیر، اسد الغابة، ۲۷۴/۵؛ ابن حجر، الاصابة، ۱۵۸/۴). روایت شده که رسول اکرم (ص) در غزوة غابه که ابو قتاده، مسعده را به انتقام خون مُحَرِّز بن نضله به قتل آورد، او را بهترین سواران خود خواند (واقعی، ۷۶۲/۲؛ ابن سعد، ۵۸/۱۱۲). ۶۱؛ طبری، ۶۰۰/۲). ابو قتاده در اغلب غزوات و سرایا شرکت داشته، اما حضور او در جنگ بدر مورد اختلاف است. ابن اثیر ضمن اشاره به این اختلاف نظر، معتقد است که وی در تمام جنگهای پیامبر (ص)، از جمله غزوة بدر، همراه پیامبر اسلام (ص) بوده است (همانجا). طبرانی نیز روایت کرده، در شبی که فردایش جنگ بدر روی داد، ابو قتاده، نگهبان و پاسدار پیامبر اکرم (ص) بوده است (هیشمی، ۳۱۹/۹). بجز جنگ بدر، در اینکه وی در غزوة احد و جنگهای بعد از آن در رکاب حضرت بوده است، اتفاق نظر وجود دارد (نک: ابن کثیر، ۶۸/۸؛ ابن حجر، همانجا)؛ حتی گفته اند چون در جنگ احد از اندوه شدید پیامبر (ص) به سبب رفتار و اعمال دشمنان و مثله کردن شهدای اسلام ناخشنود شده و خواست قریش را ناسزا گوید، حضرت او را از این کار منع کرد و به آرامش و بردباری فرمان داد (واقعی، ۲۹۰/۱ - ۲۹۱).

ابو قتاده در جنگها غالباً از سواران لشکر بوده (نک: همو، ۳۸۴/۱ - ۳۸۵، ۴۰۴ - ۴۰۵، جم) و گاه فرماندهی گروه را عهده دار بوده است (همو، ۷۷۷/۲ - ۷۷۸). در سال ۴ هجرت، از سوی پیامبر (ص) به همراه ۴ سوار دیگر مأمور از میان برداشتن ابورافع سلام بن ابی الحقیق گردید که گروهی از قبیله غطفان و اعراب همجوار را با تعیین پادشاهای بزرگ برای جنگ با آن حضرت تحریک می کرد، و ابو قتاده

**ابوقحافه**، عثمان بن عامر بن عمرو بن کعب، پدر خلیفه اول، ابوبکر. آگاهی درباره ابوقحافه بسیار اندک و ناچیز است و به آنچه در مآخذ آمده نیز، نمی‌توان اعتماد چندانی داشت. چه، به نظر می‌رسد، بیشتر این روایات، در پرتو مقامی است که فرزند وی، ابوبکر، بدان رسیده است.

او از تیره بنی‌ثیم و از قریش بود (کلبی، ۸۰) و گفته‌اند که بنیایی خود را از دست داده بوده است (ابن حبیب، ۲۹۶). به یک روایت در روز فتح مکه، در حالی که فرزندش ابوبکر او را همراهی می‌کرد، نزد پیامبر (ص) اسلام آورد (ابن‌هشام، ۴۸/۴؛ احمد بن حنبل، ۱۶۰/۳؛ بیهقی، ۹۵/۵ - ۹۶)، اما واقدی (۸۲۴/۲) در خبری که طی آن، به صحبت یکی از دختران ابوقحافه با پدرش، در روز فتح مکه و درباره پیامبر (ص) اشاره می‌کند، سخنی از اسلام آوردن او به میان نمی‌آورد. در برخی مآخذ، این خبر را با ماجرای اسلام آوردن ابوقحافه درآمیخته‌اند (نک: ابن‌هشام، همانجا؛ ابن‌اثیر، ۳۷۴/۳ - ۳۷۵؛ نیز نک: احمد بن حنبل، ۳۲۲/۳؛ قس: ۳۲۸/۳؛ ابن‌عبدالبر، ۱۰۳۶/۳).

گفته‌اند که پس از درگذشت ابوبکر زنده بود و از او ارث برد (یعقوبی، ۱۳۸/۲؛ ابن‌قتیبه، ۱۶۸) و در ۱۴ ق در ۹۷ سالگی و در اوایل خلافت عمر درگذشت (خلیفه بن خیاط، ۱۱۶/۱؛ ابن‌سعد، ۱۵۰/۱۱۳)؛ طبری، ۴۲۷/۳؛ ابن‌قتیبه، همانجا؛ ابن‌اثیر، ۳۷۵/۳)، اما از فحوای روایتی چنین برمی‌آید که ابوقحافه دست کم سالیانی پیش از پیامبر (ص) در گذشته باشد (نک: بلاذری، ۱۲۹/۲)؛ از این رو ماجرای که نشان می‌دهد پس از فوت ابوبکر، ابوقحافه او را ستود (نک: همو، ۵۹۰/۱؛ طبری، ۴۲۴/۳)، به افسانه بیشتر می‌ماند.

مآخذ: ابن‌اثیر، علی بن محمد، *اسد الغابة*، قاهره، ۱۲۸۰ ق؛ ابن‌حبیب، محمد، *المحبر*، به کوشش ایزه لیثی اشتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ ق/۱۹۴۲م؛ ابن‌سعد، محمد، *الطبقات الکبیر*، به کوشش ادوارد زاخار و دیگران، لیدن، ۱۳۲۲ ق؛ ابن‌عبدالبر، یوسف، ابن‌عبدالله، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد بجاری، قاهره، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۰م؛ ابن‌قتیبه، عبدالله بن مسلم، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن‌هشام، عبدالملک، *السيرة النبوية*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۷۵ ق/۱۹۵۵م؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ ق؛ بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، ج ۱، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م، ج ۲ (۲)، به کوشش ماکس شلوزنبرگر، بیت المقدس، ۱۹۳۸م؛ بیهقی، احمد بن حسین، *دلائل النبوة*، به کوشش عبدالمعطی قلمچی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵م؛ خلیفه بن خیاط، *التاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۸م؛ طبری، *تاریخ کلبی*، هشام بن محمد، *جمهرة النساب*، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۶م؛ واقدی، محمد بن عمر، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ یعقوبی، احمد بن اسحاق، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ ق/۱۹۶۰م.

**ابوقرّه**، اسقف ملکی مذهب، اهل جدل و از نخستین مسیحیان که به عربی رسالتی تصنیف کردند. نام او ثودوروس بود، اما در میان عرب به ابوقرّه شهرت داشت. وی را تاودوریقی نیز خوانده‌اند (شیخو، حاشیه بر «اقدام»، ۱۰۱۳) و گفته‌اند که از مردم ادسا (الرّها) بود (گیوم، ۲۳۳).

دوران زندگی او دقیقاً معلوم نیست. نقل شده است که در زمان

مأمون عباسی (۱۹۸ - ۲۱۸ ق) زنده بود و در مناظره‌ای که در حضور او ترتیب یافت، شرکت کرده بود. با توجه به شواهد موجود، معلوم می‌شود که بیشتر در سده ۲ ق و شاید هم مدتی از آغاز سده ۳ ق زندگی می‌کرد (شیخو، مقدمه بر «میمرفی صحنه»، ۶۳۳). سالیهای میان ۱۲۲ - ۲۰۵ ق/۷۴۰ - ۸۲۰ م را برای تاریخ دقیق‌تر زندگی وی حدس زده‌اند (برای نمونه، نک: گارده، ۲۰۱، حاشیه؛ گیوم، ۲۳۴). گراف می‌نویسد: یک قسمت از شرح حال ابوقرّه از آثار خود وی و قسمتی دیگر از آثار میخائیل بزرگ (د ۱۱۹۹ م) که با پیش‌داوریهای «نوفیزیتی» در باره ابوقرّه توأم است و قسمت دیگر از ادبیات تاریخی ارمنی به دست می‌آید (II/7).

در باره زبانی که ثودوروس به آن می‌نوشت، اختلاف نظر هست. معلوم نیست که آیا آن زبان یونانی بود یا عربی، ولی به گمان قوی او به عربی و سریانی می‌نوشت و سپس آثارش به یونانی برگردانده شد (شیخو، همان، ۶۳۴)، اما معمول این است که می‌گویند او به عربی، سریانی و یونانی چیز می‌نوشت (گارده، همانجا). گراف (همانجا) معتقد است که ابوقرّه نخستین متکلم مسیحی است که به عربی نوشته است. آثار عربی ثودوروس از کهن‌ترین آثار مسیحیان به این زبان است. او از برجسته‌ترین نویسندگان ملکی مذهب به زبان عربی و از بزرگ‌ترین نویسندگان کهن مسیحی در نگارش آثار جدلی و بحثهای دینی بود (گارده، همانجا؛ شیخو، همان، ۶۳۳، ۶۳۴). او یوحنا دمشقی را استاد خویش و خود را مرید او خوانده است (گارده، همانجا؛ گیوم، ۲۳۳). بی‌شک او از یوحنا متأثر بود و آثار وی در ابوقرّه تأثیر گذاشته است (شیخو، همان، ۶۳۳؛ گیوم، همانجا)، اما با توجه به اینکه زمان مرگ یوحنا دقیقاً روشن نیست، نمی‌توان از ارتباط مستقیم استاد و شاگردی میان آن دو به صراحت سخن گفت.

او را غالباً اسقف حرّان (نزدیک الرّها) خوانده‌اند، ولی شاید حرانی که ابوقرّه اسقفش بود، غیر از این حران باشد و نتوان موقعیت آن را به درستی تعیین کرد (نک: شیخو، حاشیه بر «اقدام»، همانجا). برخی نیز قلمرو اسقفی او را سرزمین وسیعی شامل حران، ماوراء اردن و بین‌النهرین دانسته‌اند (گیوم، ۲۳۴)؛ وی را اسقف «قاره» نیز خوانده‌اند که گویا شهری بوده است در فلسطین، یا شهری در همسایگی حمص و دمشق (شیخو، مقدمه بر «میمرفی صحنه»، همانجا). همزمان با ابوقرّه ملکی، ابوقرّه دیگری نیز زندگی می‌کرده که در حران و نصیبین مقام اسقفی داشت، ولی او اسقف نسطوریان و نام اصلیش مارشمعون و از جایی به نام زیتا بود (شیخو، حاشیه بر «اقدام»، همانجا).

ثودوروس از شخصیت‌های متنفذ کلیسای ملکی در زمان خود بود. ملکیان (ملکانیان یا ملکائیان) به سبب وابستگی به امپراتوری قسطنطنیه به این نام خوانده شدند. اینان کسانی بودند که از شورای

مزبور را به ثودوروس غیر قابل قبول می‌داند، اما قسطنطین پاشا که ویراستار آثار ابو قره است، صحت انتساب را تأیید می‌کند و گیوم نیز برای درستی آن دلیلهایی می‌آورد (ص 238-235). افزون بر این ابو قره می‌بایست مناظرات دیگری نیز داشته باشد و خود بعضی از مباحثاتی را که با مسلمانان داشته و در باره هر موضوع دینی مورد اختلاف می‌توانسته باشد، ثبت کرده است (آرنولد، 84).

محققان غربی همواره در صدد اثبات تأثیر پذیری مسلمانان از مسیحیان هستند. برای نمونه، گیوم در احتجاج خود برای تأیید نفوذ افکار ابو قره در آراء اندیشمندان مسلمان می‌نویسد که جدلیان مسیحی، هم به طور مثبت و هم منفی بر مکاتب اسلام تأثیر گذاشتند (ص 234). ولفسن نیز با اشاره به نقش ابو قره در شکل دادن تفکرات اسلامی می‌گوید که در اوایل سده ۹ م مسیحیانی که در پناه حکومت اسلامی زندگی می‌کردند، به انتقال تعالیم آباء کلیسای یونانی در میان مسلمانان پرداختند و این تا اندازه‌ای به وسیلهٔ آثاری بود که به زبان عربی تصنیف می‌کردند و نخستین ایشان ابو قره بود (ص 52).

در بعضی از نوشته‌های ابو قره موضوعهایی مطرح شده که در عالم اسلامی مورد بحث قدریه و جبریه یا معتزله و اشاعره نیز بوده است (گارد، 37). جارالله ادعا می‌کند که معتزلیان با اطلاع از نوشته‌های ابو قره، به ناچار از روش و افکارش متأثر شده و از وی اقتباس کرده‌اند (ص ۳۱، ۳۲). نیکلسون نیز به نقل از فون کرمر گوید که معتزله تحت تأثیر افکار علمای مسیحی به ویژه یوحنا دمشقی و شاگرد او ابو قره بودند (ص 221-220)، اما این ادعاها — لا اقل در مورد ابو قره — اثبات نشده باقی مانده است.

اینکه به خصوص معتزله را متأثر از یوحنا دمشقی و ابو قره فرض کرده‌اند، به سبب اعتقاد ایشان به تفویض است که در میان مسیحیان شرقی نیز پایه‌ای استوار داشت. پیش از این فرض این بوده است که اعتقاد حقیقی اسلامی جبر است و اینان از آن اصل دور شده (نک: گارد، همانجا) و به آزادی ارادهٔ رایج بین مسیحیان شرقی گراییده‌اند.

در میان متفکران مسلمان کسانی بودند که از نظریات ابو قره آگاهی داشتند و گویا که ابوموسی مردار کتابی نیز بر رد وی نوشته بود (نک: ابن ندیم، ۲۰۷)، اما تأثیر پذیری آنان از او امری است که باید اثبات شود. ابو قره در بحثی که با یک مسلمان داشت، موسی (ع) و عیسی (ع) را بر حق خواند و منکر حقانیت حضرت محمد (ص) شد و رشتهٔ پیامبران را در یوحنا معمدان قطع شده دانست (سahas، 121-120). ابو قره در برخی از آثار خود مسلمانان را «هاجریان» نامیده (آرنولد، همانجا؛ سahas، 120) و در برخی دیگر همان مسلمانان خوانده است (نک: «میر فی وجود»، ۷۷۰).

ابو قره در آثاری که در رد اسلام نوشته، مدعی شده است که پیامبر

خالکدون<sup>۱</sup> (چهارمین شورای جامع مسیحیت در ۴۵۱ م) پیروی کردند، چه پس از شورای خالکدون گروهی از کلیسای قبطی تصمیمات و فتاوی آن را پذیرفتند که ملکیان (و گاهی هم خالکدونیه) نامیده شدند و گروهی با اعتقاد به طبیعت واحد (منوفیزیت) باقی ماندند. از آن پس ملکیان ایزاری بودند در دست امپراتوری بیزانس برای سرکوب کلیساهای دیگر و به ویژه کلیسای قبطی، و این شیوهٔ برخورد با همکیشانی که روشی جدا داشتند، در بین ملکیان سنتی شد، چنانکه ابو قره نیز در پیروی از این سنت با فرقه‌های مختلف مسیحی که روش آنها را بدعت می‌پنداشت، مبارزه می‌کرد (همو، مقدمه بر «میر فی صحة»، همانجا؛ نیز نک: ER, IV/82-83, 85; ERE, IV/118, VII, 174, VIII/901). ملکیان از زمان تشکیل کلیسای ارتودکس بدان وابسته بودند و اتفاقاً تا زمان ثودوروس هر ۷ شورای قابل قبول کلیسای ارتودکس تشکیل شده بود (آخرین آنها نقیه دوم در ۷۸۷ م) و ابو قره در «میر فی صحة الدین المسیحی» کسانی را که فتاوی بعضی از این شوراها را نپذیرفتند، محکوم کرده است.

تلاش ابو قره در «میر فی صحة الدین المسیحی» اولاً برای قبولاندن صحت دین مسیحی به یهود است و ثانیاً برای تخطئه فرقه‌های دیگر مسیحی و تأیید راه ارتودکسی خود. دلیلی که ابو قره بر حقانیت دین موسی (ع) و عیسی (ع) می‌آورد، معجزات و خرق عادات ایشان است (ص ۶۳۷-۶۴۰). البته او تصریح می‌کند بر اینکه عیسی (ع) قوت بیشتری در این امر داشت و به علاوه موسی (ع) و انبیای بنی اسرائیل آمدن وی را اخبار کرده بودند؛ پس شکی باقی نمی‌ماند که باید دین مسیح (ع) را پذیرفت (همانجا). ابو قره در اثر دیگرش «میر فی وجود الخالق و الدین القویم» خود را آزادمنش تر جلوه می‌دهد، اما نکتهٔ جالب توجه در این رساله آن است که وی از بعضی مذاهب و ادیان که به گفتهٔ وی در زمان او موجود بودند، سخن می‌گوید و گزارش کوتاهی از هر یک از آنها به دست می‌دهد (ص ۷۶۶-۷۷۰). به رغم اینکه وی می‌گوید با پیروان این کیشها ملاقات کرده و آراء آنان را شنیده، ظاهراً اطلاعات خود را از بعضی آثار مکتوب که در دسترس داشته، یا از اقوالی که به سمعش رسیده بوده، گرفته است.

ابو قره از همان برهانهایی که بیشتر اهل جدل مسیحی برای پاسخ گفتن به یهودیان و بدعت‌گذاران هم کیش خود استفاده می‌کردند، برای مجاب ساختن مسلمانان سود می‌جست. مسیحیان بر آن بودند که تجسد مسیح (ع) منافی تنزیه خداوند نیست و ابو قره نیز با چنین استدلالهایی می‌کوشید که مسلمانان را به صحت اعتقاد مسیحی قانع کند (نک: گارد، 38). می‌دانیم که از سده ۸ م به بعد مناظراتی بین متفکران اسلامی و مسیحی وجود داشته است (فتواتی<sup>۲</sup>، 353)، از جمله آنها مناظره‌ای است که در مجلس مأمون با حضور عبدشوع جاثلیق نسطوریان، ابو قره ملکی و ابورائطه یعقوبی ترتیب یافته بود (شیخو، حاشیه بر «اقدام»، ۱۰۱۳)، مجادله‌ای که می‌بایست حدود سال ۸۲۰ م صورت گرفته باشد (گیوم، 234). گراف با دلیلهایی، اسناد «مجادله»

1. Chalcedon

2. Anawati

Anawati, G., "Philosophy, Theology and Mysticism", *The Legacy of Islam*, Oxford, 1974; Arnold, T. W., *The Preaching of Islam*, Lahore, 1979; Becker, C. H., *Islamstudien*, Heidelberg, 1967; ER; ERE; Gardet, L. & G. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, 1970; Graf, G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Vatican, 1946; Guillaume, A., "A Debate between Christian and Moslem Doctors", *JRAS*, 1924; Nicholson, R., *A Literary History of the Arabs*, London, 1932; Sahas, D., *John of Damascus on Islam*, Leiden, 1972; Wolfson, H., *The Philosophy of Kalam*, London, 1976.

سعود جلالی مقدم

**ابوقره**، ابو محمد موسی بن طارق جندی سکسکی (د ۲۰۳ ق/ ۸۱۸ م)، محدث، مفری و قاضی یعنی. او در شهر زبید زندگی می کرد و در همانجا درگذشت (جندی، ۴۳: قاضی عیاض، ۱۹۶/۳). ابوقره از بزرگان اصحاب حدیث چون ابن جریر، سفیان ثوری، ابن عیینه و موسی بن عقبه کسب قیض کرد. او همچنین توسط مالک از نزد خود او خواند (مسلم، ۹۲؛ ابن ابی حاتم، ۱۴/۱۴۸؛ ابن حبان، ۱۵۹/۹؛ قاضی عیاض، همانجا). به این ترتیب وی به عنوان محدثی برجسته شناخته شد که در ستایش وی سخنها گفته اند، چنانکه احمد بن حنبل او را ستوده و ابوحاتم رازی بر صدق او صحه گذارده است و رجال شناسانی چون ابن حبان و ابن ابی داوود وی را توثیق کرده اند، همچنین نسایی روایت او را در سنن خود نقل کرده است (ابن ابی حاتم، ابن حبان، همانجا؛ قاضی عیاض، ۱۹۷/۳؛ مزی، ۴۴۵/۱۸).

ابوقره شاگردان بسیاری داشت که از آن میان می توان از احمد بن حنبل و ابن راهویه (ه م) یاد کرد، همچنین به سبب آمد و شد ابوقره بین شهرهای مختلف یمن مانند جند، لحج، عدن، زبید و نیز مکه، روات و اصحاب فراوانی گرد او جمع می آمدند (مسلم، همانجا؛ ابن نقطه، ۲۷۰/۲ - ۲۷۱؛ جعدی، ۶۹). ابوقره را همچون سعید بن منصور، از نخستین صاحبان سنن می توان دانست. سنن وی توسط شاگردش ابو حنیمه محمد بن یوسف از وی روایت شده است. جندی (همانجا) که نسخه ای از آن را در اختیار داشته، ضبط و علم وی در این زمینه را با سند قرارداد کتاب خود او ستوده است. اگر چه سنن ابوقره در نواحی مختلف رواج داشته و مورد توجه بوده، اما گویا بیشتر در اصفهان به آن توجه شده است. چنانکه جمعی از اصفهانیان، آن را از طریق ابوالقاسم دقاق اصفهانی نقل کرده اند و ابن نقطه اشاره بدان دارد که از بسیاری شیوخ خود، این سنن را روایت کرده است (نک: سمعانی، الانساب، ۱۶۰/۷، التحبیر، ۷/۲ - ۸؛ یاقوت، ۹۱۶/۲؛ ابن نقطه، ۲۱۵/۲، ۲۷۰ - ۲۷۲؛ رودانی، ۲۶۲). ضمناً احادیثی از ابوقره به روایت ابو حنیمه در منابع دیده می شود (مفضل جندی، ۱۸؛ جم: سهمی، ۱۳۴؛ برزالی، ۵۵۲/۲).

گفتنی است که ابوقره یکی از راویان نافع - از قراء هفتگانه - بوده است (ابن مجاهد، ۶۴؛ ابن جزری، ۳۱۹/۲). ابوقره را می توان از آن دسته راویان نافع دانست که روایشان کمتر شناخته شده است. در حد اطلاع موجود، این روایت تنها تا حدود یک سده پس از خود وی

اسلام (ص) معجزه نداشته و نیز جواز تعدد زوجات و تساوی مرد و زن در مجازات زنا در قوانین اسلام را بر این دین خرده گرفته است. وی حدیث «افک» را نیز مطرح کرده است و از آن بر ضد قداست پیامبر اسلام (ص) استفاده کرده و ممنوع بودن تصویر ذی حیات در اسلام را نادرست خوانده است (نک: بکر، ۴۳۹ - ۴۳۴). بعید به نظر می رسد که مسلمانان از چنان شخصیتی با چنین آراء و مواضعی تأثیر گرفته، نظریات او را اخذ کرده، همانها را اصول فکری و مکتبی خود قرار داده باشند.

آثار موجود ابوقره به زبان یونانی شامل ۴۳ مقاله کوتاه و بلند است که در جلد ۹۷ از مجموعه «معرفه الآباء یونانی» ویرایش مینی<sup>۱</sup> (۱۸۴۰ - ۱۸۷۵ م)، صفحات ۱۶۱۰ - ۱۴۶۱، با عنوان «رسالات گوناگون بر ضد مبتدعان، یهودیان و هاجریان» درج شده است. مجموعه مزبور در ۱۸۴۵ و ۱۸۶۶ م در پاریس طبع شده است. البته چاپ آثار یونانی او به زمانی دور در گذشته مربوط است، چنانکه می دانیم برخی از این آثار توسط یسوعیان در اینگولشتات<sup>۲</sup> (۱۶۰۶ م) به چاپ رسیده است (گیوم، ۲۳۴). ۱۰ رساله کوتاه او را به زبان عربی، خوری قسطنطین پاشا در ۱۹۰۵ م چاپ کرده، و او خود پیش از آن، یعنی در ۱۹۰۳ م یکی از آنها «میر فی صفة الدین المسیحی» را در المشرق (س ۶، ش ۱۴) منتشر کرده بود. این مجموعه چاپی از روی نسخه خطی مورخ ۱۷۳۵ م نقل شده است که همان نیز منقول از نسخه خطی کهن تر (مربوط به ۱۰۵۱ م) بود. از جمله رسالات عربی ابوقره که در مجموعه قسطنطین پاشا نیامده، «میر فی وجود الخالق والدین القویم» است که در ۱۹۱۲ م در مجله المشرق (س ۱۵، ش ۱۰)، از روی نسخه ای خطی و ظاهراً متعلق به سده ۱۸ م، طبع شد (نک: شیخو، مقدمه بر «میر فی وجود»، ۷۵۷). سرانجام «القول فی تأیید الله الکلمه و هو لاریع خصال» از آثار عربی ابوقره است که نسخه مخطوط آن از قدیم ترین نسخه موجود عربی مربوط به مسیحیان است که ظاهراً در ۲۶۴ ق/ ۸۷۷ م کتابت شده بود و به کوشش لوئیس معلوف در مجله المشرق (۱۹۰۳ م، س ۶، ش ۲۲) چاپ شد.

گراف در «تاریخ ادبیات مسیحی عربی» پس از اینکه ۱۲ رساله و کتاب عربی را با نامهای مشخص آنها از آثار مسلم ابوقره می شمارد، به آثار عربی دیگری نیز اشاره می کند که به وی نسبت داده شده، ولی هنوز تحقیق کافی درباره آنها نشده است. وی قسمتی دیگر از نوشته های عربی منسوب به ابوقره را با عنوان «نوشته های مورد تردید» نام می برد و انتساب آنها را به ابوقره نقد می کند (II/1-26).

ماخذ: ابن ندیم، الفهرست؛ ابوقره، تئودوروس؛ «میر فی صفة الدین المسیحی» به کوشش خوری قسطنطین پاشا، المشرق، ۱۹۰۳ م، س ۶، ش ۱۴؛ هم، «میر فی وجود الخالق و الدین القویم» به کوشش لوئیس شیخو، المشرق، ۱۹۱۲ م، س ۱۵، ش ۱۰؛ جار الله، زهدی حسن، المعتزله، قاهره، ۱۳۶۶ ق/ ۱۹۴۷ م؛ شیخو، لوئیس، مقدمه بر «میر فی وجود» (نک: هم، ابوقره)؛ هم، مقدمه بر «میر فی صفة» (نک: هم، ابوقره)؛ هم، حاشیه بر «اقدام المخطوطات النصرانیة العربیة» لوئیس معلوف، المشرق، ۱۹۰۳ م، س ۶، ش ۲۲؛ نیز:

بلاذری، ۱۲۷/۵). جد وی، عقیبة بن ابی معیط از مخالفان سرسخت پیامبر اکرم (ص) بود که در غزوة بدر اسیر شد و به روایتی به دست رسول اکرم (ص) به قتل رسید (ابوالفرج، ۱۸/۱، نیز نک: ۲۰/۱، رفتار توهین آمیز وی با رسول اکرم (ص) در مکه). مادرش، ربیع دختر ذوالخمار از قبیله بنی اسدین خزیمه بود (زبیری، همانجا). پدرش ولید، از جانب مادر، با عثمان بن عفان برادر بود و عثمان در زمان خلافت خود، ولایت کوفه را به او سپرد. حکایت نماز خواندن ولید نیز در حال مستی در مسجد کوفه مشهور است (نک: ابوالفرج، همانجا). ابوقطفیه در شعری که در هجای عبدالملک پرداخته، به اصل و نسب خویش و مادرش افتخار کرده است (همو، ۳۴/۱). وی مریم، دختر عثمان بن عفان را به همسری گرفته بود (بلاذری، ۱۲/۵)، اما پس از چندی که علت آن معلوم نیست، او را طلاق داد و سپس در شعری، پشیمانی خود را از این کار ابراز داشت (ابوالفرج، ۳۵/۱).

وی اصولاً در مدینه ساکن بود و اگر چه در دستگاه سیاسی امویان دست نداشت، اما با توجه به پیوند نزدیک با عثمان و همطرازی با بزرگان زمان، سخت مورد توجه امویان بود و خود نیز از طرفداران آنان به شمار می آمد (همو، ۳۱/۱). به همین سبب عبدالله بن زبیر، هنگامی که والی حجاز شد، ابوقطفیه و جمعی از هواخواهان بنی امیه را به شام تبعید کرد (همانجا). وی در زمان تبعید به سرودن اشعاری اندوهناک در دوری از وطن پرداخت. یکی از این اشعار، چندان سوزناک است که به قول ابوالفرج (۲۹/۱) باعث مرگ زنی شد که از دیار خویش دور افتاده بود.

بنابر گزارش ابوالفرج (۳۴/۱) او در شام به نزد عبدالملک بن مروان شتافت، اما گویی عبدالملک او را آنچنانکه شایسته وی بود، پذیرا نشد، زیرا به روایت مرزبانی (ص ۶۸)، هنگامی که وی هم زمان با خالد نواده معاویه و عبدالله بن جعفر به بارگاه عبدالملک وارد شد، آن دو تن را بر وی مقدم داشتند. این امر موجب گله او شد و در شعری که از بزرگ منشی نیز تهی نیست، متذکر شد که تنها هنگام نیاز است که امویان به او و خاندانش روی می آورند و اینک، دو تن را که در دل دشمن بنی امیه اند، بر وی مقدم می دارند.

گویا هرگز میان او و خلیفه آشتی برقرار نشد، زیرا دو قطعه کوچک دیگری که ابوالفرج (همانجا) از او نقل کرده، هجای بی پرده عبدالملک است. در قطعه اول، اصل و نسب خویش را بسی از چمنندتر از نسب خلیفه می انگارد. این هجا خشم عبدالملک را برانگیخت و اگر «حرمت او نبود، البته جانش را می ستاند» (همانجا). ظاهراً تأثیرپذیری عبدالله بن زبیر از شعر او خالی از برخی اهداف سیاسی نیز نبوده است، زیرا در روایتی (همو، ۳۱/۱) چنین می خوانیم که چون کسی خبر فتح «عراقین» را به عبدالملک داد، وی به ابوقطفیه که می دانست سخت شیفته مدینه است، گفت که اینک راه مدینه بر تو باز شده است (البته تا حدود ۷۳ ق عراق جزء حکومت عبدالله بن زبیر در حجاز بوده است)، اما او در قطعه کوتاهی از تصدیق این خبر

رواج داشته و طریق آن را تنها هذلی در الکامل خود به دست می دهد، حال آنکه بیشتر بزرگان علم قرائت که در این باب اثری از خود برجای گذاشته اند، چون ابوعمرو دانی، ابن مهران، اندرابی و دیگران، یادی از روایت او نکرده و ابن جزری (همانجا) نیز تنها با توسل به کتاب هذلی او را می شناساند. همچنین ذهبی (۸۹/۱) تنها در ضمن شرح حال نافع، به نقل روایتی از ابوقره می پردازد و اینها به تمامی نشان از متروک بودن این روایت دارد. نمونه ای از موارد متفرد روایت ابوقره از نافع را ابن خالویه به دست می دهد (ص ۳۸، قس: ۷۰). ابوقره افزون بر نافع، نزد ابن ابی عبیه و اسماعیل بن عبدالله، معروف به قسط نیز به فراگیری قرائت پرداخت. از شاگردان وی در قرائت، فرزندان طارق و علی بن زیاد لخمی را می توان نام برد (ابن جزری، همانجا؛ برای سلسله روایی وی، نک: همو، ۲۳۴/۱، ۳۳۸، ۱۷/۲، ۲۸۳، نیز ۱۶۴/۱، ۲۸۳).

ابوقره در فقه نیز دستی داشته و جندی (همانجا) به اثری از او در این زمینه اشاره کرده است. این اثر برداشتی از فقه مالک، ابن جریج، سفیان ثوری و ابن عیینه بوده است که در حال حاضر نشانی از آن در دست نیست. همچنین وی مدتی منصب قضای زبید را برعهده داشته است، ولی زمان آن در منابع مشخص نشده است (نک: یاقوت، همانجا).  
 مأخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، الجرح والتعديل، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۳؛ ابن جزری، محمد بن محمد، غایة النهایة، به کوشش گ. برگستر، قاهره، ۱۳۵۲ ق / ۱۹۳۳؛ ابن حبان، محمد، الثقات، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳؛ ابن خالویه، حسین بن احمد، مختصر فی سوانح القرآن، به کوشش گ. برگستر، قاهره، ۱۹۳۴؛ ابن مجاهد، احمد بن موسی، السبعة فی القراءات، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۷۲؛ ابن نطفه، محمد بن عبدالفتی، التقييد، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴؛ برزالی، قاسم بن محمد، مشیخة قاضی القضاة ابن جماعة، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸؛ جمعی، عمر بن علی، طبقات فقهاء الیمن، به کوشش فؤاد سید، بیروت، دارالقلم؛ جندی، یوسف بن یعقوب، السلوك فی طبقات العلماء والملوک، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز ذهبی، محمد بن احمد، معرفة القراء الکبار، به کوشش محمدسید جاد الحق، قاهره، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷؛ رودانی، محمد بن سلیمان، صلة الخلف، به کوشش محمد حبی، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق / ۱۹۷۶؛ همو، التمهید فی المعجم الکبیر، به کوشش منیره ناجی سالم، بغداد، ۱۳۹۵ ق / ۱۹۷۵؛ سهی، حمزه بن یوسف، تاریخ جرجان، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷؛ قاضی عیاض، عیاض بن موسی، ترتیب المدارک، رباط، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۵؛ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، تهذیب الکمال، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ مسلم بن حجاج نیشابوری، الکبی و الاسماء، دمشق، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴؛ یفضل جندی، فضائل المدینة، به کوشش محمد مطیع حافظ و غزوه بدیر، دمشق، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵؛ یاقوت، بلدان.

ابوقطفیه، عمرو بن ولید بن عقیبه (د ح ۷۰ ق / ۶۸۹ م)، شاعر اموی، بیشتر منابعی که به شرح حال وی پرداخته اند، تنها به ذکر نام و ماجرای تبعید شدن او به شام بسنده کرده اند. کامل ترین این منابع، الاغانی ابوالفرج اصفهانی است که مطالب آن از کتابهای نسب قریش زبیری و انساب الاشراف بلاذری برگرفته شده است.

کنیه واقعی او ابوالولید است (ابوالفرج، ۲۰/۱؛ مرزبانی، ۶۷) و گویا به دلیل انبوهی مو به ابوقطفیه شهرت یافته است (زبیری، ۱۴۶؛

خودداری کرد. گویا براساس این ملاحظات بود که عبدالله به او اجازه بازگشت داد، اما وی، به روایت ابوالفرج (همانجا)، در راه بازگشت، درگذشت. براین اساس می‌توان پنداشت که او چند سالی پیش از فتح مکه به دست حجاج بن یوسف، درگذشته باشد (نک: زرکلی، ۸۷/۵، که سال درگذشت او را ۷۰ ق آورده است).

مضمون اشعار ابوقتیفه افزون بر فخر و غزل، بیشتر اندوه از دوری وطن، گریه بر اطلال و اشتیاق به قوم خویش بوده است (ابوالفرج، ۲۶/۱ - ۳۱). اگر چه وی در زمان خویش چندان مشهور نبود، اما هنگامی که هارون الرشید دستور داد تا ۱۰۰ نمونه از بهترین ترانه‌های شاعران را گرد آورند، شعر وی مقام نخست را به دست آورد (همو، ۷/۱ - ۱۱، ۸).

بدیهی است که نمی‌توان به صحت همه این اشعار اعتماد کرد. روایت اشتیاق او به مدینه و چگونگی عفو این زبیر به چند شکل نقل شده است، قطعه اشتیاق به مدینه نیز که ظاهراً باید یک شعر باشد، اینک بر چند قطعه بالغ شده است (نک: همو، ج۶) و گویی جاعلان شعر خواسته‌اند - همچنانکه معمول روایان و شعرپردازان این عصر بوده است - به تقلید از آن مایه نخستین که غالباً افسانه‌ای بیش نیست، قطعات دیگری بسرایند و بدین‌سان مشهور گردند. آنچه درباره اشعار اشتیاق به مدینه می‌توان ذکر کرد، آن است که تقریباً همه جا معانی یکی است، اما الفاظ و قوافی دگرگون شده است.

از شاعر دیوانی برجای نمانده است و مجموع ابیات موجود، از ۵۰ بیت تجاوز نمی‌کند (زبیری، ۱۴۶، ۱۷۷؛ بلاذری، ۱۲۷/۵؛ ابوالفرج، ۱۱/۱ - ۲۶، ۳۱ - ۳۴؛ ابن شجری، ۱۶۵).

مآخذ: ابن شجری، *هبة الله، الحماة، حیدرآباد دکن*، ۱۳۲۵ ق؛ ابوالفرج اصفهانی، *الآغانی*، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش گویتین، بیت المقدس، ۱۹۳۶م؛ زبیری، مصعب، *نسب قریش*، به کوشش لوی پروانسال، قاهره، ۱۹۵۳م؛ زرکلی، اعلام، *مرزبان*، محمد، *معجم الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، بیروت، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۶۰م.

ابوقیر، یا بوقیر، دهکده و لنگرگاهی کوچک در شبه جزیره‌ای به همین نام، در کنار دریای مدیترانه در مصر سفلی، در ۲۳ کیلومتری شرق اسکندریه و در مسیر راه آهن این شهر به رشید، ادیسی در نزهة المشتاق از این شهر یاد می‌کند و می‌نویسد که فاصله آن از اسکندریه و رشید ۳۰ میل است (۳۴۴/۱).

سابقه تاریخی این آبادی به سده ۳ م می‌رسد و نام آن از نام یکی از قدیسان مسیحی به نام قیر<sup>۱</sup>، یا اباقیر، یا اباقیر گرفته شده است (رمزی، ۲/۳۱۷). آملینو می‌نویسد که آرامگاه باریارای مقدس و ژولین در ابوقیر است (ص ۶)، ولی محقق شده است که آنچه آملینو آورده، مربوط به اباقیروس، قدیس قبطی است که کلیسایی در قاهره قدیم به او اهدا شده است و ارتباطی با ابوقیر ندارد (EI<sup>2</sup>: بستانی، ۷۱/۵).

ابوقیر در نزدیکی ویرانه‌های شهر باستانی کانوب قرار دارد (آملینو، همانجا). در این آبادی نیز آثاری باستانی و ویرانه‌ها و قبرهای سنگی

وجود دارد که دلیل بر قدمت آن است (همانجا). در منابع اسلامی اشاره شده است که دلوکه دختر زتاء پیش از حضرت سلیمان، فانوس دریایی بوقیر و اسکندریه را ساخت (ابن عبدالحکم، ۴۰؛ مقریزی، ۸۲/۳). ابن عبدالحکم (سده ۳/۹ م) از نخستین جغرافی نگاران و مورخانی است که از این مکان نام برده‌اند (همانجا). در سده نخست هجری نیز عمرو عاص به فرمان عمر بن خطاب قبایلی از اعراب را به شمال مصر فرستاد تا به پاسداری از آن اماکن بپردازند و از جمله مزائنه را در بوقیر در شرق اسکندریه جای داد (نویری، ۳۵/۲). در آثار برخی از جغرافی نگاران به دریاچه و خلیج ابوقیر که میان دو دریاچه مربوط و اتکو قرار داشته (مبارک، ۱۲۹/۷ - ۱۳۲)، اشاره شده است (نویری، ۱۷۴/۲؛ قلقشندی، ۳۰۳/۳). به گفته قلقشندی صید ماهی از دریاچه ابوقیر منبع درآمد قابل توجهی بوده است. وی همچنین از گونه‌های پرندگان عجیب و نمکزارهای فراوان آنجا که فرآورده آن به بلاد فرنگ صادر می‌شده است، خبر می‌دهد (همانجا)، اما زمینه‌های این دریاچه از ۱۸۸۷م خشکانده شد و به اراضی مزروعی مبدل گردید (EI<sup>2</sup>: امین، ۱۸۱/۳).

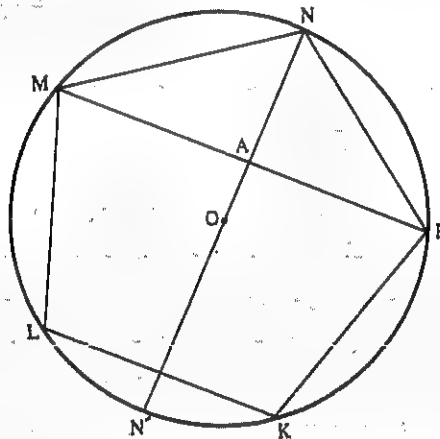
نزدیک بودن ابوقیر به اسکندریه باعث شده است که در آن، جنگهای متعددی روی دهد، از جمله جنگ میان مسیحیان و مسلمانان را که در ۲۷ شعبان ۷۶۴ ق/ ۱۱ ژوئن ۱۳۶۳م اتفاق افتاد (نویری، ۱۰۶/۲؛ بستانی، همانجا)، می‌توان نام برد؛ ولی شهرت ابوقیر در تاریخ معاصر جهان به سبب جنگ دریایی مشهوری است که از ۳۱ ژوئیه تا اول اوت ۱۷۹۸م (۱۷ - ۱۸ صفر ۱۲۱۳ ق) میان نیروی دریایی انگلستان به فرماندهی دریاسالار نلسون و نیروهای فرانسوی در این محل رخ داد و طی آن ناوگان فرانسوی تارومار شد و بر اهمیت و اعتبار انگلستان در منطقه مدیترانه افزوده گردید (دورانت، ۱۳۰/۱۱، ۶۷۶). از رویدادهای دیگری که سبب اشتیاق این لنگرگاه گردید، حمله ناپلئون در ۲۵ ژوئیه ۱۷۹۹م (۲۱ صفر ۱۲۱۴ ق) به نیروهای عثمانی و شکست آنهاست. در این جنگ مصطفی پاشا فرمانده سپاه عثمانی نیز اسیر گردید (جبرتی، ۲۹۹/۲؛ امین، ۱۸۰/۳ - ۱۸۱؛ برای تفصیل این جنگها، نک: بستانی، ۷۶ - ۷۱/۵).

چند آبادی کوچک در مصر به نام ابوقیر (همان، ۷۶/۵) و نیز گردنه‌ای با نام بوقیر (بوقیران، بوقیرات) در جبل الطیر واقع در مصر وسطی در شمال منیا وجود دارد (همانجا؛ EI<sup>2</sup>). برخی از نویسندگان درباره بوقیر افسانه‌ای نقل کرده‌اند، بدین مضمون که پرندگانی به نام بوقیر در روز معینی از سال در این کوه جمع می‌شدند و سرهای خود را به شکافی در کوه فرو می‌بردند و شکاف بر سریکی از این پرندگان به هم می‌رسید و سبب مرگ آن پرند می‌شد (یاقوت، ۲۲ - ۲۱/۲؛ قزوینی، ۱۳۵).

مآخذ: ابن عبدالحکم، *عبد الرحمن، فتوح مصر و اخبارها*، لیدن، ۱۹۲۰م؛ ادیسی،

و نیز استفاده از اعداد گنگ به عنوان ضریب معادلات درجه ۲ و پذیرش اینگونه اعداد به عنوان ریشه‌های این معادلات در سطحی بسیار بالاتر از کتاب خوارزمی قرار می‌گیرد (یوشکویچ، 220-232؛ برگ‌گرن، 109). این بخش به زبانهای لاتین، عبری، آلمانی و انگلیسی ترجمه شده است (GAS, V/281). در بخش دوم این کتاب زیر عنوان «المخمس و المعشر» کاربرد روشهای جبری برای حل مسائل هندسی آموزش داده می‌شود. در این زمینه نیز خوارزمی گامهای نخست را برداشته بود، اما ابوکامل به گونه بسیار گسترده‌تری از این شیوه استفاده کرد. تکامل این شیوه‌ها سرانجام به پدید آمدن هندسه تحلیلی از سوی دکارت انجامید، اینک دو نمونه از مسائلی را که ابوکامل با این روش حل کرده است، می‌آوریم:

الف - محاسبه اندازه ضلع یک پنج پهلوی منتظم محاطی: پنج ضلعی منتظم KLMNP در دایره‌ای به قطر  $NN'=2R$  محاط است (شکل ۱) می‌خواهیم  $NP=x$  را بر حسب  $R$  پیدا کنیم.



شکل ۱

دو مثلث قائم الزاویه NAP و NPN با هم متشابه هستند. در نتیجه:

$$\frac{x}{NA} = \frac{2R}{x}$$

$$x^2 = 2R \cdot NA$$

$$MP^2 = 4AP^2 = 4(NP^2 - NA^2)$$

از سوی دیگر:

$$MP^2 = 4x^2 - \frac{x^4}{R^2} \quad (1)$$

با توجه به قضیه بطلمیوس، در چهار ضلعی محاطی LKPM:

$$LK \cdot MP + KP \cdot LM = MK \cdot LP$$

$$LK \cdot MP = MK^2 - x^2 = MP^2 - x^2 \quad (2)$$

از (۱) و (۲) چنین نتیجه می‌شود:

$$LK \cdot MP = 4x^2 - \frac{x^4}{R^2} - x^2 = 3x^2 - \frac{x^4}{R^2} \quad (3)$$

محمد، نزهة المشتاق فی اختراق الآفاق، بیروت، ۱۳۰۹/ق/۱۹۸۹م؛ امین، حسن، الموسوعة الإسلامية، بیروت، ۱۳۹۶/ق/۱۹۷۶م؛ بستانی، جبرتی، عبدالرحمن، تاریخ عجائب الآثار فی تراجم الاخیار، بیروت، دار الجیل، دورانت، ویل و آریل دورانت، تاریخ تمدن، ترجمه اسماعیل دولتشاهی و علی اصغر بهرام‌یگی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ رمزی، محمد، القاموس الجغرافی للبلاد المصرية، قاهره، ۱۹۵۸م؛ قزوينی، زکریا، عجائب المخلوقات و غرائب الموجودات، قاهره، ۱۳۷۲م؛ قلقلندی، احمد، صبح الاعشی، قاهره، ۱۳۸۳/ق/۱۹۶۳م؛ مبارک، علی پاشا، الخطط التوفیقیة الجديدة لمصر القاهره، بولاق، ۱۳۰۵؛ مقریزی، احمد، الخطط، به کوشش گاستن ریت، قاهره، ۱۹۲۲م؛ نویری، محمد، الامام، به کوشش اتین کومب و عزیز سوریال عطیه، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۹/ق/۱۹۶۹م؛ یاقوت، بلدان، نیز:

Amélineau, E., La Géographie de l'Egypte à l'époque copte, Osnabrück, 1973; EI<sup>2</sup>، علی اکبر دیانت

ابو کاليجاز صمصام الدوله، نک: آل بویه.

ابو کاليجاز گز شاسب (اول و دوم)، نک: آل کاکویه.

ابو کاليجاز مرزبان بن سلطان الدوله، نک: آل بویه.

ابوکامل، شجاع بن اسلم بن محمد بن شجاع، معروف به حاسب

مصری، ریاضی‌دان سده‌های ۳ و ۴/ق و ۱۰ و ۱۱ و یکی از واپسین نمایندگان مکتب کهن جبر در ریاضیات اسلامی و بزرگ‌ترین عالم جبر پس از خوارزمی (ابن ندیم، ۳۳۹؛ ابن خلدون، ۱۱۲۹/۳؛ GAS, V/277). وی مجلس درس داشته و زمانی نیز در تأسیسات دریایی مصر خدمت می‌کرده است (قفطی، ۲۱۱؛ انبویا، «علم جبر»، 79، مقدمه، 17-18). از ابوکامل در شمار راویان حدیث نیز نام برده شده و ابن حجر عسقلانی یک حدیث مسند از وی نقل کرده است (۱۳۹/۳).

در منابع اسلامی از آثار ابوکامل با ستایش بسیار یاد شده است. این آثار همچنین مورد استفاده برخی از ریاضی‌دانان اروپا قرار گرفته است (لسوی، 31-30؛ قربانی، ۱۰۳؛ هوخندیک، مقدمه، ۱۰۳؛ میله، 108؛ برگ‌گرن، 108). با اینهمه تا اواخر سده ۱۹م، این آثار در اروپا چندان شناخته نبود. در سالهای پایانی سده ۱۹ و آغاز سده ۲۰م برخی از دانشمندان غربی به پژوهشهای بیشتری درباره این ریاضی‌دان برجسته پرداختند (GAS, V/277-278).

ابوکامل بیشتر به سبب کاربرد شیوه‌های جبری برای حل مسائل هندسی شهرت یافته است.

آثار:

۱. الجبر و المقابله، که شامل ۳ بخش است. بخش نخستین آن که اکنون به عنوان کتاب جبر شناخته می‌شود، همانند کتاب الجبر و المقابله خوارزمی است، اما به جهت اثبات روابطی از قبیل:

$$(a \pm a_1 x)(b \pm b_1 x) = ab \pm a b_1 x \pm a_1 b x + a_1 b_1 x^2 \quad (1)$$

$$(a \pm a_1 x)(b \mp b_1 x) = ab \mp a b_1 x \pm a_1 b x - a_1 b_1 x^2 \quad (2)$$

$$\sqrt{ab} = \sqrt{a} \cdot \sqrt{b} \quad (2)$$

$$\sqrt{\frac{a}{b}} = \frac{\sqrt{a}}{\sqrt{b}} \quad (3)$$

$$\sqrt{a} \pm \sqrt{b} = \sqrt{a+b \pm 2\sqrt{ab}} \quad (3)$$

طرفین رابطه (۳) را بر  $LK$ ، یعنی  $x$ ، قسمت می‌کنیم. در نتیجه:

$$MP = 3x - \frac{x^3}{R^2}$$

با مربع کردن طرفین نتیجه می‌شود:

$$MP^2 = 9x^2 + \frac{x^6}{R^4} - \frac{6x^4}{R^2} \quad (۴)$$

از (۱) و (۴):

$$9x^2 + \frac{x^6}{R^4} - \frac{6x^4}{R^2} = 4x^2 - \frac{x^4}{R^2}$$

پس از ساده کردن به دست می‌آوریم:

$$x^2 = \frac{R^2(5 \pm \sqrt{5})}{2}$$

و ابوکامل به درستی علامت منفی را انتخاب می‌کند، یعنی:

$$x = R \sqrt{\frac{5 - \sqrt{5}}{2}}$$

$$(x = 2R \sin 36^\circ < R \sqrt{\frac{5 + \sqrt{5}}{2}} \text{ زیرا})$$

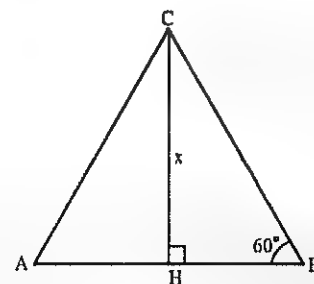
ابوکامل برای  $2R = 10$  جواب خود را به صورت زیر بیان می‌کند:

$$x = \sqrt{62.5} - \sqrt{781.25}$$

ب- مسأله دیگری که ابوکامل با استفاده از جبر به حل آن پرداخته و در آن نخستین بار در معادله درجه دوم ضرایب گنگ به کار برده و مساحت و طول را بدون توجه به بُعد - که ریاضی دانان پیش از وی بدان التزام داشتند - با هم جمع کرده، چنین است: مجموع ارتفاع و مساحت مثلث متساوی الاضلاعی ۱۰ می‌باشد، مطلوب است محاسبه ارتفاع. در اینجا اگر ارتفاع را با  $x$  نمایش دهیم، در مثلث متساوی الاضلاع ABC (شکل ۲) خواهیم داشت:

$$AC \cdot \frac{x}{2} + x = 10 \quad (۱)$$

$$x = AC \frac{\sqrt{3}}{2} \quad (۲)$$



شکل ۲

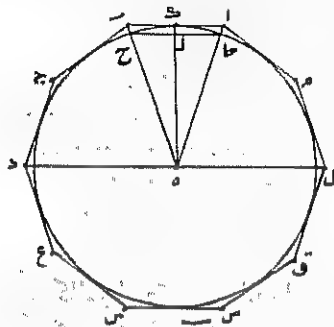
$$x^2 + \sqrt{3}x = \sqrt{300}$$

از (۱) و (۲) داریم:

در نتیجه:

$$x = \frac{-\sqrt{3} + \sqrt{3 + 4\sqrt{300}}}{2} = \sqrt{0.75} - \sqrt{0.75 + \sqrt{300}}$$

وسبعین درهماً الا حذر لئلا آلف وما به وجهه وعشرون درهماً والا حذر الف وما به وجهه وعشرون درهماً وذلك ما به درهماً الا حذر ثمانية الف وهو مربع حظ آلف الذي هو أحد اضلاع المعشرا الذي يحيط بالدايرة



المعلومة التي قطر هاعش من العدد وذلك ما اردنا ان نرب فاذا اردنا ان نعلم كمية قطر دائرة يحيط بمساحة معلومة متساوي الاضلاع والزوايا المتساوي المحس المعلوم بمساحة جده ونسركل جانب منه عشرة

من العدد وعليه دائرة يحيط به وقطرها خط ك ك فعبه قطر هان يصل ه ه وجعله سببا وبين ان ضربه في آلف وهو عش وآلف في مثله مثل ضرب ه ه في مثله فصف ه ه وهو عش في آلف وهو عش عش اشيا وآلف في مثله ما به وجه في مثله مال فصار مال بعدل عش اشيا وما به درهماً بالشي بيدل خمسة وحذر ما به وجهه وعشرون وهو خط ه ه فصفه درهماً ونصف وحذر واحد وثلاثين وربع وهو خط ه ه فصفه في مثله فيكون سبعة وثلاثين ونصف وحذر سبع ما به واحد وثميين وربع فستقطعه من ه ه في مثله وهو ما به صقيشان وستون ونصف الا حذر سبع ما به واحد وثميين وربع وهو مربع حظ آلف الذي يحيط بالدايرة وهو خط ك ك د شيئا فربعه مال فحق رمال من مربع د ه وهو ما به كدر مربع د ه وهو ما به من مربع ك ك وهو اثنان وستون ونصف الا حذر سبع ما به واحد وثميين وربع فصفه

یک صفحه از نسخه خطی الجبر والمقابل، کتابخانه قرة مصطفی پاشا، شماره ۳۷۹ در سده ۱۲م گرااردوسن کرمونایی، بخش «المخمس و المعشر» را به لاتین ترجمه کرد. در سده ۱۵م، مُردخای فیزی؛ این اثر را به عبری برگردانید (لوی، 30-31؛ جودانیکا، VI/1301)، زوتر بر آن است که منبع ترجمه فیزی، ترجمه اسپانیایی این اثر بوده است («رساله ۱»، 34). در ۱۸۹۶م ترجمه ایتالیایی این اثر که از سنوی ساچر دوتنه انجام گرفت، در جشن نامه ۸۰ سالگی اشتاین شنایدر منتشر شد. هاینریش زوتر این ترجمه را به آلمانی برگردانید و در ۱۹۱۰م با عنوان، «(رساله ابوکامل...)» منتشر ساخت. وی همچنین خطاهای بسیاری را که در ترجمه ساچر دوتنه راه یافته است، نشان داد (نکا؛ همان، 15-33؛ قس: ساچر دوتنه، 169-194).

در سومین بخش الجبر و المقابلة معادلات سیالة درجه دوم مورد بررسی قرار گرفته است. در این زمینه پیش از ابوکامل، برخی از ریاضی دانان و از جمله دیوفانتوس<sup>۲</sup> (سده ۳م) به کارهایی برخاسته بودند و شمار اندکی از آثاری که اینگونه مسائل در آنها بررسی شده، به



می‌شود، مطرح شده و سرانجام بخشهایی از یک اثر گم شده خوارزمی نقل گردیده است. الجبر و المقابلة در تکامل علم جبر تأثیر بسیار داشته است. فیوناچی<sup>۱</sup> شمار بسیاری از مسائل این کتاب را چه بدون تغییر و چه با اندک تصرف، در آثار خود نقل کرده و از این راه به پیشرفت دانش جبر در اروپا کمک بسیار کرده است (یوشکویچ، ۲۲۸؛ مصاحب، ۱۲۰۵؛ GAS, V/280).

این بخش از الجبر و المقابلة در ۱۹۷۰م از سوی پینکوس شوب<sup>۲</sup> و مارتین لوی به انگلیسی ترجمه و با بررسی مختصری با عنوان «مسائل معادلات سیاله<sup>۳</sup>» منتشر گردید. در ۱۹۷۷م ژاک سزبانو اشتباهات این دو دانشمند را در شناخت این اثر ابوکامل و ارزش علمی آن نشان داد و ارزیابی دیگری از آن عرضه کرد و جایگاه ابوکامل را در تاریخ علم بیشتر شناساند (سزبانو، «روشها<sup>۴</sup>»، ۱۰۵-۸۹)، در ۱۹۸۶م فواد سزگین چاپ تصویری نسخه خطی این اثر را که در کتابخانه قره مصطفی پاشا به شماره ۲۷۹ نگهداری می‌شود، منتشر ساخت.

۲. طرائف الحساب. این اثر شامل ۶ مسأله است که هر کدام یک دستگاه معادله سیاله خطی تشکیل می‌دهد. معادلات سیاله خطی که به آنها معادلات دیوفانتی خطی نیز گفته می‌شود، به شکل زیر نمایش داده می‌شود:

$$a_1 x_1 + a_2 x_2 + \dots + a_n x_n = b \quad (1)$$

که در آن  $a_i$  ها و  $b$  اعدادی گویا و مثبت و جوابهای قابل قبول معادله نیز صحیح و مثبت است. دستگاه معادلات سیاله (با  $m$  معادله و  $n$  مجهول،  $m < n$ ) به صورت زیر نمایش داده می‌شود:

$$f_1(x_1, x_2, \dots, x_n) = a_1$$

$$f_2(x_1, x_2, \dots, x_n) = a_2$$

$$\vdots$$

$$\vdots$$

$$f_m(x_1, x_2, \dots, x_n) = a_m$$

که در آن  $a_i$  ها گویا،  $f_i$  ها توابعی گویا از  $x_i$  ها و  $x_i$  ها اعداد صحیح و مثبت است.

ریاضی دانان عصر ابوکامل، یا دست کم آنانکه او می‌شناخته، از معادلات سیاله خطی درک درستی نداشته‌اند. خود وی در مقدمه این کتاب گوید: اگر یافته‌های خود را در این باب بیان کنم، ممکن است موجب شگفتی شود، یا با ناباوری روبه‌رو گردد. از این رو بر آن شدم تا کتابی در این باره فراهم کنم و نشان دهم که در حل اینگونه مسائل حالاتی گوناگون رخ می‌نماید. چنانکه یک مسأله گاه چند جواب و گاه یک جواب دارد و گاه نیز بدون جواب است («طرائف»، ۲۹۴).

۶ مسأله یاد شده در تاریخ ریاضیات به «مسائل پرندگان» معروف شده‌اند. اینک برخی از آنها را می‌آوریم:

دست ما رسیده است، اما هیچ گونه دلیلی بر آگاهی ابوکامل از ارثامطیقی دیوفانتوس - که وی معادلات سیاله خود را در آن عرضه کرده - در دست نیست (سزبانو، مقدمه، ۱۰-۹). معادلات سیاله ابوکامل از این قرار است:

- |  |  |
|--|--|
| 1) $x^2 + 5 = y^2$   | 21) $-x^2 + 2x + 49 = y^2$   |
| 2) $x^2 - 10 = y^2$  | 22) $\begin{cases} x^2 + x = y^2 \\ x^2 - x = z^2 \end{cases}$           |
| 3) $x^2 + 3x = y^2$  | 23) $\begin{cases} x^2 + 2x = y^2 \\ x^2 - 3x = z^2 \end{cases}$         |
| 4) $x^2 - 6x = y^2$  | 24) $-x^2 + 10x - 8 = y^2$   |
| 5) $x^2 + 10x + 20 = y^2$  | 25) $-x^2 - 6x + 260 = y^2$  |
| 6) $x^2 - 8x - 30 = y^2$   | 26) $\begin{cases} x^2 + 2x = y^2 \\ y^2 + 3y = z^2 \end{cases}$         |
| 7) $\begin{cases} x^2 + x = y^2 \\ x^2 + 2x = z^2 \end{cases}$             | 27) $\begin{cases} x^2 + 3x = y^2 \\ y^2 + 6y = z^2 \end{cases}$         |
| 8) $\begin{cases} x^2 + x = y^2 \\ x^2 + 3x = z^2 \end{cases}$             | 28) $\begin{cases} x^2 + 2x = y^2 \\ y^2 + y = z^2 \end{cases}$          |
| 9) $\begin{cases} x^2 - 2x = y^2 \\ x^2 - 3x = z^2 \end{cases}$            | 29) $\begin{cases} x^2 + 4x = y^2 \\ y^2 + 2y = z^2 \end{cases}$         |
| 10) $x - x^2 = y^2$  | 30) $\begin{cases} x^2 - 4x = y^2 \\ y^2 - 2y = z^2 \end{cases}$         |
| 11) $\begin{cases} x + x^2 = y^2 \\ x - x^2 = z^2 \end{cases}$             | 31) $\begin{cases} x^2 + x = y^2 \\ x^2 + 1 = z^2 \end{cases}$           |
| 12) $5 = x^2 + y^2$  | 32) $\begin{cases} x^2 - 5 = y^2 \\ y^2 + y = z^2 \end{cases}$           |
| 13) $\begin{cases} x + y = 10 \\ 20 + x = z^2 \\ 50 - y = t^2 \end{cases}$ | 33) $\begin{cases} x^2 + 4x = y^2 \\ x^2 - 2x - 1 = z^2 \end{cases}$     |
| 14) $\begin{cases} x + y = 10 \\ 20 + x = z^2 \\ 50 + y = t^2 \end{cases}$ | 34) $\begin{cases} x^2 - 2x = y^2 \\ y^2 + y = z^2 \end{cases}$          |
| 15) $\begin{cases} 2 + x = y^2 \\ 3 - x = z^2 \end{cases}$                 | 35) $\begin{cases} x^2 + 3x + 1 = y^2 \\ x^2 - 3x + 2 = z^2 \end{cases}$ |
| 16) $\begin{cases} 20 - x = y^2 \\ 10 - x = z^2 \end{cases}$               | 36) $\begin{cases} x^2 - x + 1 = y^2 \\ x^2 + x - 1 = z^2 \end{cases}$   |
| 17) $\begin{cases} 30 + x = y^2 \\ 20 + x = z^2 \end{cases}$               | 37) $\begin{cases} x^2 - x + 2 = y^2 \\ x^2 + x - 3 = z^2 \end{cases}$   |
| 18) $\begin{cases} 10 + x = y^2 \\ 10 - x = z^2 \end{cases}$               | 38) $\begin{cases} x^2 + x + 1 = y^2 \\ x^2 + 2x + 2 = z^2 \end{cases}$  |
| 19) $-x^2 + 8x + 109 = y^2$  |  |
| 20) $\begin{cases} 8x + x^2 = y^2 \\ 2x - x^2 = z^2 \end{cases}$           |  |

در پایان کتاب برخی سرگرمیهای ریاضی از نوع دستگاههای معادلات خطی و نیز بخشی درباره آنچه امروز به شکل  $\sum_{n=0}^{63} 2^n$  بیان

چنین است:

$$\begin{cases} x+y+z+u+v=100 & (۱) \\ 2x+\frac{1}{2}y+\frac{1}{3}z+\frac{1}{4}u+v=100 & (۲) \end{cases}$$

در اینجا نیز مانند همیشه جوابهای صحیح و مثبت مورد نظر است.  
با کاستن معادله دوم از معادله نخست چنین نتیجه می شود:

$$x=\frac{1}{2}y+\frac{2}{3}z+\frac{3}{4}u \quad (۳)$$

با جایگزین کردن مقدار  $x$  بر حسب (۳) در (۱) نتیجه می شود:

$$x+y+z+u=\frac{3}{2}y+\frac{5}{3}z+\frac{7}{4}u < 100 \quad (۴)$$

ابوکامل دو حالت زیر را در نظر می گیرد:

$$y=2m \quad \text{الف - (m صحیح و مثبت)}$$

$$y=2m+1 \quad \text{ب - (m صحیح و غیر منفی)}$$

در حالت الف از (۳) نتیجه می شود:

$$\frac{2}{3}z+\frac{3}{4}u=k \quad (k \text{ صحیح و مثبت})$$

از این رابطه نتیجه می شود که  $z$  مضرب ۳ و  $u$  مضرب ۴ است، یعنی:

$$y=2,4,6,\dots$$

$$z=3,6,9,\dots$$

$$u=4,8,12,\dots$$

با توجه به کمینه مقادیر مجاز برای  $z$  و  $u$ ، یعنی به ترتیب ۳ و ۴، بیشینه مقدار مجاز برای  $y$  به دست می آید:

$$\frac{3}{2}y < 100 - \frac{5}{3}z - \frac{7}{4}u \leq 100 - 12 = 88$$

$$y < 58,67$$

$$y < 58$$

در نتیجه:

همچنین از (۴) نتیجه می شود:

$$\frac{5}{3}z < 100 - \frac{3}{2}y - \frac{7}{4}u \leq 100 - 3 - 7 = 90$$

$$z < 54$$

$$z \leq 51$$

و از آنجا که  $z$  مضرب ۳ است، پس:

از (۴) همچنین نتیجه می شود:

$$\frac{7}{4}u < 100 - \frac{3}{2}y - \frac{5}{3}z \leq 100 - 8 = 92$$

یعنی،  $u \leq 52,57$  پس در حالت الف، مقادیر ممکن برای  $y$  و  $z$  و  $u$  چنین خواهد بود:

$$y=2,4,6,\dots,58$$

$$z=3,6,9,\dots,51$$

$$u=4,8,12,\dots,52$$

مقادیر  $x$  از معادله (۳) و مقادیر  $y$  از هر یک از معادلات (۱) و (۲) به

الف - با ۱۰۰ درهم می خواهیم ۱۰۰ پرنده از ۳ نوع: اردک، گنجشک و مرغ خریداری کنیم. بهای هر اردک ۵ درهم، هر ۲۰ گنجشک ۱ درهم و هر مرغ یک درهم است. مطلوب، شمار این پرندگان است. روشن است که مسأله یاد شده با دو معادله سه مجهولی بیان می شود:

$$\begin{cases} x+y+z=100 \\ 5x+\frac{1}{20}y+z=100 \end{cases}$$

 $x$ : شمار اردکها،  $y$ : شمار گنجشکها و  $z$ : شمار مرغها.

ابوکامل این مسأله را بدون به کار بردن فرمول و به شیوه ای که به زبان امروز به حذف  $z$  میان دو معادله تعبیر می شود (یعنی بیان  $z$  بر حسب  $x$  و  $y$  از هر یک از دو معادله و برابر نهادن دو نتیجه)، حل می کند:

$$100-x-y=100-5x-\frac{1}{20}y$$

و مسأله تنها یک جواب دارد:  $x=19, y=80, z=1$ 

ب - دومین مسأله به صورت زیر بیان می شود:

$$\begin{cases} x+y+z=100 \\ \frac{1}{3}x+\frac{1}{2}y+2z=100 \\ x=60-\frac{9}{10}y \end{cases}$$

که ابوکامل آن را به همان شیوه یاد شده، حل می کند و این بار به ۶ جواب می رسد:

$$y=10, x=51, z=39$$

$$y=20, x=42, z=38$$

$$y=30, x=33, z=37$$

$$y=40, x=24, z=36$$

$$y=50, x=15, z=35$$

$$y=60, x=6, z=34$$

ج - پنجمین مسأله عرضه شده توسط ابوکامل، جواب قابل قبول ندارد و ظاهراً وی تنها برای نشان دادن چنین حالتی آن را مطرح ساخته است. دستگاه حاصله چنین است:

$$\begin{cases} x+y+z=100 \\ 3x+\frac{1}{20}y+\frac{1}{3}z=100 \end{cases}$$

ابوکامل با ضرب معادله دوم در ۳ و کاهش معادله اول از آن (یعنی در واقع حذف  $z$ ) به این نتیجه می رسد:

$$x=25+\frac{17}{160}y$$

کوچک ترین مقدار صحیح برای  $x$ ، متناظر با  $y=170$  است که قابل قبول نیست.

د - دستگاه حاصله از ششمین مسأله طرح شده در این کتاب

دوران ما به کمک کامپیوتر به آسانی می‌توان یافت، اما با توجه به فقدان وسایل و سطح نازل نظریه اعداد در عصر ابوکامل، نزدیک شدن به حل صحیح مسأله توسط وی، یک کار سترگ و بی‌همتای ریاضی به شمار می‌رود. ابوکامل که نخست گزینه‌های قابل قبول در حالت (ب) را محاسبه کرده و سپس به اختصار به حالت (الف) پرداخته، برای حالت (ب) رقم ۱'۴۴۲ و برای مجموع گزینه‌ها، رقم ۲'۶۷۶ را به دست آورده است، نتیجه‌ای که با توجه به امکانات عصر وی، حیرت‌انگیز است (نیز نک: زوتر، «کتاب طرائف»<sup>۱</sup>، ۱۱۸؛ یوشکویچ، ۲۳۳-۲۳۴).

در یگانه نسخه خطی که از این اثر در دست است، به عنوان پاسخ نهایی مسأله، ۳ بار عدد ۲'۶۹۶ و یک بار عدد ۲'۶۷۶ که به پاسخ درست بسیار نزدیک‌تر است، آمده است (ابوکامل، «طرائف»، ۲۹۴، ۳۰۶، ۳۱۰). زوتر که خود نیز به محاسبه پرداخته و به همان رقم ۲'۶۷۶ رسیده است، عدد ۲'۶۹۶ را ناشی از اشتباه کاتب می‌داند (همان، ۱۱۱، ۱۰۸، ۱۰۱، ۱۰۰). این استنتاج به احتمال بسیار، درست است. در این نسخه همچنین برای گزینه‌های قابل قبول در حالت (ب)، رقم ۱'۴۴۲ به دست داده شده است. زوتر که خود برای این حالت رقم ۱'۴۴۳ را درست می‌شمارد (در حالی که پاسخ درست، ۱'۴۴۵ است)، در اینجا از احتمال اشتباه کاتب سخن نمی‌گوید، در حالی که با توجه به عدد به دست آمده توسط ابوکامل، برای مجموع گزینه‌های قابل قبول، در اینجا نیز خطای کاتب بسیار محتمل است.

جالب توجه است که نظایر این مسأله در چین و هندوستان و اروپای سده‌های میانه نیز مطرح شده‌اند. بیشتر اینگونه مسائل به «مسائل پرندگان» شهرت دارند و عدد ۱۰۰ به عنوان معلوم معادلات در اغلب آنها تکرار می‌شود. روشن است که ریاضی‌دانان این کشورها در این زمینه از یکدیگر تأثیر پذیرفته‌اند (نک: جعفری، ۲۰۰، ۱۰۴-۱۰۱). این اثر به زبانهای عبری و لاتین ترجمه شده است (E<sup>۲</sup>; GAS, V/281). در ۱۹۱۰م نیز زوتر آن را به آلمانی ترجمه کرد و با عنوان «کتاب طرائف...» منتشر ساخت. در ۱۹۶۳م احمدسلیم سعیدان تصویر نسخه خطی اصل این اثر را که در لیدن، به شماره ۱۹۹ نگهداری می‌شود، در مجله معهد المخطوطات العربیه منتشر ساخت.

این اثر در ۱۹۸۵م در مجموعه‌ای با عنوان تاریخ علم الجبر فی العالم العربی به کوشش احمدسلیم سعیدان در کویت به چاپ رسیده است. این چاپ با نسخه تصویری منتشر شده تفاوت‌های چشمگیری دارد. ۳. مسأله الارضین، از این اثر یک نسخه خطی در تهران موجود است (دانش پژوه، ۱۳/۱).

۴. الوصایا بالجذور، نسخه خطی این اثر در موصل (کتابخانه خصوصی علی صانغ) نگهداری می‌شود (GAS، همانجا).

ابن ندیم علاوه بر آنچه یاد شد، این آثار را نیز به ابوکامل نسبت می‌دهد: الفلاح، مفتاح الفلاح، العصور، الجمع و التفریق، کتاب

دست می‌آید. در حالت (ب)، برپایه رابطه (۳)، عبارت

$$\frac{1}{2}y + \frac{2}{3}z + \frac{3}{4}u$$

$$\frac{1}{2} + \frac{2}{3}z + \frac{3}{4}u = d \quad m=0$$

$$8z = 12d - 9u - 6$$

از رابطه اخیر نتیجه می‌شود که  $z$  مضرب ۳ است. در نتیجه برپایه (۳):

$$\frac{1}{2} + \frac{3}{4}u = P \quad (P \text{ صحیح و مثبت})$$

$$2(2p-1) = 3u$$

پس:

بدین ترتیب مقادیر ممکن برای  $u$  عبارتند از:

$$p=2 \rightarrow u=2$$

$$p=5 \rightarrow u=6$$

$$\vdots$$

$$y = 1, 3, 5, \dots$$

$$z = 3, 6, 9, \dots$$

$$u = 2, 6, 10, \dots$$

در نتیجه:

از (۴) نتیجه می‌شود:

$$\frac{3}{2}y < 100 - \frac{5}{3}z - \frac{7}{4}u \leq 100 - 5 - \frac{7}{2}$$

$$y < 61$$

$$y \leq 59$$

در نتیجه:

و از آنجا که  $y$  فرد است، پس:

از (۴) همچنین نتیجه می‌شود:

$$\frac{5}{3}z < 100 - \frac{3}{2}y - \frac{7}{4}u \leq 100 - \frac{3}{2} - \frac{7}{2}$$

$$z < 57$$

$$z \leq 54$$

در نتیجه:

و از آنجا که  $z$  مضرب ۳ است، پس:

از (۴) همچنین نتیجه می‌شود:

$$\frac{7}{4}u < 100 - \frac{3}{2}y - \frac{5}{3}z \leq 100 - \frac{3}{2} - 5$$

$$u < 53.43$$

پس:

مقادیر قابل قبول برای  $u$  چنانکه قبلاً بررسی کردیم، به صورت  $2+4q$  قابل بیان است ( $q$  صحیح و غیر منفی)، پس:  $u \leq 50$  خواهد بود. بدین ترتیب در حالت (ب)، مقادیر ممکن برای  $y$  و  $z$  و  $u$  عبارت خواهد بود از:

$$y = 1, 3, 5, \dots, 59$$

$$z = 3, 6, 9, \dots, 54$$

$$u = 2, 6, 10, \dots, 50$$

(۶)

اکنون باید از (۵) و (۶) برای هر یک از متغیرها اعدادی برگزینیم که در (۳) صدق کند. شمار گزینه‌های قابل قبول در حالت (الف)، ۱'۲۳۳ و در حالت (ب)، ۱'۴۴۵، یعنی در مجموع ۲'۶۷۸ است. این ارقام را در

الخطّائین، المساحة و الهندسة، الکفایة (ص ۳۳۹؛ نیز نک: زوتر، «ریاضی دانان»، ۴۳؛ GAS؛ همانجا).

مأخذ: ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۰ق؛ ابن خلدون، مقدمه، قاهره، دارالنهضة؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوکامل، شجاع، الجبر والمقابلة، چاپ تصویری، با مقدمه یان پ، هوخندیک، فرانکفورت، ۱۹۸۶م؛ همو، «طرائف الحساب»، چاپ تصویری، به کوشش احمد سلیم سفیدان، مجله معهد المخطوطات العربیة، قاهره، ۱۹۶۳م، ج ۹؛ دانش پژوه، محمدتقی و بهاء الدین انواری، فهرست کتابهای خطی کتابخانه مجلس سنا، تهران، ۱۳۵۹ش؛ قربانی، ابوالقاسم، زندگی نامه ریاضی دانان دوره اسلامی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ قطبی، علی، تاریخ الحکماء، اختصار زوزنی، به کوشش یولیوس لیبرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳م؛ مصاحب، غلامحسین، تئوری مقدماتی اعداد، تهران، ۱۳۵۵ش؛ نیز:

Anbuba, A., «L'Algèbre arabe aux I<sup>er</sup> et X<sup>es</sup> siècles», *Jornal for the History of Arabic Science*, Aleppo, 1978, vol. II (1); id., introd. *L'Algèbre Al-Bad' d'al-Karagī*, Beirut, 1964; Berggren, J.L., *Episodes in the Mathematics of Medieval Islam*, New York, 1986; Djafari Naini, A., *Geschichte der Zahlentheorie im Orient*, Braunschweig, 1982; El<sup>2</sup>; GAS; Hogendijk, J.P., introd. *Al-jabr* (Vide: PB, Abū Kamel); Judaica; Juschkevitsch, A., *Geschichte der Mathematik im Mittelalter*, Leipzig, 1964; Levy, M., «Abū Kāmil», *Dictionary of Scientific Biography*, New York, 1970, vol. I; Mieli, A., *la Science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale*, Leiden, 1938; Sacerdote, G., «Il trattato del Pentagono e del decagono», *Festschrift zum 80. Geburtstag Moritz Steinschneiders*, Leipzig, 1896; Sesiano, J., introd. *Books IV to VII of Diophantus Arithmetica*, New York, 1982; id., «Les Méthodes d'analyse indéterminée chez Abū-Kāmil», *Centaurus*, Copenhagen, 1977, vol. XXI; Suter, H., «Die Abhandlung des Abū Kāmil schoga<sup>2</sup> b. Aslam...», *Bibliotheca Mathematica*, 1909-1910, vol. X; id., «Das Buch der Seltenheiten der Rechenkunst von Abū Kāmil el-misrī», *Bibliotheca Mathematica*, 1910-1911, vol. XI; id., *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900.

علیرضا جعفری نائی

آبو کبیر هذّلی، عامر (عوتمر) بن خلّیس، شاعر عصر جاهلی و آغاز اسلام، از قبیله بنی هذیل. نام وی در برخی منابع عامر بن جمره آمده و کنیه اش نیز گاه به ابوکبیر تصحیف شده است (نک: بطلیوسی، ۲۴۱؛ سیوطی، ۲۲۶). روایاتی که درباره این شاعر به دست ما رسیده، جزئی از همان مجموعه عظیم «اخباری» است که گرداگرد اشعار منسوب به عصر جاهلی تنیده شده و تار و پود آنها را بیشتر افسانه های شگفت تشکیل می دهد. معروف ترین روایت از احوال او را خطیب تبریزی (۱۹/۱) آورده است، از این قرار که ابوکبیر، مادر شاعر و «صلوک» نیم افسانه ای تأبط شرأ را به زنی گرفت و چون تأبط شرأ از این ازدواج خشنود نبود، ابوکبیر به اشاره همسرش درصدد قتل وی برآمد؛ اما به سبب شجاعت و چابکی تأبط شرأ هر بار نقشه قتل وی با ناکامی روبه روشد.

از سوی دیگر خطیب تبریزی (همانجا) ابوکبیر را در زمره صحابه پیامبر (ص) آورده است. حال اگر تأبط شرأ به راستی موجودی واقعی بوده و حدود یک سده پیش از اسلام زیسته باشد، چگونه ابوکبیر می تواند مادر او را به زنی گرفته باشد؟ از این رو بعید نیست که راویان، این داستان را برای تفسیر قصیده معروف ابوکبیر که در دیوان الحماسه آمده (ابوتام، ۱۹-۱۲)، ساخته باشند، به خصوص که در برخی منابع نقش ابوکبیر و تأبط شرأ عوض شده است و گفته اند تأبط شرأ مادر ابوکبیر را به زنی گرفته بوده است (نک: ابن قتیبه، ۵۶۲/۲-۵۶۳).

افزون بر خطیب تبریزی، برخی منابع دیگر نیز او را از اصحاب پیامبر (ص) دانسته اند (نک: ابن اثیر، ۲۸۲/۵؛ ابن حجر، ۱۶۲/۴). اما از اسلام وی جز یک روایت چیزی در دست نیست (ابن اثیر، ابن حجر، همانجاها) و در مجموعه اشعار او نیز هیچ قرینه ای که بتوان آن را بازتابی از اندیشه اسلامی دانست، یافت نمی شود. به همین جهت، همچنانکه بلاشر اشاره می کند (II/280)، نمی توان باور داشت که او مسلمان شده باشد.

ابوکبیر را از برجسته ترین شاعران قبیله هذیل دانسته اند. به قولی، از این قبیله ۱۳۰ شاعر برخاسته که هیچ یک از لحاظ نبوغ شاعرانه و نوآوری به پای ابوکبیر نمی رسیده اند (ابن شاکر، ۱۶۳/۳). مجموعه ۴ قصیده و ۱۹ قطعه کوتاه به وی نسبت داده اند که بی گمان بیشتر آنها ساختگی است. ابیات آغازین هر ۴ قصیده همچنانکه ابن قتیبه نیز ملاحظه کرده (۵۶۱/۲؛ نیز قس: ابوالعلاء، ۳۴۳)، تقریباً مانند هم و همه در بحر کامل سروده شده اند و البته مضمون همه نیز یکسان است. به همین جهت بلاشر (همانجا) آنها را تقلیدهای تمرینی و مدرسه ای پنداشته است. نخستین قصیده، لامیه ای است در ۴۸ بیت که در آغاز آن شاعر بر جوانی از دست رفته حسرت می خورد و به وصف سختیهای دوران پیری می پردازد. سپس دلاوریها و جنگاوریهای گذشته و پایمردیهای خود در برابر حوادث را شرح می دهد. آنگاه فریاد بر می آورد که «از همه اینها جز یک خاطره بر جای نمانده است». در این قصیده ستایش از یار هم پیمان مایه اصلی را تشکیل می دهد. سه قصیده دیگر کوتاه ترند و پیداست که از روی الگوی قصیده نخست سروده شده اند (ص ۸۸-۱۱۵). اشعار وی برخلاف سروده های جاهلیان فاقد مقدمه عاشقانه و وصف شتر است و بیشتر وصف حمله ها، غارتگریها و شرح ماجراجوییهای اوست و این از ویژگیهای شعر صلوکان است (نک: خلیف، ۱۸۰). با این حال اظهار شگفتی برخی معاصران (بیراکتارویچ، ۹؛ El<sup>2</sup>) از اینکه وی در اشعارش به وصف شتر نپرداخته، بی مورد است.

قطعه هایی که به ابوکبیر نسبت داده اند، به شاعران دیگری چون ابن طثریه، اسماء بن خارجه و تأبط شرأ نیز منسوب است و تنها ۲ قطعه را می توان به یقین از آن خود او دانست (نک: حصری، ۸۵۴/۲؛ بصری، ۲۰۴/۲-۲۰۵؛ بیراکتارویچ، ۱۰-۹) اشعار ابوکبیر مورد استشهاده بسیار نحویان، مفسران و لغت نویسان قرار گرفته (سیبویه، ۱۰۹/۱؛ ۳۵۹؛ خلیل، ۱۵۴/۱-۱۵۵، ۳۱۷؛ ابوزید، ۱۸۵؛ ابو عبیده، ۲۴/۱؛ ۴۰۷؛ قرطبی، ۳۴۲/۲، ۱۱۰/۱۰؛ ابو حیان، ۲۴۱/۱-۲۵) و الهام بخش شاعران دیگری از جمله ابوالعلاء معری نیز بوده است (نک: ابن طاهر، ۱۰۵/۱). افزون بر این، سروده های وی از این جهت که تصویری از زندگی بدویان جاهلی به دست می دهد، حائز اهمیت است.

مأخذ: ابن اثیر، علی، اسد الغابة، قاهره، ۱۲۸۰ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، الاصابه.

ابوسعبد سمعانی، ابوالمظفر خزاعی، ابوالعالی هیتی و خطیب طوسی را می‌توان نام برد (نک: سمعانی، همانجا؛ ابن مستوفی، ۴۱، ۱۰۲، ۱۸۱، جم: برای دیگر شاگردان وی، نک: ابن فوطی، ۸۸۳/۲)، ۳۳۱/۳، ۳۳۴؛ ابن صابونی، ۳۲۴، ۳۴۷؛ ذهبی، همان، ۲۰/۲۹۰). شایان ذکر است که نام ابوالکرم گاه به عنوان حلقه‌ای در سلسله روایی آثار پیشینیان، چون ابن ابی‌الدنیا و مفضل جندی و ابواسحاق شیرازی به چشم می‌خورد (نک: وادی آشی، ۲۳۰؛ برزالی، ۵۵۱/۲؛ ابن جزری، همان، ۲/۳۸).

ابوالکرم در بغداد درگذشت و پس از آنکه ابوالحسن ابن خل فقیه ۲ بار بر پیکر وی نماز گزارد، او را در باب حرب نزدیک مقبره خطیب بغدادی دفن کردند (یاقوت، ادبا، ۵۲/۱۷؛ ابن جزری، همان، ۲/۴۰). ابوالکرم کتابی با عنوان المصباح الزاهر فی القراءات العشر البواهر، به رشته تحریر آورده است که ابن جزری در کتاب خود النشر آن را یکی از منابع اساسی خود قرار داده و در جای‌جای کتاب با ذکر نام مؤلف یا نام کتاب از آن سود جسته است (۹۰/۱ - ۹۱، جم). نسخه‌های خطی متعددی از این کتاب در کتابخانه‌های بودلیان در بریتانیا، آصفیه هند، کوپریلی، نور عثمانیه، خراجی اوغلی و لاله‌لی در ترکیه یافت می‌شود (نک: پرتسل، GAL, S, I/723; 38-39؛ الفهرس، ۱۱۰/۱ - ۱۱۱). حاجی خلیفه (۸۲۲/۱) و به تبع او برخی دیگر علاوه بر این اثر، کتابی با نام الذخائر به ابوالکرم منتسب کرده‌اند که ظاهراً ناشی از خلط وی با عالم معاصرش مجلی بن جمیع مخزومی است که اثری با عنوان الذخائر داشته است (نک: ذهبی، همان، ۲۰/۲۹۱). ضمناً در فهرست کتابخانه نور عثمانیه، نسخه خطی اثری از ابوالکرم با عنوان المفردات فی القراءات السبع معرفی شده که انتساب آن به وی جای تأمل دارد (الفهرس، ۱۱۱/۱).

ماخذ: ابن جزری، محمد بن محمد، غایه النهایه، به کوشش گ. برگترسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ همو، النشر فی القراءات العشر، به کوشش علی محمد ضباع، قاهره، کتابخانه مصطفی محمد، ابن ابیک، احمد، المستفاد من تاریخ بغداد، جیدرآباددکن، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م؛ ابن صابونی، محمد بن علی، تکملة اكمال الاكمال، به کوشش مصطفی جواد، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق بن احمد، تلخیص مجمع الآداب، به کوشش مصطفی جواد، دمشق، ۱۹۶۲ م؛ ابن مستوفی، مبارک بن احمد، تاریخ اربل، به کوشش سامی صقار، بغداد، ۱۹۸۰ م؛ برزالی، قاسم بن محمد، مشیخة قاضی القضاة ابن جماعة، به کوشش موفق بن عبدالله، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ حاجی خلیفه، کشف ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعبان انزویط و محمد نعیم عرقوسی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ همو، معرفة القراء الکبار، به کوشش محمد سید جاد الحق، قاهره، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، الانساب، جیدرآباددکن، ۱۳۹۷ ق/ ۱۹۷۷ م؛ الفهرس الشامل، علوم قرآنی (قراءات)، عمان، ۱۹۸۷ م؛ وادی آشی، محمد بن جابر، برنامج، به کوشش محمد محفوظ، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ یاقوت، ادبا، همو، بلدان، نیز؛

GAL, S; Pretzl, O., "Die Wissenschaft der Koranlesung", Islamica, Leipzig, 1934, vol. VI.

فرامرز حاج منوچهری

أبو کِلْثَا، نک: ابوطلیح.

أبو بَابِہِ النَّصَّارِی، بشیر بن عبدالمنذر بن رفاعه، صحابی

قاهره، ۱۳۲۷ ق؛ ابن شاکر کبی، محمد، فوات الوفيات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴ م؛ ابن طاهر، یوسف، شرح التنویر علی سبط الزند، قاهره، ۱۲۸۶ ق؛ ابن فقیه، عبدالله، الشعر و الشعراء، به کوشش یوسف نجم و احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۴ م؛ ابو تمام، حبیب، دیوان الحماسة، شرح خطیب تبریزی، دمشق، ۱۳۳۱ ق؛ ابوحیان غرناطی، محمد، البحر المحیط، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ابو زید انصاری، سعید، النوادر فی اللغة، به کوشش عاطف افندی، بیروت، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ ابو عبیده، معمر، مجاز القرآن، به کوشش فؤاد سزگین، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ ابوالعلاء معری، احمد، رسالة الفقراء، به کوشش عائشه بنت الشاطی، قاهره، ۱۳۹۷ ق/ ۱۹۷۷ م؛ ابو کبیر هذلی، عامر، «دیوان»، ضمن دیوان الهذلیین، قاهره، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م؛ بصری، صدرالدین، الحماسة البصریة، به کوشش مختارالدین احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۴ م؛ بطیوسی، عبدالله، الانتصاب، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ حصری، ابراهیم، زهر الآداب، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۳ م؛ خطیب تبریزی، یحیی، شرح دیوان الحماسة ابوتام (هم)؛ خلیف، یوسف، الشعراء الصماليک فی العصر الجاهلی، قاهره، ۱۹۵۹ م؛ خلیل بن احمد فراہیدی، کتاب العین، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم، ۱۴۰۵ ق؛ سبیر، عمرو، الکتاب، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ سیوطی، شرح شواهد المغنی، به کوشش محمد محمود شقیطی، دمشق، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۶ م؛ قرطبی، محمد، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۲ م؛ نیز؛

Bajraktarević, F., «Le Dīwān d'Abū Kabīr al-Hudālī», JA, 1927, vol. CCXI; Blachère, R., Histoire de la littérature arabe, Paris, 1952-1966; B12.

عنایت‌الله فاتحی نژاد

أبو الْکَرَمِ شَهْرُزُورِی، مبارک بن حسن بن احمد (۱۷ ربیع‌الثانی ۴۶۲ - ۲۲ ذیحجه ۵۵۰ ق/ ۲ فوریه ۱۰۷۰ - ۱۶ ژانویه ۱۱۶۵ م)، مقری و محدث شهرزوری ساکن بغداد، وی در بغداد به فراگیری قرائت و حدیث پرداخت و از استادانی چون ابن سوار، عبدالسید بن عتاب، رزق‌الله بن عبدالوهاب تمیمی، ثابت بن بندار و ابوسعید احمد اکفانی قرائت آموخت. سفری نیز به دمشق نمود و در آنجا نزد گروهی از مشایخ قرائت، همچون علی بن فرح دینوری، ابوالخطاب علی بن جراح و حسین بن علی رهاوی دانش آموخت (ذهبی، معرفة، ۲/۴۱۳؛ ابن جزری، غایه، ۲/۳۸).

ابوالکرم - که قرائات دهگانه را از طرق بسیار در روایت خود داشت، پس از درگذشت سبط خیاط به عنوان برجسته‌ترین شیخ قرائت در عراق شناخته شد (ذهبی، همانجا). در زمره شاگردانی که نزد وی به فراگیری قرائت پرداختند، عمر بن بکرون، محمد بن محمد بن کیال حلی، یحیی بن حسین اوانی، علی بن احمد دیباس و عبدالعزیز بن ناقد را می‌توان برشمرد (نک: همان، ۲/۴۱۳ - ۴۱۴؛ ابن جزری، همان، ۲/۳۸ - ۳۹).

ابوالکرم در زمینه حدیث هم از سعه روایت برخوردار بود (ابن ابیک، ۲۲۳) و از کسانی چون ابوالفضل ابن خیرون، طراد زبیری و اسماعیل بن مسعدة اسماعیلی استماع حدیث کرد و از افرادی مثل ابن ثَقُور، ابن هزارمرد صریفینی، عبدالصمد بن مأمون و ابوالحسن ابن مهتدی اجازه روایت گرفت (سمعانی، ۱۸۲/۸؛ ذهبی، سیر، ۲۰/۲۸۹؛ درباره استماع او از ابومحمد سراج، نک: یاقوت، بلدان، ۳/۳۴۲). در شمار آنانی که از او حدیث آموخته و استماع کرده‌اند،

پیامبر (ص)، او از تیره بنی عمرو بن عوف قبیله اوس بود (ابن اثیر، ۱۹۵/۱).

از آنجا که ابولبابه، دو برادر هم داشت، در برخی مآخذ، میان آنان خلطی رخ داده است؛ نخست، مبشر بن عبدالمنذر که در غزوه بدر به شهادت رسید (ابن سعد، ۴۵۶/۳؛ قس: مقریزی، ۳۷/۱)، دیگر رفاعه ابن عبدالمنذر که از شرکت کنندگان در بیعت دوم عقبه بود و در بدر و أحد شرکت کرد و در غزوه اخیر به شهادت رسید (ابن سعد، ۴۵۶/۳ - ۴۵۷؛ قس: بلاذری، ۲۴۱/۱) و به قولی یکی از نقیبان انصار بود (ابن اثیر، ۲۸۴/۵) و در مآخذی از او نیز به عنوان ابولبابه یاد کرده اند (نک: یحیی بن معین، ۷۲۳/۲؛ مسلم بن حجاج، ۱۷۰؛ ابن قیسرانی، ۱۳۸/۱؛ ابن اثیر، همانجا). همچنین نباید ابولبابه انصاری را با ابولبابه دیگری که مروان نام داشت، اشتباه کرد (نک: یحیی بن معین، ۵۵۷/۲؛ ابن حجر، تقریب، ۴۶۷/۲؛ قس: نووی، ۳۵۳/۱؛ ابن حجر، تهذیب، ۲۱۴/۱۲).

به هر حال ابولبابه انصاری به هنگام وقوع جنگ بدر نخست با دیگر لشکریان همراه شد، ولی پیامبر (ص) او را به عنوان جانشین خود در مدینه، از میانه راه بازگرداند و سپس از غنائم جنگی هم بهره او را پرداخت (ابن سعد، ۴۵۷/۳؛ طبری، ۴۷۸/۲؛ ابونعیم، ۱۰۹/۳). در غزوه شویق (ابن هشام، ۴۸/۳؛ بلاذری، ۳۱۰/۱) و نیز در غزوه بنی قینقاع (همو، ۳۰۹/۱؛ طبری، ۴۸۱/۲) هم جانشین پیامبر (ص) در مدینه بود، اما در دیگر غزوات در رکاب پیامبر (ص) پیکار کرد (ابن اثیر، همانجا) و در فتح مکه پرچمدار بنی عمرو بن عوف بود (ابن سعد، همانجا؛ قس: یعقوبی، ۵۸/۲).

در غزوه بنی قریظه، چون یهودیان از محاصره به تنگ آمدند، کس نزد پیامبر (ص) فرستادند و تقاضا کردند ابولبابه را که از هم پیمانان آنان بود، پیش ایشان فرستد و گفته اند پیامبر (ص) نخست او را مأمور جنگ با آنان کرده بود (واقعی، ۵۰۷/۲). ابولبابه به قلعه رفت و به اشاره ای، آنان را از صلح با پیامبر (ص) بازداشت و اندکی بعد چندان از کار خود پشیمان شد که به مسجد رفت و خود را به ستونی از ستونهای مسجد پیامبر (ص) بست و سوگند خورد که تا حق تعالی توبه وی قبول نکند، خود را از ستون باز نگشاید (عروة بن زبیر، ۱۸۷؛ واقعی، ۵۰۵/۲ - ۵۰۷؛ ابن هشام، ۲۴۷/۳ - ۲۴۸) و گفته اند به همین سبب، آیه ۲۷ از سوره انفال و ۱۰۲ از سوره توبه در حق وی نازل شد (واقعی، ۵۰۹/۲؛ ابن هشام، ۲۴۸/۳ - ۲۴۹). اما روایتهای دیگری نشان می دهد که سبب این کار، خودداری او از حضور در جنگ تبوک بوده است (نک: زهری، ۱۱۱ - ۱۱۲).

در تاریخ مرگ او اختلاف است؛ به روایتی پیش از قتل عثمان (ابن اثیر، ۱۹۶/۱)، یا در دوران خلافت امام علی (ع) در گذشت (همو، ۲۸۵/۵؛ ابن حجر، الاصابه، ۱۶۸/۴) و به روایت دیگری تا پس از ۵۰ ق نیز زنده بود (همانجا). ابولبابه احادیثی از پیامبر (ص) نقل کرده است (نک: احمد بن

حنبل، ۴۵۲/۳ - ۴۵۳؛ مزی، ۲۷۵/۹ - ۲۷۸). همچنین دوسرش سائب و عبدالرحمن و نیز عبدالله بن عمر و عبدالله بن کعب قرظی از او حدیث شنیده اند (نک: احمد بن حنبل، ۳۲۸/۶؛ ابن حجر، تهذیب، همانجا).

مآخذ: ابن اثیر، علی بن محمد، اسدالغابه، قاهره، ۱۲۸۰ ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الاصابه، قاهره، ۱۳۲۸ ق؛ همو، تقریب التهذیب، به کوشش عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت، ۱۳۹۵ ق/۱۹۷۵م؛ همو، تهذیب التهذیب، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۷ ق؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، ۱۹۶۰م؛ ابن قیسرانی، محمد بن نصر، الجمع بین کتابی...، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۳ ق؛ ابن هشام، عبدالملک، سیره النبویه، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، معرفه الصحابه، به کوشش محمد راضی عثمان، مدینه / ریاض، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸م؛ احمد بن حنبل، سند، قاهره، ۱۳۱۳ ق؛ بلاذری، احمد بن یحیی، انساب الاشراف، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ زهری، محمد بن مسلم، المغازی النبویه، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱م؛ طبری، تاریخ، عروة بن زبیر، مغازی رسول الله (ص)، به کوشش محمد مصطفی اعظمی، ریاض، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱م؛ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، تحفه الاشراف، به کوشش عبدالصمد شرف الدین، بیهی، ۱۳۹۷ ق/۱۹۷۷م؛ مسلم بن حجاج، الکتاب والاسماء، به کوشش مطاع طراپیشی، دمشق، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴م؛ مقریزی، احمد بن علی، امتاع الاسماء، به کوشش محمود محمد شاکر، قاهره، ۱۹۴۱م؛ نووی، محمد بن عمر، تفسیر النوری، بیروت، ۱۳۹۸ ق/۱۹۷۸م؛ واقفی، محمد بن عمر، المغازی، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ یحیی بن معین، التاریخ، به کوشش احمد محمد نورسین، مکه، ۱۳۹۹ ق/۱۹۷۹م؛ یعقوبی، احمد بن اسحاق، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ ق/۱۹۶۰م.

آبولو، نک: ذیل، آبولو.

آبولؤلؤ (د ۲۳ ق/۶۴۴م)، قاتل عمر بن خطاب، از زندگی او هیچ دانسته نیست و شهرت او تنها به دلیل قتل عمر است. بیشتر منابع نام او را فیروز ضبط کرده اند (مثلاً نک: حسان بن ثابت، ۲۷۳/۱؛ ابن حبیب، «اسماء»، ۱۵۵؛ ابن قتیبه، ۱۸۳). درباره اصل و نسب و اعتقاد او میان منابع، اشتراک اندکی دیده می شود. منابع متأخرتر نیز جز تکرار گفته های منابع پیشین کمتر اطلاع سودمندی به دست می دهند. بنابر خبر مشهوری، او از مردم نهانوند بود که در جنگ به دست مسلمانان اسیر شد و به غلامی مغیره بن شعبه فرمانروای کوفه درآمد (ابن سعد، ۳۴۱/۳ - ۳۴۷؛ ابوالعرب، ۶۷، به نقل از ابن اسحاق). در منابع کهن تر او را مجوسی شمرده اند (ابن حبیب، المحتر، ۱۴؛ ابن شبه، ۹۱۳/۳؛ مسعودی، ۳۲۹/۲). با اینهمه گروهی دیگر از مورخان او را مسیحی دانسته اند (نک: طبری، ۱۹۰/۴؛ ابن عبدربه، ۲۷۲/۴). بنابر نقل نه چندان قابل اعتماد طبری (۱۳۶/۴) از سیف بن عمر، آبولؤلؤ نخست به اسارت رومیان درآمد و سپس مسلمانان او را اسیر کردند.

درباره انگیزه قتل عمر به دست آبولؤلؤ، همسانی چندانی در منابع تاریخی وجود ندارد. بنابر کهن ترین روایات، مغیره بن شعبه از کوفه نامه ای به عمر در مدینه نوشت و از او خواست تا اجازه دهد غلامش آبولؤلؤ به مدینه بیاید و مردم از فتنه او مانند نقاشی، آهنگری و درودگری بهره مند شوند. عمر با آنکه ورود غیر عرب را به مدینه ممنوع شمرده بود، موافقت کرد. پس از چندی، آبولؤلؤ نزد عمر از مولای خود

دیرسیاف، تهران، ۱۳۳۰ ش؛ ربیری، مصعب، نسب فریش، به کوشش لوی برواسال، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ سیدمرتضی، علی، الشافی و به کوشش عبدالزهراء حسینی، تهران، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ شوخری، نورالله، مجالس المؤمنین، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ طبری، تاریخ؛ مجمل التواریخ و القصص، به کوشش ملک الشعراء بهار، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۴ م؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، دارصادر؛ نیز: Iranica، حسن یوسفی اشکوری

**أبولهَب**، عبدالعزّی بن عبدالمطلب بن هاشم بن عبد مناف (د ۲ ق/۶۲۳ م)، عموی پیامبر (ص) و یکی از سرسخت‌ترین دشمنان آن حضرت. ابولهب در اصل، به ابو عتبّه کنیه داشت، ولی پدرش عبدالمطلب، او را به سبب زیبایی و گلگونی چهره، «ابولهب» می‌خواند (کلبی، ۲۸؛ ابن سعد، ۹۳/۱). مادرش لُثْنی، دختر هاجر بن عبدمناف از قبیله خزاعه بود (همانجاها؛ ابن هشام، ۱۱۵/۱، ۱۱۸).

از زندگی ابولهب پیش از ظهور اسلام، آگاهی دقیقی در دست نیست، اما احتمالاً همچون بیشتر قریشیان به بازرگانی اشتغال داشت و چنانکه از آیه ۲، سوره مسد، بر می‌آید، ثروتی نیز اندوخته بود. ابولهب به سرقت گنجینه کعبه متهم شد و گفته‌اند بدین سبب قریشیان خواستند تا دست او را قطع کنند؛ ولی منسوبان مادری او مانع شدند (ابن درید، ۱۲۱؛ ابن حبیب، ۶۰-۶۴؛ ابن قتیبه، ۱۲۵؛ طبری، ۱۱۳۴/۱-۱۱۳۵) و برادر او ابوطالب، از این ماجرا سخت برآشفته بود (ابن حبیب، ۶۲).

روابط پیامبر (ص) و ابولهب ظاهراً تا پیش از بعثت، عادی و حسنه بوده است، چون پیامبر (ص) دو دختر خود رقیه و ام‌کلثوم را به ازدواج عتبّه و عقیبه، پسران ابولهب در آورده بود (نک: ابن سعد، ۳۶/۸ - ۳۷؛ بلاذری، ۱۲۲/۱ - ۱۲۳) و همچنین کنیز ابولهب، ثویبه، مدتی پیش از حلیمة سعدیه، پیامبر (ص) را در کودکی شیر داده بود (ابن سعد، ۱۰۸/۱؛ بلاذری، ۹۶/۱؛ یعقوبی، ۹/۲). پس از بعثت پیامبر اکرم، ابولهب در زمره سرسخت‌ترین دشمنان آن حضرت درآمد و شهرت او در تاریخ صدر اسلام به این سبب است. علت دشمنی ابولهب با پیامبر (ص) به روشنی معلوم نیست، اما در این کار، رقابت با ابوطالب که پس از عبدالمطلب بر بنی‌هاشم ریاست یافته بود و جداً از پیامبر (ص) حمایت می‌کرد، بی‌تأثیر نبوده است. روایتی هم نشان می‌دهد که ابولهب و ابوطالب با یکدیگر روابط خوبی نداشته‌اند (نک: بلاذری، ۱۳۰/۱). تعصب ابولهب در کیش نیاکانش نیز در مخالفت با پیامبر (ص) تأثیر داشته است و گفته‌اند که او برعهده گرفته بود، از بت «عزّی» در برابر آیین جدید، حمایت کند (راقدی، ۸۷۴/۲).

ابولهب همسایه پیامبر بود و با همسرش ام‌جلیل بر سر راه پیامبر (ص) خار و خاشاک و زباله می‌ریختند و او را گونه‌گونه می‌آزدند (ابن اسحاق، ۱۴۴؛ ابن سعد، ۲۰۰/۱؛ ابن هشام، ۳۸۰/۱؛ بلاذری، ۱۳۱/۱). با اینهمه، با توجه به برخی روایات، به نظر می‌رسد که او گاه نیز به حمایت از ابوطالب و پیامبر (ص) بر می‌خاسته است (ابن هشام، ۱۰/۲).

مغیره شکایت کرد که خراجی سنگین بر او بسته است، ولی خلیفه شکایت او را رواندانت و ابولؤلؤ که از بی‌اعتنایی خلیفه در خشم شده بود، کلمات تهدیدآمیزی بر زبان راند. چندی پس از آن گفت و گو، ابولؤلؤ در مسجد کمین کرد و هنگام نماز صبح عمر را از پای در آورد و پس از آنکه چند نفر دیگر را هم زخم زد، خودکشی کرد (ابن سعد، ۳۴۵/۳؛ ابن شبه، ۸۹۶/۳ - ۸۹۹؛ طبری، ۱۹۰/۴ - ۱۹۱؛ درباره دیگر روایات، نک: ابن شبه، ۸۹۳/۳؛ ابن اعثم، ۳۲۳/۱).

از دیگر نظراتی که درباره انگیزه قتل عمر گفته شده، این است که برخی از بزرگان صحابه که از سختگیریهای عمر ناراضی بودند، نقشه قتل خلیفه را طرح کردند و ابولؤلؤ تنها وسیله اجرا بوده است (ایرانیکا، I/334). شواهدی نیز در دست است که نشان می‌دهد کسانی از پیش در این باره به خلیفه هشدارهایی داده بوده‌اند (نک: احمد بن حنبل، ۱۵/۱؛ ابن شبه، ۸۹۱/۳). با اینهمه، به روایاتی که ماجرای قتل عمر را افسانه آمیز کرده است، نمی‌توان اعتماد کرد (مثلاً نک: ابن اعثم، ۳۲۵/۱؛ طبری، ۱۹۱/۴؛ ابوالعرب، ۷۳؛ ابن عساکر، ۱۶۹/۱۳).

به هر روی، پس از کشته شدن عمر، عبدالرحمن بن عوف (زبیری، ۳۵۵؛ عبدالرحمن بن ابی بکر) مدعی شد که موضوع قتل عمر، توطئه‌ای میان ابولؤلؤ و دو تن دیگر به نامهای هرمزان و جُفینه بوده است. به همین سبب عبیدالله بن عمر، آن دو، و نیز دختر خردسال ابولؤلؤ را به خونخواهی پدر کشت (ابن سعد، ۳۵۰/۳؛ ابن قتیبه، ۱۸۷؛ یعقوبی، ۱۶۰-۱۶۱؛ طبری، ۲۴۰/۴) و از آنجا که چنین اتهامی ثابت نشده بود، مسئله بی‌اعتنایی عثمان، خلیفه جدید، در برابر قتل اینان (نک: بلاذری، ۲۴/۵؛ قس: ابوالعرب، ۷۰)، بعدها به منازعات کلامی نیز کشیده شد (نک: ابوالقاسم کوفی، ۶۸-۶۹؛ سید مرتضی، ۳۰۳/۴-۳۰۴؛ ابن عربی، ۱۰۶، ۶۲-۱۰۸).

گفتنی است که نه تنها برخی از منابع متأخر (خواندمیر، ۴۸۹/۱؛ شوشتی، ۸۷/۱)، از وجود قبری منسوب به ابولؤلؤ در کاشان خبر داده‌اند، بلکه صاحب مجمل التواریخ و القصص (تألیف ح ۵۲۰ ق) به نقل از مآخذی قدیم‌تر، ابولؤلؤ را از مردم فین کاشان دانسته است (ص ۲۸۰).

مآخذ: ابن اعثم کوفی، احمد، الفتوح، بیروت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۶ م؛ ابن حبیب، محمد، «اسماء المغتالین»، نوادر المخطوطات، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۲ ق/۱۹۵۴ م؛ هو، المحتر، به کوشش ایلزه لیشتن اشتر، حیدرآباد، ۱۳۶۱ ق/۱۹۴۲ م؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛ ابن شبه، عمر، تاریخ المدینه المنوره، به کوشش فیهیم محمد شلتوت، جده، ۱۳۹۹ ق/۱۹۷۹ م؛ ابن عدیریه، احمد، المعقد الفرید، به کوشش احمد امین و دیگران، قاهره، ۱۹۴۰ م؛ ابن عربی، محمد، العواصم من القواصم، به کوشش محب‌الدین خطیب، قاهره، ۱۳۷۱ ق؛ ابن عساکر، علی، تاریخ مدینه دمشق، نسخه خطی کتابخانه احمد ثالث استانبول، شه ۲۸۸۷؛ ابن قتیبه، عبدالله، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ ابوالعرب، محمد، المنح، به کوشش یحیی جبوری، بیروت، دارالغرب الاسلامی؛ ابوالقاسم کوفی، علی، الاستفاته، قم، دارالکتاب العلمیه؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ ق؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، به کوشش گویتن، بیت المقدس، ۱۹۳۶ م؛ حسان بن ثابت، دیوان، به کوشش ولید عرفات، لندن، ۱۹۷۱ م؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، حبیب السیر، به کوشش محمد





شمار شیوخ طراز اول این مکتب ثبت شده است (ابوالقاسم حکیم، ۱۴۶؛ نیز نک: عبادی، ۳). در آن روزگار مذاهب گوناگون کلامی، چون جهمیه، معتزله، شیعه، کرامیه و خوارج، کمابیش در خراسان و ماوراءالنهر رواج داشتند (مقدسی، ۲۵۲-۲۵۳) و انعکاس این رواج با برخوردی مخالفت آمیز در برخی مواضع از آثار ابولیت به چشم می خورد (مثلاً نک: ابولیت، «بستان»، ۱۸۹، فتاوی، ۴۸). در این دوره، مذهب اعتقادی حنفی اهل سنت و جماعت - که ابولیت از مروجان آن بود - به عنوان مذهب رسمی از سوی امیران سامانی حمایت می شد.

از نظر تقسیمات داخلی مکتب حنفی اهل سنت و جماعت، ابولیت را باید از جناح نقل گرایان به شمار آورد که از جهت چگونگی پرداخت به مسائل کلامی، شیوه ای متمایز از متکلمان ماتریدی را دنبال می کردند و در پاره ای از مسائل با ماتریدیان اختلاف اصولی داشتند.

اگر چه ابولیت با اقوال و تعالیم عالمان شاخصی مکتب عدل گرای حنفی چون ابومطیع بلخی و محمد بن شجاع ابن ثلجی آشنا بود و در آثار خود روایات و نظریات فقهی آنان را با احترام یاد می کرد (تنبیه، ۳۰۹، ۳۹۶، ج ۱، «بستان»، ۱۳، تفسیر، ۲۳۳/۱؛ نیز نک: سطور بعد درباره کتاب النوازل)، اما هرگز به تعلیمات مکتب عدل گرا، گرایشی نشان نداده است.

ابولیت با تعالیم کلامی ماتریدیان، جناح دیگر حنفیان اهل سنت و جماعت که در آن روزگار میان حنفیان ماوراءالنهر جایگاه ویژه ای یافته بود، نیز پیوندی نداشت و نمونه هایی در دست است که ابولیت در موارد اختلاف بین جناح ماتریدی و جناح نقل گرا، از ماتریدیان کناره بسته است. مثلاً در مورد عصمت پیامبران از صفات که مورد اختلاف بین این دو جناح از حنفیان اهل سنت و جماعت است، ماتریدیان به عدم عصمت باور دارند (ماتریدی، «عقیده»، ۴۶؛ «شرح»، ۲۸-۲۹)، در حالی که ابولیت در «عقیده» خود (ص ۲۲۳)، همپای متن الفقه الاکبر (۲) (ص ۴) به عصمت انبیا، از کبائر و صفات، باور دارد.

هجویری (ص ۱۸۶) اشاره دارد که ابولیت از مریدان ابوعلی حسن ابن علی جرجانی صوفی بوده است. فضای کلی آثار ابولیت نیز از گرایش او به صوفیان حکایت دارد، ولی با اینهمه، ابولیت در موارد اختلاف بین نظام اعتقادی صوفیان و نظام اعتقادی حنفیان نقل گرا، به نظام فکری اخیر پای بندی نشان داده است. به عنوان نمونه ای شاخص، ابولیت و کلاً نظریه پردازان حنفی اعم از عدل گرایان و ماتریدیان و نقل گرایان، بر پایه تعالیم دیرین مکتب حنفی، به جدایی عمل از ایمان و دخیل ندانستن آن در تعریف ایمان باور داشتند (ابولیت، «بستان»، ۱۸۲؛ نیز نک: ه د، ابوحنیفه)، ولی رأی مشهور نزد صوفیان، دخیل شمردن عمل در تعریف ایمان بود (نک: کلابادی، ۷۹). به هر ترتیب، به گواهی شخصیتی که ابولیت در خلال آثار متعدّدش، از خود نشان داده است، او را باید در ردیف فقیهان نظریه پرداز حنفی چون ابوالقاسم حکیم سمرقندی و فقیه حنفی مصر ابوجعفر طحاوی قرار داد (نیز نک: ابوالقاسم حکیم، ۱۴۶). ابولیت در اعتقاد نامه خود، سخن را با متن

راه بلخ را در پیش گرفت و در آنجا به حلقه درس فقیه بزرگ حنفی ابوجعفر محمد بن عبدالله هندوانی (د ۳۶۲ق) درآمد که سلسله فقه او با ۳ واسطه به ابوسلیمان جوزجانی شاگرد نامدار محمد بن حسن شیبانی منتهی می شد (واعظ بلخی، ۳۱۳؛ عبدالقادر، ۶۸/۲). در منابع از هندوانی به عنوان استاد اصلی ابولیت نام برده شده (همو، ۱۹۶/۲) و گاه درباره چگونگی پیوستن ابولیت به محضر وی، افسانه سرایی شده است (واعظ بلخی، ۳۱۳-۳۱۴).

البته ابولیت در حدیث و معارف دینی علاوه بر هندوانی و پدر خویش، از خلیل بن احمد سجزی (د ۳۶۸ق) قاضی سمرقند، محمد بن فضل بن احنف و جمعی دیگر از مشایخ نیز بهره گرفته است که می توان نام آنان را در اسانید پر شمار آثار وی، به ویژه تنبیه الغافلین (ص ۵، ۲۴، ۲۶، ۳۱، ۶۴، ۷۶، جم) باز یافت. از اسانید اثر یاد شده به روشنی بر می آید که بخشی از تحصیلات ابولیت و استماعات او در سمرقند بوده است (مثلاً نک: ص ۱۱۶، ۱۲۱، ۱۹۸).

در منابع موجود، فهرستی از شاگردان ابولیت به دست داده نشده است، ولی می توان نام چند تن از آنان را به طور پراکنده به دست آورد، از جمله: ابوبکر محمد بن عبدالرحمن ترمذی (ذهبی، ۳۲۳/۱۶)، خطیب ابومالک تمیم بن علی (فرینام) بن زرعه رازی بلخی (سمعانی، ۵۵۴/۱؛ فادانی، ۹۵؛ جوینی، ۴۱۶/۱؛ نسفی، ۳۲۸؛ قس: رودانی، ۱۶۷، ۴۲۷-۴۲۸)، ابوالحسن علی بن محمد خزاعی از مردم بخارا (قاضی عیاض، ۹۰-۹۱)، ابومحمد لقمان بن حکیم بن فضل بن خلف فرغانی (عبدالقادر، ۴۱۶/۱؛ کوپرلی، ۵۹/۱، سند آغازین نسخه تفسیر ابولیت)، ابوسهل احمد بن محمد (ابولیت، تفسیر، ۲۰۲/۱)، ابوعبدالله طاهر بن محمد حدادی (ابن حجر، ۳۰۸/۱) و یکی از فرزندان خود ابولیت (نسفی، ۱۱۳).

به درستی دانسته نیست که ابولیت سالهای دو دهه ۶۰ و ۷۰، یعنی دوره تدریس خود را در کدامین شهر گذرانیده است. واعظ بلخی (ص ۳۱۱-۳۱۲) به نقل از شیخ الاسلام یونس بن طاهر نصیری آورده است که ابولیت در بلخ وفات یافت و همانجا نزد هندوانی به خاک سپرده شد. از این گزارش چنین بر می آید که ابولیت پس از به پایان آوردن تحصیل خود، در بلخ ماندگار شد و به سمرقند باز نگشت. از سوی دیگر گزارشی در دست است که ابولیت ظاهراً در کهولت، باغ مشهور جاگردیزه در سمرقند را پس از خواجه ابو اسحاق سماسی مالک شده است (سمرقندی، محمد، ۳۳) و این نشانه بازگشت او به سمرقند است. از اعقاب ابولیت نیز می توان در هر دو شهر سمرقند و بلخ سراغ یافت (سمرقندی، ابوطاهر، ۱۷۸؛ نسفی، همانجا، در صورت صحت ضبط متن).

ابولیت را باید پیرو مذهب اعتقادی حنفیان اهل سنت و جماعت به شمار آورد که در زمان سامانیان در خراسان و ماوراءالنهر از رونق بسزایی برخوردار بود. در ترجمه کهن فارسی از کتاب السواد الاعظم مربوط به دوره امیر نوح سامانی (حک ۳۶۵-۳۸۷ق)، نام ابولیت در

حدیثی از ابن عمر از پیامبر (ص) آغاز می‌کند که در آن ایمان عبارت از باور به خداوند، فرشتگان، کتابهای آسمانی، پیامبران، روز واپسین و «القدر خیره و شره من الله» دانسته شده است (برای حدیث مزبور، نک: «بستان»، ۱۸۸؛ «شرح»، ۹) و سپس تا پایان اعتقاد نامه به شرح بند حدیث مزبور پرداخته است (نک: «عقیده»، ۲۱۷ به بعد). شکل پرسش و پاسخ در پرداخت این اعتقادنامه نیز از حدیث مذکور الهام گرفته است. اگرچه الگو قرار دادن متن این حدیث در آغاز اصول العقیده طحاوی (ص ۲۹) و با زیادت چند بند در آغاز الفقه الاکبر (۲ ص) نیز دیده می‌شود، ولی عقیده ابولیت از نظر سبک تدوین و تنظیم مطالب با هیچ یک از دو اثر یاد شده همانندی ندارد. در مقایسه بین عقیده ابولیت و اعتقادنامه های دیگر از مکتب نقل‌گرای حنفی اهل سنت و جماعت، نکات تازه‌ای نیز به چشم می‌خورد که از گرایش مؤلف آن به شیوه واعظان و مذکران حکایت دارد؛ مسائلی از قبیل انواع فرشتگان، ذکر یکایک کتب آسمانی پیشین، فرق بین «نبی» و «مرسل» و ذکر عدد ۱۲۴۰۰۰ برای شمار پیامبران از این دست است (نک: ابولیت، «عقیده»، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۴؛ قس: «الفقه الاکبر (۳)»، ۲۴، جم).

در مقایسه بین نوشته‌های اعتقادی ابولیت و آثار مشابه در مکتب حنفی اهل سنت و جماعت، علاوه بر اختلافات صوری یاد شده، برخی موارد اختلاف اعتقادی نیز به چشم می‌آید. به عنوان مثال در مبحث مخلوق بودن ایمان، هر دو جناح مکتب، نقل‌گرایان و ماتریدیان، به اتفاق ایمان را مخلوق و فعل بندگان دانسته‌اند (نک: ابوالقاسم حکیم، ۴۳؛ الفقه الاکبر (۲)، ۴؛ ماتریدی، التوحید، ۳۸۵، «عقیده»، ۳۱-۳۲) ولی ابولیت در «بستان» (ص ۱۸۳)، ایمان را مخلوق و بالمآل فعل بندگان نمی‌داند. همچنین در مبحث ایمان، اتفاق دو جناح مکتب بر زیادت و نقصان ناپذیری ایمان است، در حالی که ابولیت بر زیادت پذیری و نقصان ناپذیری ایمان باور دارد (همان، ۱۸۰، در صورت صحت ضبط). تقسیم مردمان از نظر ایمان به ۳ گروه مؤمن، کافر و فاسق که گروه اخیر نخست عذاب می‌شوند و سپس به بهشت می‌روند، در «عقیده» ابولیت (ص ۲۲۵-۲۲۶) تقسیمی ویژه است و با تقسیمات سه‌گانه دیگر، به خصوص تقسیم ابوحنیفه در العالم و المتعلم (ص ۹۷) قابل مقایسه است.

ابولیت علم کلام را تا آنجا که انسان را در شناخت خداوند و پیامبر او سودمند افند، تأیید می‌کرد (نک: فتاوی، ۱۹۵)، اما از غرق شدن در کشاکش بحثهای کلامی بر حذر می‌داشت (همانجا) و در مسائل بحث انگیزی چون قدر، خلق قرآن و سرنوشت اطفال مشرکان سکوت را ترجیح می‌شمرد (نک: «بستان»، ۱۵۲، ۱۸۵، ۱۸۷-۱۸۸).

او دست کم بر خلاف ظاهر نظریه مطرح شده در الفقه الاکبر (۱) و در شرح آن منسوب به ماتریدی (نک: «شرح»، ۷-۶)، چنانکه خود در خزانه‌الفقه یادآور شده است، فقه را در میان تمامی علوم، دانش‌برتر می‌دانست (نک: سمنوف، شم 3037) و فراگیری آن را بر آموختن دیگر

علوم مقدم می‌شمرد («بستان»، ۳۷). وی در علم فقه، افزون بر آگاهی بر ادله تفصیلیه احکام، چیرگی بر اختلافات فقیهان و فقه تطبیقی را از ابزارهای ضروری یک فقیه و مفتی می‌پنداشت (نک: همان، ۹ به بعد). یکی از بارزترین ویژگیهای آثار فقهی ابولیت که به ویژه در مختلف الروایه وی آشکار است، توجه او به عنوان یک فقیه متقدم حنفی به فقه پیشوایان مذاهب سه‌گانه، ابوحنیفه، مالک و شافعی است که موضوع کتاب مختلف را تشکیل می‌دهد (نیز نک: فتاوی، ۷۹، ۹۵، جم). اگر چه نظریه مذاهب سه‌گانه فقهی پیش از او در اللمع ابوالحسن اشعری (ص ۹۷) و سپس در نوشته معاصر مغربی ابولیت، یعنی دعائم الاسلام قاضی نعمان مغربی (۸۷/۱) دیده می‌شود، ولی فراگیر شدن این نظریه مربوط به سده ۵ق است و از این رو ابولیت را باید از پیشگامان اشاعه این نظریه در مشرق دانست.

ویژگی دیگری که در آثار فقهی ابولیت به چشم می‌خورد، نقش آغازگری او در گردآوری فتاوی فقیهان حنفی از طبقه تابعان شاگردان ابوحنیفه و طبقات بعدی است که اصطلاحاً فتاوی «نوازل» خوانده می‌شود. وی در کتاب فتاوی النوازل خود آراء فقهی عالمانی چون محمد بن مقاتل رازی، نصیر بن یحیی بلخی، محمد بن شجاع ابن تلجی، محمد بن سلمه، محمد بن محمد بن سلام بلخی، ابوبکر محمد بن احمد ابن اسکاف بلخی، ابوجعفر محمد بن عبدالله بلخی و علی بن احمد فارسی را گرد آورد (GAS, I/447) و بدین ترتیب مجموعه‌ای از نظریات فقهی حنفیان مشرق در سده‌های ۳ و ۴ق/ و ۱۰م را به میراث نهاد که در نوع خود بی‌نظیر است.

البته آراء فقهی شخص ابولیت نیز در آثار آیندگان مورد توجه قرار گرفت. به عنوان نمونه احمد بن محمد بن ابی‌بکر بخاری در کتاب خزانه‌الفتاوی آراء ابولیت و چند تن دیگر از فقیهان حنفی مشرق را گردآوری کرده است که نسخه خطی این اثر در مؤسسه خاور شناسی ازبکستان نگهداری می‌شود (نک: سمنوف، شم 3054؛ عبدالقادر، ۱۶۰/۲، ۲۶۴).

زبان شهرنشینان سمرقند، همچون امروز، در عهد ابولیت نیز گویشی از زبان فارسی دری بود و از این رو ابولیت در آثار مختلف خود به زبان فارسی توجهی ویژه داشت. نقل عبارات فارسی در پاره‌ای از مباحث فقهی از جمله در فصل پایانی خزانه‌الفقه که حکم به گونه‌ای دایره لفظ است (نک: کوپرلی، ۲۵۲/۲) و آوردن یک سخن حکمت آمیز به فارسی در تنبیه الغافلین (ص ۱۸) از این نمونه‌هاست. یا اینهمه شگفتی است که وی با نقل روایتی در «بستان العارفین» (ص ۴۳)، زبان خویش را مورد بی‌مهری قرار داده است.

آثار: آثار بسیاری به صورت چاپی یا خطی به نام ابولیت در دست است که گاه در انتساب آنها به وی جای تردید است و از آنجا که در منابع کهن فهرست مرتبی از آثار ابولیت به دست داده نشده است، بحث در انتساب برخی از آثار یاد شده، دشوار می‌گردد.

الف- آثار اعتقادی:

الاکبر» (ص ۱۴)، همانند «عقیده» ماتریدی (ص ۳۶) از مرتفع بودن امر به معروف در روزگار تألیف سخن رفته است، حال آنکه ابولیت بخش بلندی از تنبیه الغافلین (ص ۶۵-۷۲) را به لزوم امر به معروف و شرایط آن اختصاص داده است. به هر روی گفتنی است که برخی بندهای «شرح الفقه الاکبر» با مندرجات آثار مختلف ابولیت شباهت ویژه‌ای دارند (مثلاً عبارت «شرح»، ص ۶ سطر ۶ و ۷، ص ۱۰ سطر ۱۶، ص ۴ سطر ۱۴-۱۵، ص ۱۰ سطر آخر، ص ۱۱ سطر ۱، به ترتیب با عبارت «بستان»، ص ۱۸۷ سطر ۱، ص ۱۸۲، تنبیه، ص ۶۵-۷۲، «عقیده»، ص ۲۲۰ سطر آخر، ص ۲۲۱ سطر ۱).

۳. المعارف فی شرح الصحائف، که نوشته‌ای است در ادله اثبات صانع، سزگین ذیل شماره ۱۷ از آثار ابولیت نسخه‌های خطی متعددی از آن نشان داده است (GAS، همانجا)، ولی در فهرست کتابخانه‌های مورد نظر سزگین، این کتاب گاه بدون ذکر مؤلف و گاه با تصریح به نام شمس الدین محمد بن اشرف سمرقندی (د بعد از ۶۸۸ق) به عنوان مؤلف آمده است (نک: عرشی، II/220؛ دفتر کتبخانه اسعد افندی، ۷۵؛ نیز نک: دفتر کتبخانه عاطف افندی، ۷۵؛ دفتر کتبخانه لاله‌لی، ۱۷۱) و تنها فزاد سید در فهرست خود از نسخه‌های کتابخانه طلعت (ص ۲۳۴) آن را به ابولیت نسبت داده است (نیز نک: ایرانیکا، همانجا).

۴. رساله المعرفة والایمان. نسخه خطی آن در کتابخانه اسعد افندی موجود است (نک: GAS، همانجا).

#### ب- آثار فقهی:

۱. خزانه الفقه، مختصری است در فقه حنفی که به کوشش صلاح ناهی در ۱۹۶۵م در بغداد به چاپ رسیده است. پیش‌تر نیز کالبرگ در کتاب «بخشهایی از قوانین مسلمانان درباره مسیحیان»<sup>۵</sup> در ۱۷۲۹م پاره‌ای از این کتاب را منتشر ساخته بود. وجود دهها نسخه خطی از این کتاب در کتابخانه‌های مختلف از هند و ازبکستان تا تونس و مراکش نشان از گستردگی رواج آن دارد (نک: GAS, I/446-447؛ سمنوف، ش 3037-3038).

۲. عیون المسائل، در فروع فقه حنفی (ابن قطلوبغا، ۷۹؛ قس: واعظ بلخی، ۳۱۲؛ رؤوس المسائل) که در ۱۹۶۰م به کوشش عبدالرزاق قادری در حیدرآباد دکن و در ۱۹۶۷م به کوشش صلاح ناهی در بغداد به چاپ رسیده است. از جمله شروح این کتاب است: شرح علاءالدین محمد بن عبدالحمید سمرقندی (نک: GAS, I/447) و شرح محمد بن عمر بن عربی جاوی (چاپ مکرر از جمله قاهره، ۱۳۰۱ق؛ مکه، ۱۳۱۱ق).

۳. النوازل یا الفتاوی النوازل (عبدالقادر، ۱۹۶/۲). نسخه‌های خطی متعدد از آن در کتابخانه‌های مختلف ترکیه یافت می‌شود (نک: GAS، همانجا؛ GAL, I/210). عنوان کتاب در نسخ مختلف به صورتهای متفاوت آمده و ممکن است آنچه سزگین ذیل شماره ۳ از آثار

۱. عقیده یا بیان عقیده الاصول، که در ۱۸۸۱م با ترجمه زیر نویس به زبان جاوهای، به کوشش جوبینول به چاپ رسیده است. از میان غربیان نخستین بار خاورشناسان هلندی، در اواسط سده ۱۹م، به این اثر دست یافتند. جوبینول در آن اوان نسخه‌ای از این کتاب را مورد مطالعه قرار داد و وان در توک<sup>۱</sup> در مقاله‌ای که در ۱۸۶۶م در مجله «تحقیقات مربوط به زبانها، سرزمینها و ملتها» منتشر ساخت، به معرفی نسخه‌ای از کتاب پرداخت (نک: جوبینول، 215). جوبینول در مقدمه خود بر این اثر (ص 216)، به علت نارسایی مشخصات مؤلف در آغاز نسخه‌های کتاب، انتساب آن را به ابولیت قطعی ندانسته است. کرن نیز در مقاله خود در «مجله تحقیقات آشوری»<sup>۲</sup> همچنان در این باب تردید کرده، ولی ساخت در تحقیقی، انتساب این اعتقاد نامه را به ابولیت قطعی شمرده است (نک: «منابع جدید»<sup>۳</sup>، 25).

ذکر نام و نسب مؤلف در آغاز نسخه جوبینول به صورت ابولیت محمد بن نصر بن ابراهیم سمرقندی (همانجا) و نیز همخوانی مضمون کتاب با مطالب دیگر آثار ابولیت، به ویژه «بستان العارفین»، تردید در انتساب را بر طرف می‌سازد.

از این اعتقاد نامه نسخه‌های خطی متعددی در دست است که برخی از آنها ترجمه‌های زیر نویس به زبانهای جاوهای و مالهای را دارند (نک: GAS, I/449؛ نیز نک: پیژو، 371، نسخه انجمن کتاب مقدس هلند و نسخه کتابخانه دانشگاه آمستردام). بر این اعتقاد نامه شروخی نیز نوشته شده است، از آن جمله: قطر الغیث از محمد بن عمر نوای (GAL, S, II/814؛ بکر، 23؛ جوبینول، همانجا) و بهجة العلوم از مؤلفی ناشناخته که نسخه‌های خطی آن در برلین، لندن و لیدن یافت می‌شود (GAS، همانجا).

۲. شرح الفقه الاکبر، که در ۱۳۲۱ق در حیدرآباد دکن با انتساب نادرست به ابومنصور ماتریدی به چاپ رسیده، اما در نسخه‌های خطی موجود در کتابخانه‌های خدیویه (خدیویه، ۴۳/۲) و اسعد افندی (I/450، GAS؛ قس: دفتر کتبخانه اسعد افندی، که در آن به چنین نسخه‌ای اشاره نشده است) به ابولیت سمرقندی نسبت داده شده است. اخیراً برخی از خاورشناسان چون وات، مادلونگ و فان اس احتمال انتساب این شرح به ابولیت را تقویت کرده‌اند (نک: ایرانیکا، I/333)، ولی چنانکه از بررسی «شرح» برمی‌آید، مؤلف آن یک متکلم ماتریدی است که جا به جا نظریات ابومنصور ماتریدی را نقل کرده (ص ۲۴، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹) و خود را پیرو «مشایخ سمرقندی» شمرده است (ص ۲۴). هر چند مؤلف در یک مورد با تصریح به نام ابولیت (ص ۱۷) و در دو مورد دیگر با لقب «الفقیه» (ص ۱۰، ۳۱) که محتملاً مراد ابولیت سمرقندی است، به نقل برخی سخنان ابولیت پرداخته است، ولی در کتاب نظریاتی چون عدم عصمت انبیا از صغایر مطرح گردیده است (ص ۲۸-۲۹) که با عقیده ابولیت سازگاری ندارد (نک: سطور پیشین). همچنین در «شرح الفقه

1. H. N. Van der Tuuk

2. Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde.

3. F. Kern, Zeitschrift für Assyriologie.

4. «New Sources...»

5. J.H. Callenberg, Juris circa Christianos Muhammedanici Particulae, Halle.

نویس آن کتابخانه (مفتاح، ۴۴۵/۲) چیزی جز کتاب المقدمة نیست؛ همچنین ماهیت رسالة فی الفقه که عبدالنواب (ص ۲۶۷) نسخه آن را در کتابخانه شبین الکوم مصر معرفی کرده است، روشن نیست (GAS، همانجا، ش ۲۴) و نیز قصیده فی الفقه که در فهرست کتابخانه اسعد افندی به شماره ۳۶۱۳ به ابولیت سمرقندی نسبت داده شده، ممکن است از سمرقندی دیگری بوده باشد (دفتر کتابخانه اسعد افندی، ۲۵۸).

آثار یافت نشده ابولیت در فقه اینهاست: (شرح) مبسوط محمد بن حسن شیبانی (واعظ بلخی، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۱۵۸۰/۲، به نقل از عمادی)؛ (شرح) الجامع الكبير و (شرح) الجامع الصغير محمد بن حسن شیبانی (عبدالقادر، ۲۰۴/۱؛ ذیل الجواهر، ۴۴۹؛ حاجی خلیفه، ۵۶۳/۱، ۵۶۴؛ نیز نک: واعظ بلخی، ۳۱۲)؛ الزیادات که گویا شرحی است بر الزیادات محمد بن حسن (همانجا)؛ النوادر که به گفته حاجی خلیفه (۱۹۸۰/۲) مطهر بن حسن یزدی (احتمالاً یزدی) آن را مختصر کرده است. صلاح ناهی در کتابی با عنوان المصنفات الفقهية الامام الهدی ابی الیث السمرقندی به مطالعه آثار فقهی او پرداخته است. ج- آثار دیگر:

۱. تنبیه الغافلین (واعظ بلخی، همانجا؛ سمعانی، ۲۷۴/۲)، کتابی است اخلاقی مشتمل بر احادیث مسند، اقوال صحابه و تابعین و حکایات پند آموز درباره احوال آخرت، امر به معروف، توبه، حقوق، گناهان، مذمت دنیا، فضیلت اعمال، ادعیه و اذکار، فضائل اخلاقی و مسائل پراکنده دیگر. یکی از ویژگیهای این کتاب گرایش شدید مؤلف به تقسیمات عددی در سراسر کتاب است؛ تقسیماتی از این دست که حسود را ۵ عقوبت رسد (ص ۱۳۷)، فقیر را ۵ کرامت است (ص ۱۸۲) و قهقهه را ۸ آفت (ص ۱۵۷). این کتاب که از پر آوازه ترین آثار ابولیت است، در سده های مختلف از مشرق تا مغرب اقصی رواج داشته است (قاضی عیاض، ۹۰؛ رودانی، ۱۶۷؛ کتانی، ۹۹۸/۲؛ درباره پراکندگی نسخ، نک: GAS, I/449-450). متن عربی این اثر بارها در هند و مصر به چاپ رسیده است. از ترجمه های آن به زبانهای مختلف اینها را می توان شمرد: ترجمه ترکی توسط ابوبکر یوسف رهاوی، نسخه خطی در دارالکتب مصر (فهرس، ۱۸۹/۱)؛ ترجمه ترکی دیگر از مصطفی بن یحیی، نسخه خطی کتابخانه توپکاپی استانبول (ش ۱۵۲۴)؛ ترجمه به فارسی، نسخه های خطی متعدد در برلین، پاریس، لندن، وین و جز آنها (GAS, I/450) و گزیده - ترجمه ای به اسپانیایی با نوشتار عربی، نسخه خطی کتابخانه ملی پاریس (دوسلان، ش ۷۷۴(۴)؛ نیز برای ترجمه ها، نک: حاجی خلیفه، ۴۸۷/۱).

۲. بستان العارفین (واعظ بلخی، همانجا؛ عبدالقادر، ۱۵۳/۲)، کتابی است که به نظر می رسد راهنمایی برای واعظان و عالمان بوده است. در این کتاب معارف گوناگون دینی، از عقاید و فقه و علوم قرآنی و حدیث و اخلاق و قصص و جز آن به صورت گزیده و طبقه بندی شده،

ابولیت با عنوان الفتاوی من اقاویل المشایخ آورده و ۴ نسخه از آن را در کتابخانه های عبدالوهاب در تونس و فاتح در استانبول نشان داده است (GAS، همانجا)، چیزی جز نسخه های همین کتاب نبوده باشد (نک: دفتر فاتح کتبخانه سی، ۱۳۵، که عنوان را تنها فتاوی آورده است). گزیده ای از این کتاب با عنوان مختار النوازل نیز نسخه های خطی متعدد دارد (GAS، همانجا). آنچه در ۱۴۰۵/ق ۱۹۸۵ م با عنوان فتاوی النوازل به نام ابولیت در کویت پاکستان به چاپ رسیده است، به هیچ روی کتاب النوازل ابولیت نمی تواند بود، چرا که در جای جای آن مطالبی به نقل از عالمان متأخر حنفی دیده می شود که مدتها پس از ابولیت سمرقندی می زیسته اند؛ از آن جمله می توان شمس الانمۃ حلوی (د ۴۴۹ق)، [احمد بن منصور] اسبیجایی (د ۴۸۰ق) و شمس الانمۃ سرخسی (د ۴۹۰ق) را نام برد (نک: ص ۲۸، ۳۰، ۱۶۵، ۲۸۶، ۳۵۰، ج ۵). در مقایسه بین این کتاب چاپ شده و فتاوی قاضی خان از فخرالدین اوزجندی شباهت بسیاری حتی در عبارات دیده می شود (مثلاً فتاوی، ۵؛ مسائل بشر، ۴۸؛ امامت اهل اهواء؛ قس: اوزجندی، ۹۱، ۸/۱).

۴. المقدمة، در فقه صلات (عبدالقادر، ۲۵۸/۱؛ ابن قطلوبغا، همانجا) که گزارشهای رواج آن را می توان در خلال قرون در سرزمینهای مختلف از شام و مغرب و غیر آن یافت (سخاوی، ۲۹۳؛ رودانی، ۴۲۷-۴۲۸). پراکندگی گسترده نسخه های خطی این کتاب از هند و ازبکستان تا تونس و الجزایر نیز تأییدی بر رواج وسیع آن است (نک: GAS, I/448؛ خالدوف، ش ۳۰۹۵-۳۰۸۲، که ۱۴ نسخه را بر شمرده است). این کتاب به همراه یک ترجمه کهن به ترکی قپچاقی در ۱۹۶۲ م به کوشش زایا چکوفسکی<sup>۱</sup> در ورشو به چاپ رسیده است (برای نقدی از این چاپ، نک: برنر، ۴۱۹-۴۱۸). ترجمه ای ترکی از این اثر نیز در کتابخانه ایاصوفیه نگهداری می شود (دفتر کتابخانه ایاصوفیه، ش ۱۴۴۴) و شروحنی چند بر آن نوشته شده است (برای شروح، نک: GAS، همانجا؛ خالدوف، ش ۳۰۹۹-۳۰۹۶؛ حاجی خلیفه، ۱۷۹۵/۲). ۵. مختلف الروایة (واعظ بلخی، همانجا)، در اختلافات فقهی بین ابوحنیفه، مالک و شافعی (حاجی خلیفه، ۱۶۳۶/۲). نسخه روایتی کهن از این کتاب در کتابخانه بایزید ترکیه (ش ۲۱۶۷) با تاریخ کتابت ۴۵۷ق نگهداری می شود، ولی تحریر شایع کتاب، از آن علاءالدین سمرقندی (د ۵۵۳ق) است که نسخ خطی آن پر شمار است (GAS, I/447؛ خالدوف، ش ۳۷۶۲).

۶. تأسیس الفقه یا تأسیس النظائر، که مختصری است در فقه تطبیقی (ابن قطلوبغا، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۳۳۴/۱، به نقل از ابن شحنة) و نسخه ای از آن در کتابخانه احمد ثالث استانبول یافت می شود (GAS, I/450)، ش ۱۸، قس: همانجا، ش ۱۵، که نسخه ای با عنوان تأسیس الفقه را در اسکندریه نشان داده است).

کتاب شرعة الاسلام، که سرگین نسخه آن را در کتابخانه پتیه (ش ۲۶۳۱(۶) نشان داده است (همانجا، ش ۱۶)، به گزارش فهرست

المجمع، ۱۷۷/۵، ۵۳۷/۱۷).

۱۵. مجموعه‌ای از حکایات و قصص منسوب به [ابولیت] سمرقندی که ترجمه جاوه‌ای آن به صورت خطی در دانشگاه لیدن موجود است (پیرو، ۳۷۱).

اثری با عنوان تذکرة الاولیاء به ترکی عثمانی توسط اولجای<sup>۲</sup> در ۱۹۶۵م در آنکارا به چاپ رسیده است که احتمالاً متن اصلی آن به فارسی بوده و انتساب آن به ابولیت نادرست است (ایرانیکا، I/333).

ماخذ: این حجر عقیقی، احمد، تبصیر المتنبه، دهلی، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن قطلوبغا، قاسم، تاج التراجم، بغداد، ۱۹۶۲م؛ ابوحنیفه، نعمان، العالم و المتعلم، به کوشش محمد رواس قلعه جی و عبدالوهاب هندی ندوی، حلب، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابوالقاسم حکیم سمرقندی، اسحاق، السنود الاعظم، ترجمه کهن فارسی، به کوشش عبدالرحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ ابولیت سمرقندی، نصر، «بستان العارفین»، در حاشیه تئیه الفافلین، دهلی، کتابخانه اشاعة الاسلام، همو، تفسیر القرآن، به کوشش عبدالرحیم احمد زقه، بغداد، ۱۴۰۵-۱۴۰۶ق/۱۹۸۵-۱۹۸۶م؛ همو، تئیه الفافلین، به کوشش احمد سلام، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، «عقیده»، «اصول عقاید اسلامی» (نک: ما، جوبنول)؛ همو، فتاوی التوازل (با تردید در انتساب)، کویت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ اشعری، علی، اللمع، به کوشش ریچارد مکارنی، بیروت، ۱۹۵۳م؛ اوزجندی، فخرالدین، «فتاوی»، در حاشیه الفتاوی الهندیة، قاهره، ۱۳۲۳ق؛ جوبنی، ابراهیم، فرائد السطین، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ حاجی خلیفه، کنتف، خدیویه، فهرست؛ دفتر فاتیح کتبخانه سی، استانبول، محمود بک مطبعه‌سی؛ دفتر کتبخانه اسعد افندی، استانبول، محمود بک مطبعه‌سی؛ دفتر کتبخانه ایاصوفیه، استانبول، ۱۳۰۴ق؛ دفتر کتبخانه عاطف افندی، استانبول، ۱۳۱۰ق؛ دفتر کتبخانه لاله‌لی، استانبول، ۱۳۱۱ق؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعب آرئو و ط دیکران، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ (ذیل الجواهر المضمیة)، همراه الجواهر المضمیة (نک: هم، عبدالقادر قرشی)؛ رودانی، محمد، صلة الخلف، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ زرکلی، الاعلام؛ سخاوی، محمد، طبقات الحنفیة، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ سمرقندی، ابوطاهر، «سمریه»، همراه قنبدیه (نک: هم، سمرقندی، محمد)؛ سمرقندی، محمد، قنبدیه، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۷ش؛ سماعی، عبدالکریم، التخبیر فی المعجم الکبیر، به کوشش منیره ناجی سالم، بغداد، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ سید، فزاد، «نوادیر المخطوطات فی مکتبة طلعت»، مجله معهد المخطوطات العربیة، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۷م؛ «شرح الفقه الاکبر»، منسوب به ابو منصور ماتریدی، ضمن الرسائل السبعة فی العقائد، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ طحاوی، احمد، اصول العقیده الاسلامیة، به کوشش عبدالمنعم صالح، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ عبادی، محمد، طبقات الفقهاء الشافعیة، به کوشش یوستاویستام، لیدن، ۱۹۶۴م؛ عبدالنواب، عبدالرحمن، «قائمة مخطوطات دارالکتب بشتین الکرم»، مجله معهد المخطوطات العربیة، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ عبدالقادر قرشی، الجواهر المضمیة، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ق؛ فادانی، محمد یاسین، انصاف المستفید، دمشق، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ «الفقه الاکبر (۲)»، منسوب به ابوحنیفه، قاهره، مکتبه محمد علی صبیح و اولاده؛ الفقه الاکبر (۳)، منسوب به شافعی، به ضمیمه «الفقه الاکبر (۲)» (هم)؛ فهرس المخطوطات ترکیة العثمانیة، دارالکتب المصریة، قاهره، ۱۹۸۷م؛ قاضی عیاض، الفنیة، به کوشش ماهر زبیر جرار، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ قاضی نعمان مغربی، دعائم الاسلام، به کوشش آصف فیضی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ کتانی، عبدالجی، فهرس الفهارس والانیات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ کلابادی، ابوبکر، الترفیع لذهب اهل التصوف، به کوشش عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی مسرور، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ کوربیلی، خطی؛ ماتریدی، محمد، التوحید، به کوشش فتح الله خلیف، بیروت، ۱۹۸۶م؛

گرد آمده است. این اثر بارها از جمله در ۱۲۸۵ق در کلکته، ۱۲۸۹ق در استانبول و ۱۳۰۴ق در بمبئی به چاپ رسیده است (برای پراکندگی نسخ، نک: GAS, I/449). عبدالرزاق بن عبدالقادر صوفیانی بر بستان العارفین شرحی نوشته است که نسخه خطی آن در مؤسسه خاور شناسی ازبکستان یافت می‌شود (سمنوف، شمه ۲۰۱۱). کتاب دیگری با عنوان بستان العارفین در شرح حال بزرگان صوفیه به زبان فارسی تألیف یافته که گاه با نوشته ابولیت خلط شده است (همو، شمه ۴۰۵۳).

۳. تفسیر القرآن (واعظ بلخی، همانجا؛ سماعی، ۵۵۴/۱؛ عبدالقادر، ۱۹۶/۲)، که تفسیری بر قرآن به شیوه روایی است و در بغداد (۱۴۰۵-۱۴۰۶ق/۱۹۸۵-۱۹۸۶م) به چاپ رسیده است (برای نسخ پر شمار آن، نک: GAS, I/445-446). ترجمه‌هایی ترکی از این اثر از سوی احمد داعی، ابوالفضل موسی بن حسین ازبکی و احمد بن محمد ابن عربشاه فراهم آمده است که از کهن‌ترین نمونه‌های ادبیات ترکی عثمانی به شمار می‌روند (برای نسخه‌های خطی این ترجمه‌ها، نک: همانجا؛ هارتمان، ۴۹۷-۵۰۳؛ شاخت، «دو تفسیر»، TS: 747-752، شمه ۱۶-۱۷؛ فهرس، ۱۸۷/۱-۱۸۸؛ برای دیگر تألیفات درباره این تفسیر، نک: حاجی خلیفه، ۴۴۱/۱).

۴. قرة العیون و مفرح القلب المحزون، کتابی است منسوب به ابولیت سمرقندی در باب عقوبت اهل کبایر که بارها از جمله در ۱۳۰۰ق در بولاق در حاشیه مختصر التذکرة شعرانی و پس از ۱۹۶۰م در طنطا به چاپ رسیده است. همین اثر بر اساس دو نسخه خطی مصری به کوشش مصطفی عبدالقادر عطا در ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م در بیروت با عنوان عقوبة اهل الکبائر به چاپ رسیده است.

۵. اسرار الوحی، رساله‌ای است منسوب به ابولیت مشتمل بر حدیث معراج که نسخه‌های خطی آن در کتابخانه‌های برلین (آلوارت، شمه ۲۶۰۱-۲۶۰۰) و مؤسسه خاورشناسی ازبکستان (سمنوف، شمه ۲۱۰۸) نگهداری می‌شود. دو شرح فارسی بر این متن در دست است: نخست شرحی است از سید علی بن شهاب همدانی، نسخه خطی ازبکستان (سمنوف، همانجا) و دیگری شرحی از برهان الدین محمد بختیار بخاری از رجال سده ۱۲ق/۱۸م، نسخه خطی ایاصوفیه (دفتر کتبخانه ایاصوفیه، شمه ۲۰۱۶). ترجمه‌ای از متن کتاب را به زبان آلمانی، هل در کتاب از «محمد تاغزالی»<sup>۲</sup> آورده است.

۶-۱۲. آناری با عنوانهای دقائق الاخبار فی ذکر الجنة والنار؛ رساله فی الحکم، قوت النفس فی معرفة الارکان الخمس؛ تحفة الانام فی مناقب الائمة الاربعة (؟) الاعلام؛ اللطائف المستخرجة من صحیح البخاری؛ فضائل رمضان؛ تفسیر جزع عم یساعلون، که نسخه‌های معدود و گاه یگانه آنها به ابولیت سمرقندی منسوب شده است (GAS, I/450)، شمه ۲۰-۲۳، ۱۴، زرکلی، ۲۷/۸).

۱۳ و ۱۴. الاخلاق و السمرقندیة، در بلاغت منسوب به او (مجله

1. «Zwei altosmanische... moslimsche...»

2. J. Hell, Von Mohammed bis Ghazali, Leipzig, 1915.

3. S. Olcay

4. «Een

بیت در دست است که در برخی از تذکرها و فرهنگهای فارسی (نک: مدبری، ۶۶ - ۶۸) نقل شده است.

مأخذ: آزادانی اصفهانی، محمد صادق، «شاهد صادق»، یادگار، تهران، ۱۳۲۴ ش، ص ۲، شه ۴؛ اسدی طوسی، علی، لغت فارس، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۹ ش؛ اوحدی بلیانی، تقی الدین، عرفات العاشقین، نسخه خطی کتابخانه ملک، شه ۵۳۲۴؛ صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ عوفی، محمد، لباب الالباب، به کوشش ادوارد براون، لندن، ۱۹۰۶م؛ مدبری، محمود، شرح احوال و اشعار شاعران بی‌دیوان، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ منوچهری دامغانی، احمد، دیوان، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ نظامی عروضی، احمد، چهارمقاله، به کوشش محمد قزوینی و محمد معین، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ هدایت، رضاقلی، مجمع الفصحا، به کوشش مظاهر صفا، تهران، ۱۳۳۶ و ۱۳۳۹ ش.

أبوالمحاسن جرجانی، حسین بن حسن، عالم امامی و مؤلف تفسیر فارسی موسوم به جلاءالاذهان و جلاءالاحزان. درباره زندگی ابوالمحاسن اطلاعی داده نشده است، حتی به درستی دانسته نیست که وی در کدام سده می‌زیسته است. نخستین منبعی که از او یاد کرده و اندک آگاهی درباره او به دست داده، افندی است که در ریاض العلماء (۸۵/۲-۸۶) سطری چند را به وی اختصاص داده است. افندی از او با عناوینی چون فاضل، عالم، محدث و مفسر نام برده و وی را شخصیتی معروف و شناخته شده معرفی کرده و او را از مشاهیر علمای امامیه دانسته است. افندی، همچنین تفسیر جلاءالاذهان را که در آن روایات و اخبار امامان شیعه (ع) آورده شده است، با تعبیر «حسن الفوائد» وصف می‌کند. با این حال اظهار می‌دارد که تاریخ عصر مؤلف را نمی‌شناسد و بعید نمی‌داند که این تفسیر همان تفسیر گازی‌بوده باشد.

آقابزرگ در طبقات، در میان عالمان شیعه سده ۱۰/۱۶م از ابوالمحاسن نام برده است (ص ۶۱-۶۲). وی افزون بر نقل مطالب افندی و معرفی چند نسخه جلاءالاذهان، تنها بر پایه تاریخ کتابت یکی از نسخه‌های آن در ۹۷۲ق، دوره حیات مؤلف را به سده ۱۰ق یا پیش از آن محدود می‌سازد. آقابزرگ همچنین در الذریعه ضمن معرفی تفسیر، درباره نسخه‌ای از جلاءالاذهان سخن گفته که عنوان تفسیر گازر داشته است. با این تفاوت که نام مؤلف در آن «ابوالمحاسن حسین بن علی جرجانی» ضبط شده بوده است (۱۲۳/۵). این در حالی است که در مقدمه نسخه چاپ شده از تفسیر گازر (۲/۱) نام مؤلف به تصریح خود وی «ابوالمحاسن حسین بن حسن جرجانی» آمده است. آقابزرگ در الذریعه (۳۰۹/۴) نیز تحت عنوان تفسیر گازر گفته است که این نام بر تفسیر جلاءالاذهان اطلاق می‌شود، با اینهمه می‌گوید که تفسیر دیگری نیز به فارسی جز جلاءالاذهان، موجود است که نسخه‌ای از آن (با تاریخ ۹۷۷ق) در آستان قدس محفوظ است و احتمال داده شده که تألیف استاد «مولی ابوالحسن زواری» باشد که به «سید گازر» (؟) شهرت داشته است. ولی آقابزرگ این مطلب را یک احتمال صرف دانسته و در صحت آن تردید کرده است. وی اضافه می‌کند که استاد مولی ابوالحسن زواری، سید غیاث الدین جمشید مفسر زواری است که با عنوان تفسیر جمشید (نک: همان، ۲۷۰/۴) از تفسیر او یاد کرده است.

همو، «عقیده»، ضمن شرح السیف المنهور از سبکی، به کوشش مصطفی صائم بیرم، استانبول، ۱۹۸۹م؛ مجله المجمع العلمي العربي، دمشق، ج ۵، ۱۹۲۵م، ج ۱۷، ۱۹۴۲م؛ مفتاح الكنوز الخفیة، پته، ۱۹۲۲م؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ نسفی، عمر، القند فی ذکر علماء سمرقند، به کوشش نظر محمد فاریابی، ریاض، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۱م؛ واعظ بلخی، عبدالله، فضائل بلخ، ترجمه کهن فارسی، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ هجویری، علی، کشف المحجوب، به کوشش والتین زوکوفسکی، سن پترزبورگ، ۱۹۲۶م؛ نیز:

Ahlwardt, I. A., Catalogue of the Arabic Manuscripts in Reza Library, Rampur, 1966; Becker, C. H., «Materialien zur Kenntnis des Islam in Deutsch-Ostafrika», Der Islam, Hamburg, 1911, vol. II; Brinner, W. M., «Le traite arabé Muqaddima d' Abou-l-lait ...», Journal of the American Oriental Society, New Haven, 1964, vol. LXXXIV; De Slane, GAL; GAL, S; GAS; Hartmann, Richard, «Ein altosmanische Kor'an-Kommentar», Orientalistische Literaturzeitung, Leipzig, 1924, vol. XXVII; Iranica; Juynboll, A. W. T., «Een moslimsche Catechismus», Bijdragen tot de taal-land-en volkenkunde, Dordrecht, 1881, vol. V; Khalidov; Pigeaud, Th. G. Th., Literature of Java, Batavia, 1970; Schacht, J., «New Sources for the History of Muhammadan Theology», SI, 1955, vol. I; id, «Zwei altosmanische Kor'an Kommentare», Orientalistische Literaturzeitung, Leipzig, 1927, vol. XXX; Semenov, A. A., Sobranie vostochnykh rukopisei Akademii Nauk Uzbekskoi SSR, Tashkent, 1954; TS, Türkiye.

احمدباکچی

أبوماهر موسی بن یوسف بن سیار، نک: ابن سیار.

أبوالمثل بخاری، از شاعران پارسی‌گوی عصر صفاریان و سامانیان، زنده در نیمه اول سده ۴ق/۱۰م (نظامی، ۴۴؛ اوحدی، ۳۳؛ قس: صفا، ۴۰۰/۱).

از زندگی وی - چون دیگر معاصرانش - دانسته‌هایی اندک در دست است. نخستین کس که در بیته نام او را ذکر کرده - و بر مرگ وی، رشک برده - ابوطاهر خسروانی (د ۳۴۲ق/۹۵۳م) است (نک: اسدی، ۳۰). منوچهری دامغانی (د ۴۳۲ق/۱۰۴۱م) نیز در قصیده‌ای نام او را در کنار شاعرانی چون رودکی، شهید بلخی، ابوشکور و ابوسلیک جرجانی آورده است (ص ۱۴۰) و نظامی عروضی وی را در ردیف رودکی و کسانی مروزی و ۵ تن دیگر از شاعرانی شمرده که نام خاندان سامانی را زنده نگهداشته‌اند (همانجا). تذکره‌نویسان نیز او را شاعری حکیم و فاضل (اوحدی، همانجا؛ هدایت، ۱۳۴/۱) و در «سخن‌سازی و فنون هنر» بی‌مانند خوانده‌اند (عوفی، ۲۶/۲؛ اوحدی، همانجا). این اشاره‌ها و نیز استشهاد فرهنگ‌نویسان به شعرهای وی حکایت از آن دارد که ابوالمثل دست‌کم در سده‌های ۴ و ۵ق در میان دیگر شعرای پارسی‌زبان از اشتهار ویژه‌ای برخوردار بوده است. ابوالمثل با رودکی، ابوالمؤید بلخی و خبازی نیشابوری هم عصر (اوحدی، ۴۴۶؛ هدایت، ۶۰۰/۲، ۶۸۲) و با سپهری بخارایی، شاعر دربار دیلمیان و سامانیان معاشر بوده است (همو، ۶۹۶/۲). تاریخ مرگ ابوالمثل روشن نیست، اما اگر درگذشت ابوطاهر خسروانی را در ۳۴۲ق (ازادانی، ۲۳) درست بدانیم، می‌توان با استناد بر سخن او در مرگ ابوالمثل (اسدی، همانجا)، نتیجه گرفت که وی در نیمه اول سده ۴ق درگذشته است.

از ابوالمثل تا کنون دیوانی به دست نیامده و از شعرهای او تنها ۲۵

### أبوالمحسن فاسی، نک: فاسی.

أبو محجن، شاعر مُحَضَّرَم، آنچه در مآخذ درباره او نقل شده، به افسانه بیشتر می‌ماند تا به واقعیت. در نام او اختلاف است: برخی گفته‌اند که نام او مالک یا عبدالله بود (ابن عبدالبر، ۱۷۴۶/۴)؛ برخی نیز گفته‌اند که وی ابومحجن نام داشت و کنیه‌اش ابوعبید بود (ابن حجر، ۱۷۰/۴)، او را حبیب نیز خوانده‌اند (آمدی، ۱۳۳).

او از طایفه بنی ثقیف بود (ابن عبدالبر، همانجا) و در غزوة طائف از تیراندازان دشمن به شمار می‌رفت (نک: واقدی، ۹۲۶/۲، ۹۳۰). هنگامی که گروه نمایندگان بنی ثقیف نزد پیامبر (ص) آمدند و مسلمان شدند، او نیز اسلام آورد (ابن عبدالبر، همانجا؛ ابن اثیر، ۲۹۰/۵؛ ذهبی، ۳۰۰).

گویند عمر به هنگام خلافت چندین بار به سبب باده‌نوشی، حد بر او جاری کرد و سپس وی را به جزیره‌ای به نام خَضْرُضی (جایی که اعراب پیش از اسلام متمردان را بدانجا تبعید می‌کردند: یاقوت، ۲۸۹/۲) تبعید کرد. آنجا بود که خبر گسیل شدن سعد وقاص را برای جنگ با ایرانیان شنید؛ از این رو، از زندان گریخت و به سعد پیوست (ابوالفرج، ۱/۱۹؛ ابن عبدالبر، همانجا؛ ابن حجر، ۱۷۱/۴). بر مبنای گزارش دیگری، دلیل تبعید او، ماجرای عاشقانه‌اش با یکی از زنان انصار بوده است (ابوالفرج، ۲/۱۹؛ ابن حجر، همانجا).

بر پایه گزارشی که طبری (۴۶۰/۳) نقل می‌کند، ابومحجن در ۱۳ ق در فتح اَلس با مثنی بن حارثة شرکت داشت، اما از آنجا گریخت. داستان مشهوری که مؤلفان متقدم چون ابن سلام جمحی (ص ۶۸)، قدامة بن جعفر (ص ۳۵۹ - ۳۶۰)، ابن قتیبه (۳۳۶-۳۳۷)، بلاذری (ص ۲۵۸) و مسعودی (۳۱۴-۳۱۷) در باره ابومحجن نقل کرده‌اند و گزارش مفصل آن را طبری (۵۷۳/۳ - ۵۷۵) از قول سیف بن عمر آورده است و میان روایات آن اختلافات فراوان وجود دارد، نشان می‌دهد که ابومحجن در جنگ قادسیه شرکت داشت و سپس به سبب باده‌نوشی، توسط سعد وقاص زندانی شد، اما توانست به کمک همسر سعد از بند رهایی یابد و در میدان نبرد از خود رشادتهای فراوان نشان دهد، چندان که شجاعت و تهور او موجب شگفتی سعد شد و به همین سبب از جرم او درگذشت (نیز نک: دینوری، ۱۲۱، ۱۲۲؛ ابن عبدبر، ۳۵۰/۶؛ ابوعلی مسکویه، ۲۰۴/۱ - ۲۰۶). به نظر برخی از محققان (عسکری، ۱۹۵/۱ - ۱۹۶)، سیف بن عمر شاخ و برگ فراوانی بر این داستان افزوده است. بر پایه خبری دیگر که طبری (۳۸۴/۴) از قول واقدی نقل کرده، عمر در ۱۶ ق ابومحجن را به باضع (جزیره‌ای در نزدیکی یمن: یاقوت، ۴۷۱/۱) تبعید کرد.

از زمان مرگ او خبری در دست نیست. هشام بن عدی گوید که گور ابومحجن را کسی در آذربایجان - یا نواحی جرجان - دیده که بر آن

آقابزرگ (طبقات، (قرن ۱۰/۴۳) بعید نمی‌داند که مراد از «سید گازر» همین سید غیاث الدین جمشید زواری باشد. در این صورت تفسیر گازر نیز از آن همین غیاث الدین خواهد بود.

محدث ارموی که کتاب جلاءالاذهان را در ۱۰ مجلد به چاپ رسانیده، معتقد است که ابوالمحاسن حسین جرجانی معروف به گازر بوده است و به نحوی خواسته که جرجانی را در شمار سادات بنمایاند تا عبارت «سید گازر» درباره وی صدق کند (ص «ح، ط»). اینکه ابوالمحاسن همان گازر است، نیز توسط برخی یادداشتها که بر روی نسخه‌های خطی این کتاب موجود است، تأیید می‌شود (نک: ابن یوسف، ۱۰۲/۱ - ۱۰۳؛ نیز نک: محدث، «نط، س»). از این رو طبیعی است که محدث، تمامی نسخه‌هایی را نیز که به عنوان تفسیر گازر است، جزئی از تفسیر جلاءالاذهان بداند و آن را به چاپ برساند. در مقابل ابن یوسف (۱۰۵/۱؛ نیز نک: مرکزی، ۸/۸۶) بر این باور است که مؤلف جلاءالاذهان، کتاب را به پایان نبرده و شخص دیگری به نام سید گازر جزء دوم آن را نوشته و آن را تکمیل کرده است. به هر روی بر خلاف احتمال آقابزرگ (طبقات، (قرن ۱۰/۶۲)، ابوالمحاسن نباید به سده ۱۰ ق تعلق داشته باشد، چرا که نسخه‌هایی از این کتاب پیش از این سده نوشته شده است؛ از آن جمله نسخه‌ای در کتابخانه ملی تبریز است که کتابت آن به سالهای میان ۸۸۸ - ۸۹۰ ق باز می‌گردد (نک: ملی تبریز، ۲۹۰/۱؛ برای فهرستی از نسخه‌های تفسیر، نک: استوری، ۲۶۶/۸ - ۲۶۸). محدث ارموی نیز نسخه‌ای از این کتاب را که ظاهراً به سده ۸ ق مربوط می‌شود، می‌شناخته است (نک: ص «س»). چنانکه وی یادآور شده، این تفسیر برگرفته از تفسیر ابوالفتوح رازی است و جز خطبه کتاب می‌توان آن را خلاصه‌ای از آن دانست، با اینهمه مؤلف هیچ اشاره‌ای به ابوالفتوح و تفسیر وی نکرده است (ص «ی، یا»).

شایان ذکر است که افندی (۵۰۹/۵) از شخصی با عنوان ابوالمحاسن جرجانی یاد می‌کند که از معاصران علامه حلی بوده و کتابی با عنوان تکملة السعادات فی کیفیة العبادات المسنونات به فارسی داشته است؛ مؤلف آن را در ۷۰۲ ق تألیف کرده بود و افندی نسخه‌ای از کتاب را به خط مولی حسن شیعی سبزواری و با تاریخ ۷۴۷ ق در اختیار داشته است. افندی افزوده است که مولی حسن سبزواری شاگرد جرجانی بوده است. آقابزرگ (الذریعة، ۴۱۴/۴ - ۴۱۵) از این کتاب نام برده، ولی مؤلف آن را ابوالمحاسن علی جرجانی یاد کرده است (نیز نک: طبقات، (قرن ۸/۱۳۳). درباره رابطه این شخصیت با صاحب جلاءالاذهان چیزی نمی‌دانیم.

مآخذ: آقابزرگ، الذریعة، هم، طبقات اعلام الشيعة، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ ابن یوسف شیرازی، فهرست کتابخانه مدرسه عالی سیسلاور، تهران، ۱۳۱۳ - ۱۳۱۵ ش؛ ابوالمحاسن جرجانی، حسین، جلاءالاذهان (تفسیر گازر)، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۳۷ - ۱۳۴۱ ش؛ استوری، چارلز، ادبیات فارسی، ترجمه روسی برگل، ترجمه بجی آربنور و دیگران، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ افندی اصفهانی، عبدالله، ریاض العلماء، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ ق؛ محدث ارموی، جلال الدین، مقدمه بر تفسیر جلاءالاذهان (نک: هم، ابوالمحاسن جرجانی)؛ مرکزی، خطی؛

تاکی رویده بود؛ گویا بیشتر، بیت مشهور ابو محجن که «چون درگذشتم، مرا بای تاکی به خاک سپارید...» موجب نقل چنین خبری بوده است (ابوالفرج، ۱۳/۱۹؛ ابن اثیر، ۲۹۲/۵؛ ذهبی، ۳۰۲).

قطعاتی که از شعر ابومحجن باقی مانده، هیچ کدام ویژگی چشمگیری ندارند. واژگان و ترکیبات و ساختمان شعر، همه از نوع آثار متوسط اواخر جاهلی و صدر اسلام است. اعتقادات اسلامی را در آنها چندان جلوه‌ای نیست. علاوه براین، به صحت همه آنها هم نمی‌توان اعتماد داشت. با اینهمه دو امر، بیش از هر چیز دیگر موجب شهرت او شده است: نخست آنکه وی، به رغم فرمان صریح دین، هرگز نتوانست دست از خمر بردارد، نه تازیانه‌های عمر، نه تبعید و نه زندان سعد هیچ کدام در او کارگر نیفتاد. همین مقاومت که در برخی اشعار او جلوه‌گر است، از موجبات شهرت اوست (به‌خصوص نک: ابوالفرج، ۸/۱۹، قطعه ۴ بیتی) و بی‌گمان، سوگندی را که در چشم‌پوشی از خمر یاد کرده (همو، ۱۰/۱۹)، نباید چندان جدی تلقی کرد. از آن مهم‌تر، ظهور چندین اثر (اساساً ۳ قطعه) از اشعار او در مجموعه «شعر فتوحات» است که — نه به سبب اعتبار شاعرانه، بلکه به دلیل جو خاص نبرد، رابطه شعر با روایات بسیار حساس تاریخی و بیان دل‌آوردی اعراب در مقابل ایرانیان — سخت مشهور شده است. بدیهی است که چون وی در رئای فرمانده سپاه و کشنده فیل نیرومند، ابیاتی می‌سراید (ابوالفرج، ۹/۱۹)، یا به یاری سلمی از بنی سعد می‌گریزد و در باب دل‌آوردیهای خود شعر می‌گوید (همو، ۵/۱۹؛ ابوعلی مسکویه، ۲۰۵/۱)، همه راویان شعر و تاریخ را به نشاط درمی‌آورد و دیگر کسی از ذکر داستانهای دل‌انگیز او — که احتمالاً بیشتر افسانه‌آمیز است — روی نمی‌گرداند (نیز نک: جاحظ، ۲۰۳/۳؛ ابن اثیر، ۲۹۱/۵).

دیوان او نخست در ۱۸۸۶م به اهتمام لاندنبرگ در لیدن به طبع رسید؛ سپس دوباره همراه ترجمه لاتین آن توسط آبل در ۱۸۸۷م چاپ شد. در ۱۹۷۰م نیز صلاح‌الدین منجد مجدداً آن را بر اساس شرح ابوهلال عسکری به چاپ رسانید.

ماخذ: آمدی، حسن بن بشر، المؤلف والمختلف، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱م؛ ابن اثیر، علی بن محمد، اسد الغابة، قاهره، ۱۲۸۰ ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الاصابة، قاهره، ۱۳۲۸ ق؛ ابن سلام جمعی، محمد، طبقات الشعراء، به کوشش یوزف هل، لیدن، ۱۹۱۶م؛ ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، الاستیعاب، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۰م؛ ابن عبدربه، احمد بن محمد، العقد الفرید، به کوشش احمد امین و دیگران، قاهره، ۱۹۴۰-۱۹۵۳م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، الشعر والنساء، به کوشش محمد یوسف نجم و احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۴م؛ ابوعلی مسکویه، احمد بن محمد، تجارب الامم، به کوشش ابوالقاسم امامی، تهران، ۱۳۶۶ش/ ۱۹۸۷م؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، دارالکتب المصریة؛ بلاذری، احمد بن یحیی، فتوح البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۶م؛ جاحظ، عمرو بن بحر، البیان والتبیین، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲م؛ دینوری، احمد بن داود، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ذهبی، محمد بن احمد، تاریخ الاسلام، حوادث ووفیات ۱۱-۳۰ ق، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷م؛ طبری، تاریخ؛ عسکری، مرتضی، عبدالله بن سبا واساطیر اخری، بیروت، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳م؛ قدامة بن

جعفر، الخراج وصناعة الكتابة، به کوشش محمد حسین زبیدی، بغداد، ۱۹۸۱م؛ مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۶م؛ و قدی، محمد بن عمر، المغازی، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ یاقوت، بلد بن، علی بهرامیان

**أَبُو مَحْذُورَةَ**، اوس بن معیر بن لوزان جُمَحی (د ۵۹ ق / ۶۷۹ م)، از اصحاب پیامبر اسلام (ص)، در نام او و پدرش اختلاف وجود دارد. این اختلاف در روایت مورخان و نسب‌شناسان، تعیین دقیق نام او را مشکل می‌سازد. برخی از منابع نام او را سره و غیر آن نیز آورده‌اند، ولی در مورد نام پدرش اختلاف در حد تصحیف لفظ است (ابن سعد، ۴۵۰/۵؛ خلیفه، ۵۵/۱؛ بخاری، ۱۷۷/۲)؛ ابن قتیبه، ۳۰۶؛ ابن حجر، ۱۷۶/۴؛ حتی در برخی از منابع اوس یا اُنیس برادر ابومحذوره دانسته شده که در جنگ بدر در زمره کافران کشته شد و به گفته ابن عباس در شمار مصادیق «مقتسمین» در آیه ۹۰ سوره حجر بوده است (ابن حبیب، ۱۶۰ - ۱۶۱؛ ابن قتیبه، همانجا؛ بلاذری، ۳۰۰/۱).

گویند ابومحذوره در روز فتح مکه اسلام آورد و به گفته برخی بعد از جنگ حنین بود که مسلمان شد و به فرمان پیامبر اسلام به‌اذان گویی در مکه تعیین گردید (ابن سعد، ابن قتیبه، همانجاها) و نیز گویند: وی همراه با چند تن دیگر به تقلید از مؤذن پیامبر (ص)، اذان گفت و چون آن حضرت آوای وی را شنید، او را به‌اذان گویی در مکه گماشت (طبرانی، ۲۰۴/۷ - ۲۰۵؛ ابن خزیمه، ۱۹۵/۱).

در روایتی که ابن سعد (۲۳۴/۳) نقل کرده، گفته شده که پیامبر اکرم (ص) سه مؤذن داشت: بلال، ابومحذوره و عمرو بن ام‌مکتوم، و هنگامی که بلال حاضر نبود، ابومحذوره اذان می‌گفت، اما با توجه به‌اینکه ابن سعد (۴۵۰/۵)، خود به‌اقامت ابومحذوره در مکه اشاره می‌کند، باید به‌موضوع جانشینی او در غیاب بلال با تردید نگریست. ابومحذوره گوید که پیامبر (ص) اذان را حرف به‌حرف به او آموخت و فرمود که اذان ۱۹ کلمه و اقامه ۱۷ کلمه است (ابن خزیمه، همانجا؛ ابوداود، ۱۳۷/۱ - ۱۳۸؛ ترمذی، ۳۶۶/۱ - ۳۶۷). روایات ابومحذوره در باب اذان و اقامه از نظر ارزش فقهی شایان توجه و مبنای مهمی برای فقها در استنباط احکام آنها بوده است. برخی از راویان اذان را با دو تکبیر از وی نقل نموده‌اند (نک: دنباله مقاله)، اما روایات مشهور ناظر به چهار تکبیر است و ابوحنیفه، شافعی، احمد بن حنبل و بیشتر فقیهان نیز قائل به چهار تکبیر بوده و به آن فتوا داده و آن را عمل اهل مکه دانسته‌اند (ابن ماجه، ۲۳۴/۱ - ۲۳۵؛ ابوداود، ۱۳۶/۱، ۱۳۸؛ ترمذی، ۳۶۶/۱؛ شافعی، ۸۴/۱ - ۸۵؛ نووی، ۸۱/۳)، ولی مالک به دو تکبیر فتوا داده و آن را عمل اهل مدینه دانسته است (ابن قاسم، ۵۷/۱ - ۵۸؛ مسلم، ۸۰/۳؛ نووی، همانجا).

در روایت عبدالله بن محیریز از ابو محذوره تثویب یعنی گفتن «الصلاة خير من النوم» نیز در اذان فجر آمده است (ابن قاسم، همانجا؛ ابوداود، ۱۳۷/۱ - ۱۳۸؛ ترمذی، ۳۷۸/۱)، لیکن شافعی آن را از



أَبُو مُحَلَّم، محمد بن هشام بن عوف (۱۴۸ - ۲۴۵ یا ۲۴۸ ق / ۷۶۵ - ۸۵۹ یا ۸۶۲ م)، راوی، ادیب و شاعر عصر عباسی. نام پدر او را به اختلاف، سعد، شیبان و احمد گفته‌اند (ابن ندیم، ۵۱؛ ابن حجر، ۴۱۵/۵؛ بستانی). تبار او را ایرانی و زادگاهش را اهواز نوشته‌اند (ابن ندیم، همانجا؛ ابو عبید، ۷۸/۳؛ ابن حجر، همانجا). با اینهمه، وی به بنی سعد منتسب بود و لقب «سعدی» او از همین جاست. ظاهراً بر این انتساب اصرار هم می‌ورزید، چه، روایت کرده‌اند که وی از قبول ارثی که از پسر عمش خلیل بن اوس به وی رسیده بود، به این سبب که او را خوشاوند خود نمی‌دانست، سرباز زد (نکا؛ ابوحیان، ۳۵۲/۲ - ۳۵۳؛ ابن حجر، همانجا).

ابومحلم بارها به مکه، بصره، کوفه و دیگر شهرها سفر کرد و نزد مشاهیری چون ابن عیینه، وکیع، جریر بن عبد الحمید، خالد بن حارث و محمد بن فضیل دانش آموخت (همانجا؛ سیوطی، ۲۵۷/۱). یک چند نیز در بادیه اقامت گزید تا دانش لغوی و ادبی خود را نزد بدویان کمال بخشد (ابن حجر، سیوطی، همانجا). آنگاه که آوازه‌ای یافت، به بارگاه خلفا و امیران راه پیدا کرد و در زمره ادیبان خاص آنان در آمد. در روایتی آورده‌اند که واثق عباسی (حک ۲۲۷ - ۲۳۲ ق) او را به داوری میان شعرهای ابوالعتاهیه و ابونواس برگزید و حتی در روایتی دیگر گفته‌اند که وی به دربار فرا خوانده شد تا خواب خلیفه را که همگان از تعبیرش درمانده بودند، تعبیر کند (ابوالفرج، ۱۷۶/۷ - ۱۷۷؛ یغموری، ۲۱۱). سیوطی (همانجا) در روایتی از مرزبانی، از حضور ابومحلم در بارگاه منتصر (حک ۲۴۷ - ۲۴۸ ق) نیز خبر داده که البته در صورتی می‌توان آن را پذیرفت که تاریخ وفات شاعر ۲۴۸ ق بوده باشد. نیز او خود روایت کرده که چون عبدالله بن طاهر به خراسان می‌رفت، با او در یک کجاوه نشست و در ری، شعری هم برایش سرود (ابن خلکان، ۸۶/۳).

حافظه نیرومند ابومحلم، پیوسته زبان‌زد بزرگان بوده است و داستانهای نیز در این باره آورده‌اند (نکا؛ ابن ندیم، ۵۲؛ یغموری، ۲۱۱ - ۲۱۲؛ ابن حجر، همانجا؛ سیوطی، ۲۵۷/۱ - ۲۵۸). همین حافظه نیرومند و اندوخته‌های گسترده او در شعر، لغت، ادب و ایام العرب از روایات او راوی و منتقدی برجسته ساخته بود. نمونه‌های متعددی از روایات ادبی و تاریخی او را در منابع کهن می‌توان دید (مثلاً نک: مبرد، ۵۱/۱، ۵۸، ۱۹۱، ۱۱۳۷/۳ - ۱۱۳۰؛ ابن عبدربه، ۳۰/۳؛ قالی، ۴۸ - ۵۶، جم؛ ابواحمد عسکری، ۴۲، ۹۶ - ۹۸، ۱۷۶، ۱۹۸؛ شمشاطی، ۴۴/۲؛ ابوعلی مرزوقی، ۳۹/۲). در میان حکایات و نوادری که ابومحلم نقل کرده، گاه نکته‌های جالب توجهی درباره برخی عقاید و رسوم اعراب بدوی دیده می‌شود (مثلاً نک: ابواحمد عسکری، ۱۹۸؛ ابوحیان، ۶۵۸/۳؛ ابن ابی الحدید، ۴۰۴/۱۹).

از اشعار ابومحلم جز پاره‌هایی پراکنده که برخی از آنها ابیات هجوآمیز است، در دست نیست (مثلاً نک: مرزبانی، ۳۷۰؛ ابن خلکان، همانجا). ۳ کتاب نیز با عنوانهای *الانواء*، *خلق الانسان* و *الخیل* به وی

جانب پیامبر (ص) نمی‌داند و کراحت خویش را در این مورد بیان می‌دارد (۸۵/۱). همچنین در یک روایت زیدی از طریق عبدالعزیز بن رفیع «حی علی خیر العمل» نیز در بیان کلمات اذان آمده است (ابوعبدالله علوی، ۱۵ - ۱۶).

از ابو محذوره، پسرش عبدالملک، عبدالله بن محیریز، صفیه بنت بحره، اسود بن یزید، عبدالعزیز بن رفیع و ابن ابی ملیکه در باب اذان روایت کرده‌اند (ابن ابی حاتم، ۲ (۱) / ۱۵۵؛ ابوداود، ۱۳۶/۱ - ۱۳۸؛ ابوعبدالله علوی، ۱۵؛ مسلم، همانجا؛ طبرانی، ۲۰۹/۷؛ ذهبی، ۳۴۴). ابومحذوره پس از درگذشت پیامبر (ص) همچنان در مکه اذان می‌گفت و حتی هنگامی که معاویه مؤذنی به جای وی تعیین کرد، ابومحذوره او را به جاه زمزم افکند (حاکم نیشابوری، ۵۱۵/۳) و اذان گویی در مسجد الحرام در خاندان وی نسل به نسل تا سده ۳ ق باقی بود (ابن سعد، همانجا؛ ابن قتیبه، شافعی، همانجا). به گفته ابومحذوره پیامبر (ص) در مکه سقایت را در بنی عبدالمطلب، حجاب را در بنی عبدالدار و اذان را در خاندان ابومحذوره قرار داده بود (طبرانی، ۲۰۸/۷).

ابومحذوره آوازی خوش داشت و ابودهل در شعری صدای رسا و خوش او را ستوده است (کلبی، ۱۰۰). وی در اواخر عمر سفری کوتاه به کوفه داشت و تا پایان عمر مؤذن مسجد الحرام بود و سرانجام در مکه درگذشت (ابن حبان، ۳۱).

مأخذ: ابن ابی حاتم، *عبد الرحمن بن محمد، الجرح والتعديل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۲ م؛ ابن حبان، *محمد، مشاهیر علماء الامصار*، به کوشش فلاشهاور، قاهره، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۵۹ م؛ ابن حبيب، *محمد، المعجز*، به کوشش لیثن اشتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ ق / ۱۹۴۲ م؛ ابن حجر عسقلانی، *احمد بن علی، الاصابة فی تمييز الصحابة*، قاهره، ۱۳۲۸ ق؛ ابن خزيمه، *محمد بن اسحاق، صحيح*، به کوشش محمد مصطفی اعظمی، بیروت، ۱۹۷۱ م؛ ابن سعد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دار صادر؛ ابن قاسم عتقی، *عبد الرحمن، المدونة الکبری*، قاهره، مطبعة السعادة؛ ابن قتیبه، *عبد الله بن مسلم، المعارف*، به کوشش ثروت عکانه، قاهره، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۹ م؛ ابن ماجه، *محمد بن یزید، سنن*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقي، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ ابوداود، *سليمان بن اشعث، سنن*، به کوشش محمد محبی الدین عبد الحمید، قاهره، دار احیاء السنة النبویة؛ ابو عبدالله علوی، *محمد بن علی، کتاب الاذان بحی علی خیر العمل*، به کوشش یحیی عبدالکریم فضیل، دمشق، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ بخاری، *محمد بن اسماعیل، التاريخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۸ ق / ۱۹۵۹ م؛ پلافری، *احمد بن یحیی، انساب الاشراف*، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹ م؛ ترمذی، *محمد بن عیسی، سنن*، به کوشش احمد محمد شاگر، قاهره، ۱۳۵۶ ق / ۱۹۳۷ م؛ حاکم نیشابوری، *محمد بن عبدالله، المستدرک*، بیروت، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸ م؛ خلیفه بن خیاط، *الطبقات*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۶ م؛ ذهبی، *محمد بن احمد، تاریخ الاسلام (عهد معاویه بن ابی سفیان، ۴۰ - ۶۰ ق)*، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۰۹ ق / ۱۹۸۹ م؛ شافعی، *محمد بن ادريس، الاة*، به کوشش محمد زهری نجار، بیروت، دار المعرفه؛ طبرانی، *سليمان بن احمد، المعجم الکبیر*، به کوشش حمدي عبد الحمید سلفی، بغداد، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م؛ کلبی، *هشام بن محمد، جمهرة النساب*، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶ م؛ مسلم بن حجاج نیشابوری، *صحيح*، شرح نووی، بیروت، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲ م؛ نووی، *یحیی، شرح صحيح* (نکا هم، مسلم بن حجاج).

سبین محقق

أَبُو مُحَرِّز، نک: خلف احمر.

نسبت داده شده که هیچ یک به دست نیامده است (نک: ابن ندیم، همانجا؛ GAS, VII/347-348, VIII/42).

ابن ندیم در وصف ابومحلم گفته است که مردی خودپسند بود و کلامی فاخر و بیانی متکلف داشت (ص ۵۱). نیز از قول همو و ابن سکیک او را شیعی خوانده اند (صفدی، ۱۶۷/۵؛ ابن حجر، همانجا)، اما دلیلی در تأیید یا رد این گفته ها در دست نیست.

مأخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمد، شرح نهج البلاغة، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۳م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۱ ق؛ ابن خلکان، رفیات؛ ابن عبدربه، احمد، العقد الفرید، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابواحمد عسکری، حسن، المصون فی الادب، به کوشش عبدالسلام محمدهارون، کویت، ۱۹۸۴م؛ ابوحیان توحیدی، علی، البصائر والذخائر، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۶۴ - ۱۹۶۶م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، سبط الآل، به کوشش عبدالعزیز میمنی، قاهره، ۱۳۵۲ ق / ۱۹۳۶م؛ ابوعلی مرزوقی، الازمنة والامکنه، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ ق؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳م؛ بسطانی، سیوطی، بغیة الوعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴م؛ شمشاطی، علی، الانوار و معائن الانصار، به کوشش محمدیوسف، کویت، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۸م؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش س. ددرنگ، بیروت، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۷۰م؛ قالی، اسماعیل، ذیل الامالی والنوادر، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ میرد، محمد، الکامل، به کوشش محمد احمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ مرزبانی، محمد، معجم الشعراء، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۶۰م؛ یغموری، یوسف، نورالقیس، مختصر المقتبس محمد بن عمران مرزبانی، به کوشش رودلف زلهایم، بیروت، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴م؛ نیز: GAS.

ناهمد ظفری

أَبُو مَحَلِّی، نک: ابن محلی.

أَبُو مُحَمَّدٍ أَوْدِي كُوفِي، نک: عبدالله بن ادریس.

أَبُو مُحَمَّدٍ جُرَيْرِي، احمد بن محمد (م ۳۱۱ ق/ ۹۲۳م)، فقیه و صوفی مشهور سده ۳ و اوایل سده ۴ ق در بغداد. نام او را حسن بن محمد و عبدالله بن یحیی نیز نوشته اند (نک: سلمی، ۲۵۳؛ کلابادی، ۳۱)، اما ظاهراً نام او همان احمد بن محمد است (سلمی، همانجا؛ خطیب؛ ۳۱۱/۴؛ قشیری، ۴۰۲). برخی تسمیه او را به جریری (به ضم اول) از این جهت دانسته اند که منسوب به جریر بن عباد از بنی بکر بن وائل بوده است (ابن ملقن، ۷۱)، ولی ذهبی نسبت او را جریری (به فتح اول) نوشته و آن را به جریر بجلی منسوب دانسته است (المشتبه، ۱۵۰/۱).

ابومحمد از بزرگان اصحاب جنید و از علمای مشایخ صوفیه بود و به سبب تمامیت حال و صحت عمل، جانشین جنید شد (سلمی، ۲۵۳ - ۲۵۴). گفته اند که جنید او را به جانشینی خود برگزیده بود (خطیب، ۴۳۲/۴؛ ابن جوزی، ۱۷۴/۶ - ۱۷۵؛ عطار، ۵۷۹). کلابادی وی را در زمره کسانی نام می برد که در نشر علوم اشارت، صاحب اثر و سهیم بوده اند (ص ۳۰-۳۱). جریری در فقه و اصول نیز دارای مقام برجسته ای بود (هجویری، ۱۸۷؛ عطار، همانجا) و حدیث نیز روایت می کرد (سلمی، ۲۵۴). نسبت خرقة او در تصوف از طریق جنید و سری سقطی و معروف کرخی به امیرالمؤمنین علی (ع) می رسد (محمد بن منور،

۴۹/۱؛ مرقی، ۲۶۸/۵).

او مصاحبت سهل بن عبدالله تستری را در یافته و سری سقطی را نیز دیده بود (سلمی، ۲۵۳؛ ذهبی، سیر، ۴۶۷/۱۴) و گفته اند که همراه حسین بن منصور حلاج در مجالس سهل بن عبدالله شرکت می کرده است (ماسینیون، I/104). بسیاری از مشایخ تصوف همچون جعفر خلّدی، ابو الحسن بوشنجی، ابو العباس دینوری، علی بن بشار صیرفی، ابو عبدالله و ابوالقاسم مرقی، ابو عبدالله محمد بن خفیف و احمد مسروق از مصاحبت او بهره مند شده اند (سلمی، ۴۵۴، ۴۸۱، ۴۸۵، ۵۰۰، ۵۳۳، ۵۴۱ - ۵۴۲؛ هجویری، ۱۹۹؛ عطار، ۵۵۴، ۵۷۱). به گفته هجویری او در سلوک به مقامی رسیده بود که جنید از وی خواسته بود که مریدان او را ادب و ریاضت تعلیم دهد (ص ۱۸۷). ابومحمد جریری همچون جنید، شریعت و طریقت را با یکدیگر جمع کرده بود و از این رو در واقعه حلاج بر خلاف ابن عطاء، به حمایت از او برخاست و حتی به گفته برخی همچون علمای ظاهر او را تکفیر کرد (ابن کثیر، ۱۵۹/۱۱؛ ماسینیون، I/576).

ابومحمد در طریقت بر حفظ آداب سخت تأکید داشت، تا آنجا که در باب ادب حضور نقل کرده اند که او مدت ۲۰ سال حتی در خلوت پای دراز نکرده بود (خطیب، همانجا؛ ابن جوزی، ۱۷۵/۶؛ عطار، ۵۷۹) و از این روست که او تصوف را به مراقبت احوال و لزوم ادب تعریف می کند (قشیری، ۲۸۲)، چنانکه در جای دیگری اخلاق نیکو را اساس تصوف دانسته است (سراج، ۲۵؛ قشیری، ۲۸۰).

گفته اند که او در سال واقعه هبیر (۳۱۱ ق/ ۹۲۳م) یعنی سالی که ابوطاهر جنبایی قرمطی در محلی به نام هبیر بر گروهی از حجاج حمله برد، به شهادت رسید. برخی وفات او را از شدت تشنگی در بیابان دانسته اند و سال درگذشت او را ۳۱۲ و ۳۱۳ و ۳۱۴ ق نیز نوشته اند، اما مشهورترین قول همان ۳۱۱ ق است (سلمی، ۲۵۴؛ قشیری، ۴۰۲؛ انصاری ۲۹۳؛ ابن جوزی، ذهبی، همانجا؛ صفدی، ۳۷۸/۷). بعضی گفته اند که او به هنگام مرگ بیش از ۱۰۰ سال داشته است (جامی، ۱۴۰؛ نامه دانشوران، ۱۰۷/۱).

مأخذ: ابن جوزی، عبدالرحمن، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق؛ ابن کثیر، البداية؛ ابن ملقن، عمر، طبقات الاولیاء، به کوشش نورالدین شریب، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ انصاری هروی، خواجه عبدالله، طبقات الصوفیه، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ جامی، عبدالرحمن، نفحات الانس، به کوشش مهدی توحیدی پور، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش اکرم بوشی، بیروت، ۱۴۰۴ ق؛ همو، المشتبه، به کوشش علی محمد بجاری، بیروت، ۱۹۶۲م؛ سراج طوسی، عبدالله، اللمع فی التصوف، لیدن، ۱۹۱۴م؛ سلمی، محمد، طبقات الصوفیه، به کوشش پدرس، لیدن، ۱۹۶۰م؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش احسان عباس، ورسباند، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲م؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، تذکرة الاولیاء، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ قشیری، عبدالکریم، الرسالة القشیریة، به کوشش معروف زریق و علی عبدالحمید بلطجی، بیروت، ۱۴۰۸ ق؛ کلابادی، محمد، التعرف لذهب اهل التصوف، به کوشش عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی، قاهره، ۱۳۸۰ ق؛ محمد بن منور، اسرار التوحید، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ مرقی، احمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸م؛ هجویری، علی، کشف المحجوب، به کوشش و. زوکوفسکی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ نامه

صدرالدین ابی محمد روزبهان نانی، روح الجنان فی سیرة الشیخ روزبهان، به کوشش محمد نفی دانش بزو، تهران، ۱۳۴۷ش؛ منیری، عبدالکریم، الرسالة الغنیه، به کوشش انصاری شافعی، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م.

علامه آریا

أَبُو مُحَمَّدٍ حَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ مُهَلَّبِي، نکه: آل مهلب.

أَبُو مُحَمَّدٍ خَازِن، عبدالله بن احمد اصفهانی، شاعر، ادیب و کتابدار صاحب بن عباد (سده ۴ق/۱۰م)، از زندگی، تاریخ تولد و وفات، اصل و نسب و استادان وی اطلاع دقیقی در دست نیست و غالب منابع در این باب به گفتاری مختصر بسنده کرده اند. آن دسته از منابع نیز که از زندگی وی سخن گفته اند، تنها به ذکر مسئولیت شاعر در بارگاه صاحب بن عباد (۳۲۶ - ۳۸۵ق/۹۳۷ - ۹۹۵م) و نقل نظریات ستایش آمیز ثعالی در بیتة الدهر پرداخته اند.

درباره نام پدر ابومحمد اختلاف است. ثعالی (۳۲۱/۳) و مافروخی (ص ۵۰، جم) آن را احمد دانسته اند، اما منابع متأخر، چون خوانساری (۲۳/۲) آن را حسین، علی خان مدنی (۵۷/۱)، محمد، و امین (۳۳۰/۳)، حسن ضبط کرده اند. از آنجا که شاعر از آغاز جوانی نزد صاحب بن عباد بوده (ثعالی، همانجا)، می توان احتمال داد که در نیمه اول سده ۴ق به دنیا آمده است. نسبت «اصفهانی» شاعر و نیز این نکته که ثعالی (۲۹۶/۳) و مافروخی (ص ۳۱) او را در زمره مشاهیر اصفهان شمرده اند، دلالت بر آن دارد که این شهر زادگاه او بوده و وی بیشتر عمر خود را در آنجا گذرانده است. در همین شهر بود که صاحب بن عباد بساط علم و ادب گسترده و محافل ادبی مشهور خود را تشکیل داده بود. شاعر چنانکه اشاره شد، از جوانی به دستگاه او پیوست و در همان احوال، به تکمیل دانش خود در نحو، لغت، تفسیر قرآن، حدیث و امثال آن پرداخت و ذوق هنری خود را پرورش داد (نکه: عوفی، ۶۲). به یمن استعداد و طبع شاعرانه و دانشهایی که اندوخته بود، اندک اندک نزد صاحب بن عباد گرمی تر شد، تا عاقبت در سلک ندیمان و ملازمان او در آمد (ثعالی، ۳۲۱/۳).

شهرت ابومحمد به «خازن» به آن سبب است که وی کتابدار صاحب بن عباد بود. این کتابخانه که به گفته اغراق آمیز و افسانه گون یاقوت (۹۷/۱۳)، ۲۰۶۱۰۰۰ جلد کتاب داشته (درباره این رقم، نکه: ه د، ابوالفرج اصفهانی)، پیوسته به کتابداری اهل فضل نیازمند بوده است، به خصوص که، بنابر آنچه در منابع آمده، این کتابدار وظایف دیگری نیز بر عهده داشته که عمده ترین آنها حفظ و جمع آوری رسائل صاحب بوده است (همو، ۱۷۷/۶). ابومحمد از این رهگذر ثروتی اندوخته و حتی به گفته خویش ابلانکی نیز در اصفهان تهیه کرده بود (ثعالی، ۳۲۴/۳)، وی علاوه بر صاحب، با بسیاری از بزرگان و ادبای اصفهان نیز رابطه ادبی داشته است (عوفی، ۶۱ - ۶۲)، اما او خود بیشتر به ابوالعباس احمد بن ابراهیم ضبی که پس از مرگ صاحب وزارت فخرالدوله دیلمی را برعهده گرفت و نیز ابوبکر خوارزمی

دانشوران، قم، دارالفکر؛ نیز:

Massignon, Louis, *La Passion de Husayn Ibn Mansūr Hallāj*, Paris, 1975. حسین لانی.

أَبُو مُحَمَّدٍ جَعْفَرِ حَدَّاء (د ۳۴۱ق/۹۵۲م)، از عرفای فارس و استاد ابن خفیف (ه م)، لقبش حداء به معنی کفشگر است. ابومحمد از مردم شیراز بوده و در محله باغ نو آن شهر به کفش دوزی می پرداخته است (روزبهان، ۴۱؛ جنید، ۲۲۵). از زندگی و نحوه سیر و سلوک او اطلاع دقیقی در دست نیست، جز آنکه شاگرد و مرید ابو عمرو اصطخری بوده است (قشیری، ۱۸۲؛ عبداللطیف، ۱۸۵؛ ابن ملقن، ۴۹۴؛ زرکوب، ۱۳۰). اعتقاد او در حق استادش چنان بود که برای حل مشکلات عرفانی خویش از شیراز به اصطخر می رفت (قشیری، همانجا).

ابو محمد با مشایخ معاصر خویش نیز چون جنید، شبلی، ابو الحسن علی بن هند فارسی، بندار بن حسن شیرازی و مؤمل جصاص مصاحبت داشته است (سلمی، ۴۱۴؛ ابونعیم، ۳۶۲/۱۰؛ انصاری، ۴۱۲؛ روزبهان، ۴۲؛ شرف الدین، ۹؛ جنید، همانجا؛ زرکوب، ۱۲۷ - ۱۲۸؛ دیلمی، ۱۴۱ - ۱۴۳؛ جامی، ۲۳۸ - ۲۳۹).

ابو محمد مریدان و شاگردانی نیز داشته است و با آنکه به شغل کفاشی اشتغال داشت، به تدریس علوم مختلف زمان خود نیز می پرداخت. روزبهان در این باره می گوید: «شنیده ام که در مسجد محله باغ نو نعل دوختی و ۶ علم بر او می خواندند» (ص ۴۱). گویند ابن خفیف خرقة خویش را از وی گرفته است (زرکوب، ۱۲۷، ۱۲۹ - ۱۳۰). ابو محمد در میان امیران و وزیران آن عصر نیز مریدانی داشته است. عضدالدوله دیلمی به او اعتقاد بسیار داشت و مرید وی بود (همو، ۱۲۸).

به ابو محمد کراماتی نیز نسبت داده اند که حاکی از اعتقاد مردم آن دوره به اوست (روزبهان، همانجا). از او سخنانی در موضوعات مختلف عرفانی بر جای مانده که در کتابهای تذکره و طبقات نقل شده است (زرکوب، همانجا).

ابو محمد در شیراز درگذشت و در قبرستان محله باغ نو به خاک سپرده شد (همو، ۱۸۰؛ جنید، ۲۲۶؛ جامی، ۲۳۸).

مأخذ: ابن ملقن، عمر، طبقات الاولیاء به کوشش نورالدین شریه، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۶۸م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، حلیه الاولیاء، بیروت، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ انصاری هروی، خواجه عبدالله، طبقات الصوفیه، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۲۱ش؛ جامی، عبدالرحمن، نجات الانس، به کوشش مهدی توحیدی پور، تهران، ۱۳۳۶ش؛ جنید شیرازی، معین الدین، نند الازار، به کوشش محمد قزوینی و عباس امبال، تهران، ۱۳۲۸ش؛ دیلمی، علی، سیرت الشیخ الکبیر ابو عبدالله ابن الخفیف الشیرازی، به کوشش، اشیمیل، طاری، ترجمه رکن الدین یحیی بن جنید شیرازی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ روزبهان بقلی، شرح تطبیحات، به کوشش هادی کرین، تهران، ۱۳۶۰ش/۱۹۸۱م؛ زرکوب شیرازی، احمد، شیراز نامه، به کوشش اسماعیل واعظ جواد، تهران، ۱۳۵۰ش/سلمی، محمد، طبقات الصوفیه، به کوشش یوهانس پدرسن، لندن، ۱۹۶۰م؛ شرف الدین ابراهیم بن صدرالدین، «تحفه العرفان فی ذکر سده الافطاب روریهان»، روزبهان نامه، به کوشش محمد نفی دانش بزو، تهران، ۱۳۴۷ش؛ عبداللطیف بن

خواهرزاده طبری مورخ اشاره کرده و از این دو تن با لقب استاد نام برده است (تعالی، ۳۲۲/۳؛ مدرس، ۲۵۷/۷).

با توجه به اینکه ابومحمد، کتابدار و شاعر صاحب و مداح فخرالدوله دیلمی بوده (تعالی، ۳۳۳/۳)، می‌توان گفت که احتمالاً مذهب تشیع داشته است.

ابومحمد دیرزمانی، همراه دیگر ادیبان در ری، گرگان و اصفهان در مجالس صاحب حضور داشت (همو، ۱۸۹/۳؛ یاقوت، ۲۸۱/۶ - ۲۸۲؛ صفدی، ۱۳۴/۹)، اما پیوند استوار کتابدار و وزیر، به عللی که بر ما پوشیده است، دچار خلل شد. ثعالی علت آن را به طور مبهم ناشی از جوانی و کم‌تجربگی ابومحمد می‌داند و سپس می‌افزاید که وی گاه دچار لغزشهایی می‌شد که صاحب از آنها چشم می‌پوشید، تا آنکه کار از حد معقول درگذشت و صاحب درصدد تأدیب و عزل وی برآمد. در نتیجه ابومحمد از آستان وی گریخت و در سرزمینهای عراق و شام و حجاز آواره و سرگردان بود (۳۲۱/۳ - ۳۲۲)، اما ۱۰ سال بعد، پس از زیارت کعبه به دیار خود بازگشت. همه آنچه در این باب می‌دانیم، اطلاعاتی است که او خود در نامه‌ای معروف بیان داشته و ظاهراً مراجع دیگر نیز در این مورد از همین نامه کسب خبر کرده‌اند. وی در این نامه شمه‌ای از سرگردانی و نابسامانی چند ساله خود و رنج و حرمان مفارقت آستان صاحب را با دوست دیرین خویش، ابوبکر خوارزمی درمیان گذاشته است. وی در اصفهان کوشید تا با وساطت ابوالعباس بار دیگر نظر لطف صاحب را که آن هنگام در گرگان بود، به خود جلب کند. از این رو، با نوشتن نامه‌ای بلند و زیبا او را به شفاعت نزد صاحب برانگیخت (همو، ۳۲۲/۳ - ۳۲۳). ابوالعباس نیز در نامه‌ای به صاحب، ضمن اظهار خشنودی از بازگشت ابومحمد، تقاضا کرد که وی را دوباره در سایه حمایت خویش گیرد. سرانجام صاحب به گرمی او را پذیرا شد و مورد عفو و عنایت قرار داد (بهمنیار، ۱۷۲). اینکه صاحب در پاسخ نامه او به آیه‌های «أَلَمْ نُرَبِّکَ فِینَا وَلِدًا...» (شعراء / ۱۸/۲۶ - ۱۹) استشهد کرده (تعالی، ۱۹۷/۳؛ ابن خلکان، ۴۱۴/۱)، نشان از پیوند و محبت گذشته این دو تن دارد. در هر حال ابومحمد به محض دریافت پاسخ محبت‌آمیز صاحب، مشتاقانه راهی گرگان شد تا به حضرتش بپیوندد (تعالی، ۳۲۲/۳، ۳۲۳).

سرانجام کار ابومحمد و تاریخ و محل وفات وی نیز همچون تاریخ تولدش به درستی دانسته نیست، اما می‌دانیم که تا چند سال پس از وفات صاحب زنده بوده است، زیرا همو بود که بی‌درنگ خبر مرگ وزیر را به فخرالدوله دیلمی رسانید (بهمنیار، ۵۲) و در رثای او نیز قصیده‌ای سرود (جرفادقانی، ۱۱۳). از این شاعر ایرانی نژاد فارسی زبان، جز اشعاری چند به زبان عربی برجای نمانده است. درباره این اشعار به رغم ظرافتهای فراوان که گاه رایحه فرهنگ ایرانی از آنها به مشام می‌رسد، نمی‌توان از جهت تأثیر ادب فارسی چندان اظهار نظر کرد. آنچه از اشعار ابومحمد برجای مانده، بالغ بر ۳۲۰ بیت است که بیشتر آنها را ثعالی در ریشه جمع‌آوری کرده است (۲۲۰/۳ -

۲۳۲، ۲۲۱، جم). علاوه بر آن، ۶ بیت از اشعارش را مافروخی (ص ۵۰، ۷۶، ۱۰۸)، ۶ بیت دیگر را راغب اصفهانی (۵۲۲/۲، ۴۱۲/۴، ۵۴۰) و ۶ بیت در رثای صاحب را، جرفادقانی (ص ۱۱۳ - ۱۱۴) نقل کرده‌اند.

شعر ابومحمد به سبب استحکام و متانت و در آمیخته بودن با ظرافت و لطافت، به آسانی مقبول صاحب بن عباد افتاد؛ یک بار هنگامی که یکی از قصایدش را در مدح وی می‌خواند، صاحب چندان به وجد آمد که بی‌اختیار از جای برخاست، نسخه قصیده را از ابومحمد گرفت و به مطالعه آن مشغول شد و آنگاه وی را خلعت و پاداش بسیار داد (تعالی، ۱۹۱/۳ - ۱۹۲؛ یاقوت، ۲۷۲/۶ - ۲۷۴).

ابومحمد به بیشتر موضوعات معمول شعر، از مدح و وصف و غزل گرفته، تا اشعار اخلاقی و رثا پرداخته است، اما در این میان، مدح غالب است. ساختمان قصاید او محکم و استوار و واجد همه خصوصیات شعر آن روزگار از جمله گرایش به تصنع و تصویرپردازی و میل به آرایشهای لفظی است.

ثعالی سخت شیفته شعر اوست، چنانکه قصیده اعتذاریه وی را که در سالهای دوری از آستان صاحب سروده، زیباتر و شیواتر از اعتذاریات نابغه ذبیانی به نعمان، ابراهیم بن مهدی به مأمون، و علی بن جهم به متوکل می‌داند (۳۲۶/۳، ۳۲۷) و شعر او را به گردن بند جادویی تشبیه می‌کند (۳۲۵/۳) و خود وی را همچون ستاره‌ای می‌داند که در آسمان فضل و کمال اصفهان درخشیده است (۳۲۱/۳).

ظاهراً ابومحمد خود، دیوانی از اشعارش را گردآوری کرده بود، اما هنگام سفر به بغداد، مورد هجوم دزدان واقع شد و همه اموال وی، از جمله کتابها و دیوان شعرش به غارت رفت (همو، ۳۲۴/۳).

دو قطعه از نثر ابومحمد بر جای مانده که همه ویژگیهای نثر آن دوره را در بردارد و به شدت از نثر صاحب بن عباد متأثر است (نک: بستانی). قطعه اول نامه‌ای است که به ابوبکر خوارزمی نوشته و در آن احوال خود را از زمان مفارقت از آستان صاحب تا بازگشت به گرگان شرح داده است. ثعالی این نامه را آیتی از فصاحت و بلاغت عربی و مشتمل بر لطایف صنعت می‌داند (۳۲۵/۳). قطعه دوم نیز خطاب به ابوبکر خوارزمی در خصوص «داریات» است (برای متن نامه، نک: همو، ۲۰۳/۳). موضوع «داریات» از این قرار است که صاحب در ۳۴۷ ق/ ۹۵۸ م در محله «باب دریه» اصفهان، سرایی عالی که بعدها به محله صاحب اشتهار یافت، بنا کرد و در روز انتقال به سرای جدید، هر یک از شعرا در وصف آن سرا قصیده‌ای سرودند. مجموع آن قصاید به «داریات» موسوم گردید (بهمنیار، ۱۷۳).

مأخذ: ابن خلکان، رفا؛ امین، محسن، اعیان الشیعه، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ بستانی؛ بهمنیار، احمد، صاحب بن عباد، به کوشش محمد ابراهیم بستانی باریزی، تهران، ۱۳۳۴ ش؛ ثعالی، عبدالملک بن محمد، ریشه الدهر، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ جرفادقانی، ناصح بن ظفر، ترجمه تاریخ بیهقی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ خوانساری، محمدباقر، روایات الجنات، تهران، انتشارات اسماعیلیه؛ راغب اصفهانی، حسین بن محمد، محاضرات الادباء، قاهره، ۱۲۸۷ ق/

(نک: همانجا؛ صدیق، ۱۴۳). مدفن او در همان مکان قرار دارد (ابن خطیب، ۷۱؛ ابن قنفذ، همانجا) و امروزه نیز از زیارتگاههاست (بستانی، ۱۱۳/۵). این رباط که اکنون، به نام خود او شهرت دارد، تا دیر زمانی از مراکز دعوت صوفیان به شمار می‌رفته و نیز از فعالیتهایی که در آن صورت می‌گرفته، فراخواندن مردم به حج و راهمونی و یاری رساندن به حجاج بوده است (نک: صدیق، همانجا). ابن خطیب که در سفر به مغرب در این رباط میهمان بوده، از آن به عنوان مکانی پر ازدحام یاد کرده و به وصف فضای آنجا و مقبره ابو محمد پرداخته است (همانجا). ابن قنفذ که در ۷۶۳ق از این رباط دیدن کرده است، می‌نویسد که نوادگان ابو محمد در آن ناحیه مقیم بودند و بزرگ ایشان ابوالعباس احمد بن یوسف بود (نک: همانجا) که نظارت بر اموال رباط را برعهده داشت و از مقامات مذهبی شهر به شمار می‌رفت (نک: ابن خطیب، ۶۹-۷۱، ۷۰). ابو محمد ۷ فرزند داشته است که ۳ تن از آنان در کنار قبر او مدفونند (اسماعیل، ۳۹۱-۳۹۵). از فرزندان، عبدالعزیز (د ۶۴۶ق) در شمار اولیاء مصر بوده و عیسی (د ۶۹۸ق) امارت آسفی را داشته است (همو، ۳۹۳).

احمد بن ابراهیم بن احمد، نواده ابو محمد، کتابی درباره او با عنوان *المنهاج الواضح فی تحقیق کرامات ابی محمد صالح* داشته که در قاهره (۱۳۵۲ق/۱۹۳۳م) به چاپ رسیده است. این کتاب در پاسخ به نسبت‌های ناروای مخالفان مالکی مذهب ابو محمد به طریقه او و نیز در پی بی‌سامانی اوضاع و احوال پیروانش در اواخر سده ۷ق، تألیف شده بود (نک: تری مینگهام، 51).

به ابو محمد اثری به نام *تلقین الورد* منسوب شده است (نک: همانجا) که از آن نشانی در دست نیست.

مأخذ: ابن خطیب، محمد، *نفاضة الجراب*، به کوشش احمد مختار عبادی و عبدالعزیز اهرانی، قاهره، دارالكتاب العربی؛ ابن خلدون، یحیی، *بیت الرواد*، به کوشش عبدالحمید حاجیات، الجزایر، ۱۳۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابن زیات، یوسف، *التشویف الی رجال التصوف*، به کوشش آدولف فور، رباط، ۱۹۵۸م؛ ابن قنفذ، احمد، *انس الفقیر و عز الحقیق*، به کوشش محمد الفاسی و آدولف فور، رباط، ۱۹۶۵م؛ اسماعیل، عثمان عثمان، *حفائر شالة الاسلامیة*، بیروت، ۱۹۵۹-۱۹۶۰م؛ بستانی، بلوی، احمد، *النبی*، به کوشش عبدالله عمرانی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ صدیق بن عربی، *المغرب*، تونس، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ عمرانی، عبدالله، *حواشی بر التبت* (نک: هم، بلوی)؛ غبرینی، احمد، *عنوان الدرایة*، به کوشش عادل نویض، بیروت، ۱۹۶۹م؛ یاقوت، بلدان، نیز؛

Trimingham, J.S., *The Sufi Orders in Islam*, London, 1973.

محمد جواد انواری

أَبُو مُحَمَّدٍ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ مِيكَالِي، نك: آل مِيكَال.  
أَبُو مُحَمَّدٍ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ، نك: ابن زهر.  
أَبُو مُحَمَّدٍ مُرْتَعِش، نك: مرتعش.

أَبُو مُحَمَّدٍ، لوط بن یحیی بن سعید بن مخنف بن سلیم، اخباری بزرگ سده ۲ق. درباره ابو مخنف، به رغم شهرت بسزایش، آنچه موجب شگفتی است، بی‌اطلاعی از احوال و زندگی اوست، چنانکه حتی طرحی ساده از احوال وی را به درستی نمی‌توان ترسیم کرد. همین

۱۸۷۰م: صفی، خلیل بن ایک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش فان اس، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ علی خان مدنی، *انوار الریع*، به کوشش شاکر هادی شکر، نجف، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ عوفی، محمد بن محمد، *تذکره لباب الالباب*، به کوشش سعید نفیسی، ۱۳۳۵ش؛ مافروخی، مفصل بن سعد، *معائن اصفهان*، به کوشش جمال‌الدین حسینی تهرانی، تهران، ۱۳۱۲ش/۱۹۳۳م؛ مدرس، محمد علی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۴۶ش؛ یاقوت، ادبا.

أَبُو مُحَمَّدٍ رُوَيْحِ بْنِ أَحْمَد، نك: رويح.  
أَبُو مُحَمَّدٍ شَمْسُ الدِّينِ عَبْدِ اللَّهِ بُنْجِيرِي، نك: آل بنجیر.

أَبُو مُحَمَّدٍ صَالِح، ابن یسار بن غفیان ماجری دگالی (۵۵۰-۶۳۱ق/۱۱۵۵-۱۲۳۴م)، صوفی مراکشی که پیروانش موسوم به ماجریون از سلسله‌های صوفیه مغرب دور به شمار رفته‌اند (ابن قنفذ، ۶۴، ۶۶). وی منسوب به دگاله است که ناحیه‌ای است در غرب مراکش و منتهی به سواحل اقیانوس اطلس (نک: یاقوت، ۵۸۱/۲؛ قس: عمرانی، ۱۴۳).

نسب ابو محمد به عمر بن عبدالعزیز، هفتمین خلیفه اموی می‌رسد (اسماعیل، ۳۹۱). از زادگاه او و سالهای آغازین زندگیش چیزی دانسته نیست. وی مراحل تحصیل و کسب مقامات را نزد ابو محمد عبدالرزاق جزولی (ابن زیات، ۳۲۷؛ ابن قنفذ، ۶۱) و ابو طاهر بن اسماعیل زهری (اسماعیل، همانجا) و صوفی مشهور ابومدین مغربی (غبرینی، ۱۲۴؛ ابن خلدون، ۱۲۶/۱؛ ابن قنفذ، ۳۵، ۶۲) سپری کرد. ابو محمد همچنین از مصاحبت و دیدار ابو ابراهیم اودار بهره داشت (همانجا). از مدت تحصیل وی ۲۰ سال در اسکندریه به شاگردی ابوطاهر بن اسماعیل زهری گذشته است (اسماعیل، همانجا). از اینکه استاد دیگر او، عبدالرزاق جزولی خود از شاگردان ابو مدین بوده (ابن قنفذ، ۶۱) و احتمال داده شده که ابو محمد در آغاز با واسطه شاگرد ابومدین به شمار می‌رفته (همو، ۶۲)، می‌توان پنداشت که اقامت او در اسکندریه و نیز مراحل از دوران پختگی پیش از زمان شاگردی ابو مدین بوده است.

ابو محمد شاگردان و مریدان بسیاری را پرورده است که از آن جمله می‌توان ابو عبدالله محمد بن ابی القاسم سجلماسی (همانجا؛ غبرینی، ۱۲۳، ۱۲۴)، ابو زکریای یحیای (بلوی، ۱۴۳) و ابو سعید هنصلی (تری مینگهام، 86) را نام برد. آنچه از طریقه ابو محمد می‌دانیم، اهتمام به حفظ سنت‌های مشایخ نخستین و ممارست در مجاهده و مراقبه و مداومت بر آداب و اوراد است (ابن زیات، ۱۳). وی در ارشاد و دستگیری طالبان کوشا بود (ابن قنفذ، ۶۱) و آنان را به تزکیه نفس و ترک و تجرد فرا می‌خواند و برای سلوک هر یک مراحل را توأم با اوراد خاص قرار می‌داد (همانجا). به گفته ابن زیات شاگردان ابو محمد کرامات بسیار به او نسبت داده‌اند (همانجا).

ابو محمد در اواخر عمر مقیم آسفی مرکز دگاله بود (ابن زیات، همانجا) و در آن شهر رباطی بنا نهاد که خود نیز در آن سکنی داشت

موضوع موجب شده تا همگان توجه خود را به اخبار منقول از او معطوف دارند و در این اخبار نیز - که مؤلفان بعدی چنانکه خواهیم دید، هریک به گونه‌ای از آثار او آورده‌اند - نکاتی که به روشن شدن زندگی او کمک کند، بسیار اندک است و نباید جانب احتیاط را از دست داد.

ابومخنف در کوفه از خاندانی بزرگ و مشهور از تیره غامد و از قبیله بزرگ یمنی آزد (کلبی، ۴۸۱/۲ - ۴۸۲) برخاسته بود. آگاهی‌هایی که در مآخذ درباره خاندان او آمده، گرچه پراکنده است، ولی اندک نیست. نیای او مخنف بن سلیم بر اساس گزارش خود ابومخنف (نک: ابن سعد، ۳/۳۰) در ۶ق، زمانی که پیامبر (ص) به دعوت ابوظبیان از دی پرداخت، اسلام آورد. به همین سبب او را که از پیامبر (ص) احادیثی روایت کرده، در شمار اصحاب نهاده‌اند (نک: طبرانی، ۳۱۰/۲ - ۳۱۱؛ ابوالشیخ، ۲۷۹/۱ - ۲۸۲؛ ابن عبد البر، ۱۴۶۷/۴؛ ابونعیم، معرفة، ۲/۲ - ۲۰۶ الف؛ مزی، تحفه، ۳۶۷/۸ - ۳۶۸؛ ابن حجر، الاصابه، ۷۲/۶). در مآخذ تنها آگاهی موجود از زندگی مخنف بن سلیم، پیش از خلافت امیرالمؤمنین علی (ع)، شرکت او در فتوح عراق است (دینوری، ۱۱۴). در جنگ جمل در لشکر عراقیان شرکت کرد و درفش آزد و برخی قبایل دیگر را با خود داشت (نصر بن مزاحم، ۱۱۷؛ بلاذری، انساب، ۲۳۶/۲؛ دینوری، ۱۴۶) و دو برادرش عبدالله و صفعب در همین پیکار جان باختند (نک: طبری، تاریخ، ۵۲۱/۴، «المنتخب»، ۵۴۷؛ نیز نک: بلاذری، همان، ۲۴۱/۲). پس از آن از سوی امام (ع) به امارت اصفهان و همدان گماشته شد (نصر بن مزاحم، ۱۱؛ ابوالشیخ، ۲۷۷/۱ - ۲۷۸؛ ابونعیم، ذکر اخبار، ۷۲/۱)، اما در آستانه جنگ صفین، امام علی (ع) طی نامه‌ای که نصر بن مزاحم متن آن را آورده (ص ۱۰۴ - ۱۰۵)، وی را نزد خود فراخواند و او در جنگ صفین حضور داشته است (همانجا). مخنف ساکن کوفه بود و «جثانه» ای (= گورستان) در همانجا بدو منسوب است (خلیفه، ۲۸۰/۱، ۳۰۹؛ طبری، تاریخ، ۱۸۳/۷؛ ابونعیم، همانجا). به روایت ابن حجر وی در ۶۴ق در جنبش توأیین به رهبری سلیمان بن صرد خزاعی کشته شد (تهذیب، ۷۸/۱۰).

مشهورترین فرزند او عبدالرحمن است که در صفین حضور داشت (نصر بن مزاحم، ۲۶۱) و در برخی حوادث دیگر نیز پس از جنگ صفین شرکت جست (بلاذری، همان، ۴۴۶/۲؛ ابراهیم، ۳۰۲، ۳۱۴ - ۳۱۵؛ طبری، همان، ۱۳۳/۵). همچنین در وقایع مربوط به جنبش مختار ثقفی، می‌دانیم که از مخالفان او به شمار می‌رفت (بلاذری، همان، ۲۲۴/۵، ۲۳۱، ۲۵۳). وی در ۷۵ق در جنگ با خوارج کشته شد (طبری، همان، ۲۱۱/۶ - ۲۱۲؛ نیز نک: مبرز، ۱۲۹۹/۳، ۱۳۰۲، ۱۳۱۸ - ۱۳۱۹).

فرزند دیگر مخنف به نام محمد هم در صفین حضور داشت (طبری، همان، ۵۷۰/۴) و از همراهی او با برادرش عبدالرحمن نیز سخنی به میان آمده است (نک: همان، ۲۶۱/۵). از عبدالله بن مخنف نیز ابراهیم ابن محمد ثقفی در خبری یاد کرده (ص ۳۱۲) و گویا وی دست کم تا ۷۷ق زنده بوده است (نک: طبری، همان، ۲۹۵/۶، که نام مخنف در نسخه

مصحح از نسب او افتاده است، قس: «المنتخب»، همانجا). حبیب فرزند دیگر مخنف احادیثی از طریق پدرش نقل کرده است (مزی، تهذیب، ۳۴۷/۲۷؛ نیز نک: احمد بن حنبل، ۷۶/۵). درباره فرزند دیگر او سعید که پدر بزرگ ابومخنف بود، هیچ گونه آگاهی در مآخذ موجود دیده نمی‌شود. یحیی پدر ابومخنف را نیز تنها از طریق چند روایتی که ابومخنف در برخی حوادث تاریخی از او نقل کرده، می‌شناسیم و واپسین زمان آن روایات مربوط است به ۹۶ق (نک: طبری، تاریخ، ۱۲۴/۶، ۲۹۵، ۵۰۰؛ نیز نک: ابوالفرج، ۳۴، ۳۵). در اختصاری که اینک از المقتبس مرزبانی در دست داریم، اگر چه نام ابومخنف در فهرست اسامی راویان و دانشمندان کوفی که به شرح حال یکایک آنان پرداخته شده، آمده است (یغموری، ۲۳۵)، اما متأسفانه در نسخه‌ای که اینک در دست داریم، اثری از شرح زندگی ابومخنف دیده نمی‌شود.

درباره تاریخ تولد ابومخنف، حدسهای محققان را باید مجدداً و به دقت بررسی کرد. به گفته سزگین ابومخنف در حدود سال ۷۰ق/۶۸۹م زاده شده، زیرا از عبدالله بن علقمه خثعمی - که به زعم همو آخرین صحابی پیامبر (ص) متوفی در کوفه (۸۷ق/۷۰۶م) بوده - چندین خبر تاریخی روایت کرده است (ص ۵؛ نیز نک: طبری، همان، ۵۶۵/۵، ۲۳۰/۶، ۲۹۰ - ۲۹۱)، اما بی گمان، میان ابن عبدالله بن علقمه خثعمی و عبدالله بن ابی اوفی اسلمی - واپسین صحابی پیامبر (ص) متوفی در کوفه (نک: ذهبی، سیر، ۴۲۸/۳ به بعد) - خطای پیش آمده است. همچنین ولهاوزن گفته است که وی در ۸۲ق در میان سالی بوده و دوست محمد بن سائب کلبی به شمار می‌رفته است (الدولة، ۱). اگر مستند گفته او خبری باشد که ابومخنف از قول محمد بن سائب کلبی در وقایع جنبش ابن اشعث در ۸۲ق آورده (نک: طبری، همان، ۳۴۹/۶، ۳۶۴)، نخست باید گفت که روایات مذکور محتمل است سالها بعد نقل شده باشد و دیگر باید به این نکته توجه کرد که ابومخنف روایت مربوط به حوادث سال ۸۲ق را به واسطه محمد بن سائب کلبی روایت کرده و اگر خود، چنانکه ولهاوزن گفته، در این واقعه میان سال بوده، چه نیازی به روایت از او داشته است؟ به هر حال اینگونه روایات برای تخمین سالزاد ابومخنف چندان مفید نیست؛ چه ابومخنف مثلاً حوادث مربوط به واقعه کربلا (۶۱ق) را هم گاه به یک واسطه روایت کرده است (مثلاً نک: همان، ۴۳۴/۵، ۴۳۵) و مسلماً نمی‌توان بر اساس چنین استدلالی گفت که در این تاریخ در میان سالی بوده است. اما این نکته هم گفتنی است که طبری از حدود سال ۹۷ق به بعد روایاتی درباره برخی حوادث تاریخی از ابومخنف آورده (همان، ۵۲۳/۶، ۵۴۲، ۵۴۴، ۵۷۸) که او بی واسطه آنها را نقل کرده بوده و در گزارش مربوط به سال ۹۶ق به واسطه پدرش (همان، ۵۰۶) و در ۹۷ق به واسطه دیگران هم اخباری گزارش کرده بوده است (همان، ۵۲۷، ۵۲۴/۶). واپسین خبری که از ابومخنف نقل شده، از آن طبری (همان، ۴۱۷/۷ - ۴۱۸) و مربوط است به جنبش محمد ابن خالد قسری در ۱۳۲ق، اندکی پیش از ورود لشکر خراسان به کوفه، اما از نقش ابوسلمه خلال (ه م) در روایت منقول از ابومخنف، در

هشام کلبی و ابوالحسن مدائنی و واقدی، این حرکت به اوج خود رسید. اهتمامی هم که عراقیان - و خاصه کوفیان - به تک نگاریهایی در خصوص وقایعی همچون جمل و صفین و کربلا نشان می‌دادند، می‌باید به طور کلی از دیدگاه گرایش عمومی آنان به اهل بیت (ع) و حفظ جزئیات مربوط به آن حوادث نگریسته شود (برای تفصیل، نک: دوری، ۱۱۸ به بعد).

تا آنجا که می‌دانیم، فقط یاقوت تاریخ وفات ابومخنف را ۱۵۷ ق ذکر کرده است (ادب، ۴۱/۱۷؛ نیز نک: ذهبی، سیر، ۳۰۲/۷، تاریخ، ۵۸۱؛ ابن شاکر، فوات، ۲۲۵/۳). از آنجا که او تقریباً همه شرح حال ابومخنف و فهرست آثار او را از ابن ندیم برگرفته و در نسخه کنونی الفهرست، موضع تاریخ درگذشت ابومخنف خالی است (ص ۱۰۵)، به احتمال بسیار، این تاریخ را نیز از نسخه‌ای از الفهرست ابن ندیم که در دست داشته، نقل کرده است. تاریخ درگذشت ابومخنف را پیش از ۱۷۰ ق نیز آورده‌اند (ذهبی، میزان، ۴۲۰/۳). این تاریخها گرچه چندان دقیق نیستند، اما از آنجا که ابوالحسن مدائنی از ابومخنف روایت کرده (طبری، تاریخ، ۵۵۸/۴، ۵۰۰/۶)، با توجه به تاریخ ولادت وی در ۱۳۵ ق، می‌توان به تاریخ درگذشت ابومخنف در سالهای پیش از ۱۷۰ ق اعتماد کرد (نیز نک: یعقوبی، ۴۰۳/۲، که او را در زمره فقهای زمان مهدی عباسی آورده است).

در کتابهای رجال شناسی، ابومخنف را طعن‌ها زده‌اند و یحیی بن معین او را «ثقه» ندانسته (۵۰۰/۲؛ عقیلی، ۱۹/۴) و ابن ابی حاتم او را «متروک الحدیث» خوانده است (۱۸۲/۳). در دیگر منابع رجالی نیز به اینگونه تعبیرات درباره او بر می‌خوریم (نیز نک: ابن عدی، ۲۱۱۰/۶؛ دارقطنی، ۱۴۶؛ ابن جوزی، ۴۰۶/۱؛ ذهبی، همان، ۴۱۹/۳؛ ابن حجر، لسان، ۴۹۲/۴). اما اینگونه نظریات را می‌باید در موضع گیری عمومی که محدثان در برابر اخباریان داشته‌اند، بررسی کرد: تقریباً هیچ یک از مؤلفان متقدم اخباری که اینک ما به واسطه ایشان به اخبار آن ادوار تاریخی دسترسی داریم، از گزند طعنی که اهل حدیث بر ایشان می‌زده‌اند، مانند تمایلات شیعی در آنان و جز آن، برکنار نبوده‌اند، همچون ابن اسحاق (ه م)، عوانه بن حکم (همان، ۲۸۶/۴)، هشام بن محمد کلبی (ذهبی، سیر، ۱۰۱/۱۰-۱۰۲) و واقدی (برای نمونه، نک: خطیب، ۱۲/۳-۱۶). پرداختن به حوادثی که به هر نحوی، در استواری بنیان اعتقادی مؤثر واقع می‌شد و خاصه کسی همچون ابومخنف که آثار او بیشتر جزئیات دوران خلافت امیرالمؤمنین علی (ع) و همچنین وقایع کربلا را در بر می‌گیرد، در نظر بسیاری از اهل حدیث خوشایند نبود. گذشته از این، روش اخباریان در گزارش حوادث تاریخی با ضوابط دقیق اهل حدیث مانند ضبط صحیح کلمات خبر و اطلاع از «منازل رجال» همخوانی نداشت و چنانکه معهود آنان بود، اخبار حوادث را غالباً بی‌توجه به چنان دقت‌هایی که در نقل حدیث معمول بود، تنها از شاهدان عینی بر می‌گرفتند، و چون معمولاً هیچ یک از آن شاهدان از گروه محدثان به شمار نمی‌رفتند و طبیعتاً نامی از آنان در

مقایسه با روایت کامل‌تری از همین ماجرا در اخبارالدولة العباسية (ص ۳۶۷-۳۶۸)، بسیار کاسته شده است، از این رو چندان بعید نیست که تاریخ این روایت ابومخنف، به پس از ماجرای قتل ابوسلمه خلال باز گردد.

به هر حال روایت مستقیم و غیر مستقیم ابومخنف از کسانی چون جابر بن یزید جعفی (طبری، تاریخ، ۵۰۰/۴ و مالک بن اعین جُهَنی (همان، ۱۳/۵، ۱۴، ۲۵، ۳۹، ۸۴، نیز نک: ۱۲۹/۷) و ابو خالد کابلی (همان، ۴۲۳/۵ به یک واسطه) و ابو الجارود (همان، ۶۳/۶) که در تشیع دارای اندیشه‌های خاص بودند و روایاتی که درباره خوارج از منابع نزدیک به ایشان مانند ابوالمخارق راسی (همان، ۵۶۴/۵، ۶۲۰، ۳۱۹/۶) یا ابوزهر عبسی (همان، ۱۶۸/۶) نقل کرده، نشان دهنده ارتباط گسترده‌ای است که او برای جمع اخبار با آنان داشته است. همچنین گزارشهای دقیقی که او از حوادث پیش از سال ۱۳۲ ق داده، مانند گزارش قیام زید بن علی (ع) و عوامل آن (همان، ۱۷۱/۷، ۱۸۰، ۱۸۶) یا جنبش ضحاک بن قیس خارجی در کوفه (همان، ۳۲۷/۷، ۳۴۵)، می‌تواند تا حدودی نشان دهنده دسترسی کامل او به اینگونه اخبار باشد.

زمان اقدام ابومخنف به جمع آوری اینگونه اخبار مربوط به حوادث تاریخی صدر اسلام - که برخی از آن حوادث بعدها موجب بروز اعتقادات خاص میان مسلمانان شد - دانسته نیست، اما محققان کوشیده‌اند تا با استناد به متن برخی از اخبار منقول از خود ابومخنف به نتایجی دست یابند. مثلاً ماسینیون بر مبنای تغییری که در تلفظ برخی واژه‌ها - و در واقع نام مکانها - پس از ورود لشکر خراسان به کوفه پیش آمد، با یافتن واژه‌ای از اینگونه در روایات منقول از ابومخنف، زمان جمع‌آوری اخبار را پس از پیروزی عباسیان در ۱۳۲ ق دانسته است (نک: III/45). گرچه دلیلهای استواری برای تعیین زمان دقیق تألیف این اخبار در دست نیست، اما باید به نکته‌ای اساسی توجه کرد: فعالیت محدثان و اخباریان در دوره اموی به روایت سیره نبوی مقصور بود و تألیف اخبار تاریخی مربوط به دوران اموی، مانند شرح حوادث عراق و قیامها و نگارش «مقتل»های متعدد، یا شرح جنبشهای خوارج، از نخستین سالهای حکومت عباسیان با تألیفات کسانی همچون ابن اسحاق و ابو معشر سندی (ه م م) و ابومخنف و سیف بن عمر تمیمی آغاز شد و تنها در این دوره است که پس از سیره نبوی - که همچنان بخش عمده فعالیت اخباریان را تشکیل می‌داد - به عنوانهایی همچون تاریخ الخلفاء از ابن اسحاق و ابومعشر سندی و خاصه راویان کوفی همچون عوانه بن حکم (د ۱۴۷ ق) بر می‌خوریم که آثاری چون التاریخ وسیره معاویه و بنی امیه بدو منسوب است (GAS, I/307-308) و همچنین ابومخنف که فهرست آثار او، نشان دهنده تلاش گسترده در زمینه تألیف اخبار تاریخی است. به همین سبب مؤلفان بعدی با همه بدگمانی که به ابومخنف داشته‌اند، به عنوان یکی از پیشروترین این کسان از آثار او بهره‌ها گرفتند. در واقع پس از نیمه دوم سده ۲ ق با ظهور کسانی همچون

کتابهای رجال نیست - و اگر هست به کاری نمی‌آید - اخباریان به روایت از «مجاهیل» یا جعل اخبار متهم می‌شدند. چنانکه همین معانی را کسانی همچون جاحظ (۲۲۵/۲) یا ابن تیمیه (۱۳/۱) دستاویزی عمده برای طعن بر ابومخنف و جز او و کسانی که بر اخبار منقول از آنان اعتماد کنند، قرار داده‌اند (نیز نک: ذهبی، همان، ۳۰۱/۷-۳۰۲). این نکته به خصوص درباره برخی شیوخ ابومخنف به وضوح در مآخذ دیده می‌شود: مثلاً لقیط مُحارب (همو، میزان، همانجا) یا ابوالمخارق راسبی (همان، ۵۷۱/۴) یا نصر بن صالح (همان، ۲۵۸/۴)، جعفر بن حدیفه (همان، ۴۰۵/۱)، نمیر بن وَعلَه (همان، ۲۷۳/۴) یا معاذ بن سعد (همان، ۱۳۲/۴) همگی مجهول و ضعیف خوانده شده‌اند (برای روایات ابومخنف از آنان، نک: طبری، تاریخ، ۳۰۱/۴، ۶۹/۵، ۳۷۵، ۴۰۱، ۵۶۴، ۵۹۰/۶). در واقع بیشتر کسانی که ابومخنف روایاتی از آنان نقل کرده، یا خود شاهد حوادث بوده‌اند یا به یکی دو واسطه از یک شاهد عینی نقل کرده‌اند، مثلاً روایت او از صقعب بن زهیر ازادی در واقعه صفین (همان، ۳۸/۵)، یا قیام مسلم بن عقیل در کوفه به یک واسطه از شاهد عینی (نک: همان، ۳۶۹/۵) و نیز روایتی از واقعه کربلا از همر زهیر بن قین (نک: همان، ۳۹۶/۵). روایات متعدد او از حمید بن مسلم که در کربلا شاهد وقایع بسیاری بوده و جزئیات دقیقی از آن واقعه نقل کرده (مثلاً نک: همان، ۴۴۸-۴۴۶/۵؛ برای حوادث دیگر، نک: همان، ۶۰۰/۵، ۶۰۶-۶۰۷) و در کنار آن، نقل روایتی در همان موضوع از اهل بیت (ع)، مانند حضرت صادق (ع) (همان، ۴۵۳/۵)، یا فاطمه دختر علی (ع) (همان، ۴۶۱/۵)، نشان از دقت او در اخذ اخبار از شاهدان وقایع و به طور کلی از کسانی دارد که مورد اعتماد او بودند و در دیگر حوادث نیز چنین روشی دیده می‌شود؛ مانند گزارش جنبش توأبین (همان، ۴۸۰/۵)، قتل مُصعب بن زبیر (همان، ۱۰/۶)، کشته شدن شمر (همان، ۵۳/۶) و موارد بسیار دیگر.

ابومخنف از مورخان هم طبقه خود، همچون محمد بن اسحاق (نک: بلاذری، انساب، ۵۸۵/۱؛ طبری، همان، ۶۹/۵؛ ابن ابی الحدید، ۱۸۷/۲) و سیف بن عمر تیمی (مفید، الجمل، ۱۲۸؛ نیز نک: طبری، همان، ۴۳۲/۴) و شرقی بن قُطامی کلبی (نک: بلاذری، فتوح، ۲۴۳) روایاتی نقل کرده است.

بدین گونه، ابومخنف در رأس مکتب اخباریان عراق جای می‌گیرد و اهتمام گسترده او به نقل رویدادهای عراق، البته وی را از پرداختن به حوادث دیگر در سرزمینهای ایران، مصر و شام بازداشته و اگر هم در آثار باقی‌مانده از او، چیزی در این موضوعات هست، بی گمان قابل سنجش با اخبار او درباره وقایع عراق نیست. این معنی تا حدی می‌تواند به تعصبات قبیله‌ای و محلی نیز حمل شود. روایات خانوادگی او از پدر و دایی و برادرزاده‌اش (طبری، همان، ۳۷/۵، ۶۰۰)، اعتماد عمده بر روایات منقول از قبیله ازد و روایاتی از افراد برخی قبیله‌های دیگر مانند تمیم، همدان، طَی و کُنده - که همگی در کوفه جمع بوده‌اند - روایات منقول از او را به گونه‌ای، «کوفی‌نگری» به حوادث جلوه داده

است. با اینهمه نمی‌توان این روایات را تنها از منظر تعصبات قبیله‌ای نگریست؛ بر خلاف روایات برخی راویان دیگر از نوع خود او همچون سیف بن عمر تیمی که تا مرز بر ساختن قهرمانان تاریخی پیش رفته‌اند (برای تفصیل، نک: دوری، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۱۳۲-۱۳۳).

بحث از وثاقت ابومخنف، گفت و گوهایی را در باب مذهب او پیش آورده است. سابقه خانوادگی او و تمایلی که به نقل و جمع اخبار مربوط به امیرالمؤمنین علی (ع) و امام حسین (ع) داشته، ظن تشیع وی را تقویت می‌کرده است، تا بدانجا که برخی او را شیعی امامی قلمداد کرده‌اند (نک: GAS, I/308)؛ با اینهمه ابن ابی الحدید او را شیعه ندانسته است (۱۴۷/۱). شیخ مفید نیز که کتاب الجمل ابومخنف از مآخذ وی بوده (نک: بخش آثار)، بر اخذ روایات، از مآخذ «عامه» و نه «خاصه»، در ماجرای جمل تأکید ورزیده است (مفید، همان، ۴۲۳). مجلسی هم نام او و کتابش را در فهرست «کتب المخالفین» آورده است (۲۴/۱-۲۵). برخی رجال‌شناسان معاصر نیز درباره انتساب او به تشیع یا رد امامی بودن وی به بحث پرداخته‌اند (نک: مامقانی، ۴۴/۲؛ قس: شوشتری، ۴۴۶/۷-۴۴۷). شیخ طوسی در کتاب رجال (ص ۵۷) در طبقه اصحاب حضرت علی (ع)، عبارتی از کشتی نقل کرده که ظاهراً در آن، ابومخنف از اصحاب آن حضرت انگاشته شده بوده و شیخ ضمن رد آن انتساب، یحیی پدر ابو مخنف را از اصحاب امام علی (ع) قلمداد کرده است (نک: همو، الفهرست، ۱۵۵) و پس از آن نیز ابومخنف در طبقه صحابه امام حسن و امام حسین (ع) نهاده شده (همو، رجال، ۷۰، ۷۹) و در طبقه اصحاب حضرت صادق (ع) دوباره به او اشاره شده است (همان، ۲۷۹؛ نیز نک: ابن شهر آشوب، معالم، ۸۳؛ قس: مناقب، ۴۰/۴). چندان بعید نیست که گفتار شیخ طوسی در خصوص درک محضر امیرالمؤمنین و امامان حسن و حسین (ع) از سوی ابومخنف، ناشی از خلط او با جدش مخنف بن سلیم باشد (برای تفصیل، نک: خویی، ۱۳۷/۱۴-۱۳۸؛ شوشتری، ۴۴۵/۷-۴۴۶). ابو مخنف از امام علی بن حسین (ع) به یک واسطه روایت کرده (نک: طبری، تاریخ، ۳۸۷/۵، ۴۲۰)، ولی روایت او از امام باقر (ع) صحیح دانسته نشده (نک: نجاشی، ۳۲۰)، در حالی که می‌دانیم که محضر حضرت صادق (ع) را درک و از آن حضرت روایت کرده است (نک: همانجا؛ برای اصل روایت، نک: طبری، همان، ۴۵۳/۵). از ابومخنف روایاتی در آثار امامیه همچون کلینی (۳۱/۴) و ابن بابویه (ص ۲۷۸) و شیخ مفید (الا مالی، ۱۲۷، ۱۵۹، ۱۶۹، الاختصاص، ۱۳) وارد شده و روایات منسوب به او به خصوص از واقعه کربلا و جنبش مختار، بعدها در آثار علمای شیعی مورد استناد قرار گرفته است (نک: آثار). با اینهمه باید تمایلات مذهبی ابومخنف در زمانی که او می‌زیست و محیط شهر کوفه را با هم مورد ملاحظه قرار داد: کوفیان همواره و به طور عموم به خاندان پیامبر (ص) علاقه‌مند بودند و خلافت بنی عباس هم نخست در این شهر پا گرفت. عباسیان تا استقرار کامل بر اریکه قدرت، سیاست مذهبی چندان روشنی نداشتند و حکومت خود را نیز در حقیقت عامل



بلاذری دشوار است و تنها از طریق مقایسه می‌توان به نتایجی دست یافت (مثلاً نک: همان، ۲۱۱/۱)۴، ۲۱۱/۱)۴، جم، ۱۳۸، ۱/۲)۴. طریق استناد بلاذری به ابومخنف گاه از عباس کلیبی است از طریق پدرش هشام (مثلاً نک: همان، ۲۱۱/۱)۴، ۲۱۱/۱)۴، جم، ۲۸، ۱۸/۵، ۱۵۵، ۴۶/۲)۴، گاه به طور مستقیم از کتب خود هشام کلیبی (همان، ۳۱/۲)۴ و در موارد بسیار دیگری تنها به عبارتهای «قال ابومخنف» (همان، ۲۳۴/۱)۴، ۲۱۱/۲)۴، ۲۱۱/۲)۴، جم، ۳۳/۵، ۴۸، ۴۲، ۲۱۱/۲)۴، یا «قال ابومخنف فی روایت» (همان، ۲۴/۲)۴، ۲۴/۲)۴، جم، ۱۳۸، ۵۱، ۲۹، ۲۴/۲)۴، گاه نیز که تنها در صدر خبر گفته است: «قالوا»، برخی محققان به درستی حدس زده‌اند، احتمال آنکه به ابومخنف اشاره شده باشد، بسیار است (نک: قاضی، ۴۰؛ برای موارد مربوط به بلاذری و ابومخنف در کتاب انساب، نک: حمادی، ۳۲۹/۱-۳۳۷؛ دلاویدا، ۴۳۱/۱۱۱؛ گویتین، ۱۶-۱۷). در اثر دیگر بلاذری، فتوح البلدان، اشاراتی به روایتهای تاریخی ابومخنف در باب فتوح آمده، اما این اشارات، در مقایسه با انساب بسیار اندک است. در اینجا نیز بلاذری به وی از طریق عباس و هشام کلیبی استناد جسته (نک: فتوح، ۱۳۰، ۲۷۸، ۳۰۵، ۳۱۷، ۳۲۶، ۳۳۵، ۳۹۰). یا تنها به ذکر نام ابومخنف بسنده کرده است (همان، ۱۱۸، ۱۲۲، ۲۵۳، ۳۲۶). از یک روایت هم معلوم می‌شود که مقصود از «قالوا» در حقیقت، ابومخنف است (نک: همان، ۲۴۱؛ درباره دیگر استنادات بلاذری به ابومخنف، نک: فهرست آثار در همین مقاله).

منقولات طبری از ابومخنف، در بررسی و بازیافت آثار او دارای جایگاه ویژه‌ای است. طبری در بخشهای مهمی از کتاب پر ارج خود، آثار ابومخنف را گنجانیده و در اغلب موارد، سلسله سند او را به طور کامل آورده (نک: سزگین، ۱۸۸ به بعد، که فهرستی از راویان و شیوخ ابومخنف به دست داده است) و به همین دلیل اثر طبری در این زمینه از اثر بلاذری ارجمندتر است. افزون بر اینها، آثار ابومخنف در کتاب طبری در بین دیگر اقوال مشخص شده است. اساسی‌ترین منبع طبری در استناد به آثار ابومخنف، هشام بن محمد کلیبی است. گرچه طبری در بسیاری جایها فقط عبارت «قال ابومخنف» را به کار برده (مثلاً نک: تاریخ، ۳۵/۵، ۵۶، ۷۳، ۶۳/۶، ۲۱۹، جم)، اما در موارد فراوانی هم استناد او به ابومخنف از طریق هشام کلیبی است. به هر حال تشخیص اینکه چه روایاتی مستقیماً از آثار ابومخنف نقل شده و چه روایاتی از طریق هشام کلیبی، اکنون میسر نیست. موارد مهمی حاکی از مقایسه‌ای است که طبری میان روایات ابومخنف با دیگر گزارشهای تاریخی از مدائنی (همان، ۳۲۰/۶، ۳۹۶) یا واقدی (نک: همان، ۱۰۵/۵، ۱۱۴/۶) یا دیگران انجام داده است (نک: همان، ۹۱/۵، ۵۳۵/۶، ۵۵۸، ۲۷۰/۷).

پس از طبری، ابوالفرج اصفهانی نیز در بخشهایی از مقاتل الطالبيين به ابومخنف استناد کرده است: از جمله در مقتل امیرالمؤمنین علی(ع) (ص ۲۸، ۳۱، ۳۳، ۳۸) و مقتل امام حسین(ع) (ص ۸۸، ۹۰-۹۱) و همچنین جنبش زید و شهادت او - گرچه این روایت با روایت طبری بسیار متفاوت است (ص ۱۳۳ به بعد) - و کشته شدن یحیی بن

احقاق حق اهل بیت (ع) نشان می‌دادند. گفته‌ای هم که به عبدالله بن علی عباسی به هنگام کشتار بی‌امان امویان در شام نسبت داده‌اند و در آن به گرفتن انتقام از قاتلان امام حسین(ع) و زید بن علی(ع) اشاره کرده است (نک: ازدی، ۱۳۹) و نیز بیتی از شعری که یکی از همراهان او به نام شبل بن عبدالله در همین ماجرا سروده است، کاملاً به همین معنی اشاره دارد (نک: ابن اثیر، ۴۳۰/۵) و می‌تواند تا اندازه‌ای نشان دهنده پیروی از همین سیاست باشد. اما روایت طبری (همان، ۱۶۶/۷، ۱۸۰ به بعد) از ابومخنف در خصوص جنبش زید بن علی(ع) در کوفه و دقت در مضامین آن نمی‌تواند پیروی او را از اندیشه‌های امامیه ثابت کند. آثار: آثار ابومخنف در واقع تک نگاریهایی است که بعدها اساس و پایه تاریخ‌نگاری قرار گرفت. در مرحله بعد، نگارش «تواریخ خلفا» و «طبقات» و تدوین تاریخ بر پایه انساب و سال شمار رواج یافت که در واقع بخش عمده فصول آن در موارد مذکور، برگرفته و گاه کاملاً مطابق با آثار تک نگاری در مراحل اولیه بود. چنانکه می‌توان نامهایی از آثار ابومخنف و برخی دیگر از نویسندگان هم طبقه او را در سرفصلهای آثار بلاذری و طبری بازیافت. مثلاً در انساب الاشراف بلاذری، عناوین فصولی چون «خبر الجمل» (۲۲۱/۲)، «امر صفین» (۲۷۵/۲)، «مقتل عمار بن یاسر العنسی...» (۳۱۰/۲)، «امر وقعة النهروان» (۳۵۹/۲)، «امر الخیریت بن راشد السامی فی خلافة علی علیه السلام» (۴۱۱/۲)، «امر الشوری و بیعة عثمان» (۱۵/۵)، «خبر یوم مرج راهط» (۱۳۶/۵)، «امر التوابین و خبر هم بعین الورد» (۲۰۴/۵) و «خبر مصعب بن زبیر بن العوام و مقتله» (۳۳۱/۵) را می‌توان در آثار ابومخنف و اخباریان هم طبقه او یافت.

آثار ابومخنف به طور گسترده مورد توجه مورخان بعدی قرار گرفت، چنانکه گاه منحصرأ اساس آگاهیهای تاریخی مربوط به برخی ادوار را تشکیل می‌دهد. اما این نکته مایه شگفتی است که هیچ یک از آثار او به طور مستقیم به دست محققان نرسیده و بر آنچه هم که به صورت نسخه‌های خطی به او نسبت داده‌اند، شائبه جعل و تردید سایه افکنده است (نک: دنباله مقاله)، اما بی تردید بلاذری و طبری، دوتن از مورخان بزرگ کهن، در رساندن میراث تاریخ نگاری ابومخنف تا روزگار ما، سهم عمده داشته‌اند. تک نگاریهای ابومخنف، چنانکه خواهیم دید، به مناسبتهایی مورد استفاده و استناد مورخان دیگر نیز قرار گرفته، اما به سبب وسعتی که بلاذری و طبری از نظر زمان و موضوع به کنار خود بخشیده‌اند، کار آن مورخان، بی گمان به پایه ارزش کار این دونمی‌رسد. از آنجا که روش بلاذری مبتنی بر جمع اخبار و التقاط میان آنهاست، ذیل شرح حال هر کس بر اساس نسب شناسی، تنها به منابع خود اشاره کرده و تقریباً هیچ گاه سلسله روایاتی را که احتمالاً در مآخذ خود داشته، نیآورده است، مگر در موارد بسیار نادر (نک: همان، ۲۳۹/۱)۴. حتی گاه فراتر از این، روایات چند مأخذ خود را جمع کرده و یکجا آورده است (مثلاً نک: همان، ۲۷/۵) و به همین سبب تشخیص و استخراج کامل و دقیق اخبار منقول از ابومخنف از آثار

زید (ص ۱۵۲-۱۵۳). ابوالفرج سند خود را معمولاً از طریق رجال زبديه مانند احمد بن عيسى از حسين بن نصر، از نصر بن مزاحم (مثلاً نك: ص ۵۰، ۸۲، ۸۸، ۹۵) یا از طریق ابوالحسن مدائنی (مثلاً نك: ۹۵، ۹۹، ۱۰۸، ۱۱۴، جم) به ابومخنف می‌رساند. گاه نیز از عبارت «قال ابومخنف» استفاده می‌کند که چندان بعید نیست مستند او تاریخ طبری باشد (مثلاً نك: ۱۰۰-۱۰۱، ۱۱۱؛ قس: طبری، همان، ۳۶۶/۵-۳۶۷، ۴۰۷/۵). در کتابی نیز که اینک به فتوح ابن اعثم شهرت دارد، در وقایع مهم قتل عثمان و واقعه صفین و غارات و سپس قتل مسلم بن عقیل و سیدالشهدا (ع)، در صدر اسناد، صریحاً به ابومخنف اشاره شده است (نك: ۱۴۷/۲، ۳۴۴، ۳۶۴/۴، ۳۷، ۲۰۹، ۲۱۰).

افزون بر اینها، روایات ابومخنف در پاره‌ای موضوعات همچون جنبش مختار ثقفی، علاوه بر آنچه مورخان یاد شده از آن بهره برده‌اند، به طور کلی، مورد اعتماد و استناد برخی مورخان دیگر همچون یعقوبی و مسعودی قرار داشته است (نك: قاضی، ۴۳، ۴۴).

فهرست تک‌نگاریهای ابومخنف را نخست به صورت کامل‌تری ابن ندیم (ص ۱۰۵-۱۰۶) آورده و یاقوت هم آن را از وی اخذ کرده است (ادبا، ۴۲/۱۷-۴۳؛ نیز نك: ابن شاکر، عیون، ۱۱۳/۶-۱۱۴، قوات، ۲۲۵/۳-۲۲۶؛ صفدی، ۳۸۲/۲۴-۳۸۳). از علمای شیعه، کامل‌ترین فهرست از آن نجاشی است (ص ۳۲۰) که در موارد بسیاری با فهرست ابن ندیم اشتراک دارد. طوسی به چند اثر دیگر او اشاره کرده است (الفهرست، ۱۵۵؛ نیز نك: ابن شهر آشوب، معالم، ۸۳)؛ در این میان، گاهی نام کتابها به گونه دیگری آمده است. طریق نجاشی و طوسی، هر دو از هشام بن محمد کلبی به ابومخنف می‌رسد.

برخی از آن تک‌نگاریها واجد اهمیت بیشتری است و مؤلفان بعدی به آن آثار اقبال بیشتری نشان داده‌اند، ولی از چند اثر او جز چند روایت اندک، نشان دیگری در دست نیست. در اینجا به چند عنوان مهم همراه با مآخذ دیگری که آثار ابومخنف را می‌توان در آنها باز یافت، اشاره می‌شود. بیشتر عناوین آثار او را اورزولا سزگین در کتابی که به آثار ابومخنف اختصاص داده، همراه با مآخذی که می‌توان در آنها اثری از ابومخنف یافت، خاصه در کتابهای طبری و بلاذری و برخی مآخذ دیگر، با ذکر سلسله اسناد ابومخنف آورده است (نك: ص ۹۹ به بعد).

در ذکر آثار ابومخنف در این مقاله عمدتاً بر الفهرست ابن ندیم تکیه شده و مآخذ دیگر با ذکر سند یاد شده است:

۱. اخبار آل مخنف بن سلیم (نجاشی، همانجا)، ۲. الاخبار. به سبب موضوعی که این حجر از این کتاب نقل کرده (الاصابة، ۱۱۱/۵)، می‌توان آن را همان فتوح الشام دانست (نیز نك: همان، ۱۶۹/۶).
۳. اهل النهروان و الخوارج (نیز نك: بلاذری، انساب، ۳۸۰/۲، ۳۸۴).
۴. بلال الخارجی. ۵. اخبار الحجاج (نجاشی، همانجا)، ۶. اخبار عبيد الله بن حر (نك: سزگین، ۱۱۰).
۷. کتاب اخبار زیاد (نجاشی، همانجا)، ۸. حدیث الازارقة. ۹. حدیث باجُمیرا و مقتل ابن اشعث. «باجمیرا» در کتاب ابن ندیم به «یاحمیرا» تصحیف شده (نیز نك:

دکسن، ۲۴۵، که نام کتاب را به همین گونه درباره قیام عبدالرحمن آورده، نه محمد بن اشعث). در معجم الادباء یاقوت آن را به «باخمرا» تصحیح کرده‌اند (ادبا، ۴۲/۱۷) که با ماجرای ابن اشعث بی ارتباط به نظر می‌رسد (نیز نك: سزگین، همانجا، که صورت اخیر را پذیرفته است). اما احتمالاً صورت صحیح «باجُمیرا» است که محلی در منطقه عراق بوده، و در نزاعهای میان مصعب بن زبیر و عبدالملک ابن مروان از آن نام برده شده است (نك: بلاذری، همان، ۳۳۶/۵-۳۳۷؛ یاقوت، بلدان، ۴۵۴/۱-۴۵۵؛ ابوعبید، ۲۲۰/۱) و می‌توان مطلب مربوط به آن را در تاریخ طبری یافت (۱۵۷/۶، ۱۵۷). ۱۰. الجمل (نیز نك: بلاذری، همان، ۲۲۳/۲، ۲۲۹، ۲۳۳، ۲۳۷، جم؛ مفید، الجمل، ۹۵، ۱۲۸، ۱۶۷، ۲۵۷، ۲۷۳، جم؛ نیز نك: ابن عبدالبر، ۴۹۷/۲؛ ابن عدیم، ۳۶۷/۸). ۱۱. حدیث روستقباد (نیز نك: بلاذری، همان، خطی، ۲/گ ۲ الف به بعد)، ۱۲. کتاب الحکمین (نجاشی، همانجا)، ۱۳. خالد بن عبدالله القسری و یوسف بن عمر و موت هشام و ولایة الولید بن زید (قس: همانجا، که فقط از اخبار یوسف بن عمر نام برده). ۱۴. خزیت بن راشد و بنی ناجیه (نك: بلاذری، همان، ۴۱۱/۲؛ نیز نك: سزگین، ۱۶۳-۱۶۴)، ۱۵. الخوارج و المهلب (نك: همو، ۱۰۰)، ۱۶. دیر الجمجم و خلع عبدالرحمن بن اشعث. ۱۷. الردة. ۱۸. زید بن علی (نیز نك: بلاذری، همان، ۲۳۳/۳، ۲۳۵، ۲۴۴، ۲۴۷، ۲۵۰، ۲۵۱). ۱۹. السقیفة (نجاشی، همانجا؛ نیز نك: سیدمرتضی، ۱۹۰/۳-۱۹۱). ۲۰. سلیمان بن صُرد و عین الوردة. ۲۱. شیبب الحروری و صالح بن مسرَح (نیز نك: بلاذری، همان، خطی، ۲/گ ۴ ب به بعد). ۲۲. الشوری و مقتل عثمان، که به احتمال فراوان از مآخذ مدائنی (نك: ابن ندیم، ۱۱۵) در کتابی به نام مقتل عثمان بوده است (نیز نك: ابن شبه، ۱۰۸۸/۳، ۱۰۹۶، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۵۰/۴، ۱۱۶۸، ۱۱۷۱، ۱۲۸۹، ۱۳۰۱). ۲۳. الصفین (برای تفصیل، نك: سزگین، ۱۲۳-۱۲۴، به خصوص صفحات ۴۷، ۴۸، که میان اثر نصر بن مزاحم و ابو مخنف مقایسه شده است). این کتاب از منابع عمده بلاذری در شرح پیکار صفین به شمار می‌رفته است (نك: بلاذری، همان، ۲۹۴/۲، ۳۰۱، ۳۲۵، ۳۳۷، جم؛ نیز نك: ابن عدیم، ۴۱۸۶/۹). ۲۴. الضحاک الخارجی. ۲۵. الفارات. نسخه‌ای به این نام از سده ۶ق، منسوب به ابومخنف در کتابخانه صائب آنکارا موجود است (نك: GAS، I/309؛ سزگین، ۱۱۱-۱۱۴، که سرفصلهای این نسخه را به دست داده است، نیز نك: ۱۶۳ به بعد). بلاذری گرچه تنها یک جا از «امر غارات» به ابو مخنف اشاره کرده (نك: همان، ۴۵۸/۲) و در مواضع دیگر همه جا از لفظ «قالوا» استفاده کرده، ولی به احتمال فراوان مآخذ او کتاب ابومخنف بوده است. ۲۶. فتوح الاسلام (نجاشی، ۳۲۰). ۲۷. فتوح خراسان (همانجا)، ۲۸ و ۲۹. فتوح الشام و فتوح العراق، احتمالاً این دو کتاب ابومخنف، چنانکه گذشت، از مآخذ فتوح البلدان بلاذری در شرح فتوح عراق و سواد بوده است (نك: سزگین، ۱۱۴، ۱۰۲). ۳۰. قتل الحسن (ع) (نجاشی، همانجا؛ نیز نك: بلاذری، انساب، ۶۴/۳-۶۶). ۳۱. المختار

راویان مؤلف با توضیحات و تعلیقات منتشر شد. ۳۹. مقتل عبدالله بن زبیر. ۴۰. مقتل [عمرو بن] سعید بن عاص. می‌دانیم که سعید بن عاص کشته نشد، اما «مقتل عمرو بن سعید بن عاص» در انساب بلاذری (۱۳۸/۲) به بعد آمده و بنابراین چنین می‌نماید که در نام کتاب تحریفی رخ داده است (نک: ابن ندیم، ۱۱۵). ۴۱. مقتل علی علیه السلام (نیز نک: بلاذری، همان، ۴۸۹/۲ به بعد؛ ابوحاتم، ۱۴۹؛ مفید، الاثر، ۱۷/۱، ۷/۲). ۴۲. مقتل محمد بن ابی بکر و الاثرو محمد بن ابی حذیفه (نیز نک: بلاذری، همان، ۳۸۰/۲، ۳۸۴). ۴۳. نجدة بن ابی فدیك. ۴۴. وفات معاویه و ولایة ابنه یزید و وقعة الحرة و حصار ابن الزبیر. ۴۵. یحیی بن زید (نیز نک: همان، ۲۶۱/۳ به بعد، بالفظ «قالوا»). ۴۶. یزید بن المهلب و مقتله بالعقر.

طوسی کتاب دیگری با عنوان الخطبة الزهراء به ابومخنف نسبت داده که از طریق نصرین مزاحم به او می‌رسد (الفهرست، ۱۵۵-۱۵۶، که عنوان «خطبة الزهراء علیها السلام» در این مأخذ بی‌گمان خطاست؛ نیز نک: ابن شهر آشوب، معالم، ۸۳) و راوی خطبه عبدالرحمن بن جندب ازدی است از امیر المؤمنین علی (ع) (برای اصل خطبه، نک: ابن عدریه، ۷۶/۴-۸۰).

نسخه‌ای خطی با عنوان مقتل بنی امیه به ابومخنف منسوب شده (آلوارت، VIII/44، شه 9046) که بی‌گمان مجعول است، چه در آغاز آن از ابوالحسن بکری که از قصه‌گویان سده ۵ق بود و او را به دروغ‌گویی می‌شناخته‌اند، روایتی نقل شده است (نک: ذهبی، سیر، ۳۶/۱۹).

جز این، چند نسخه خطی منسوب به ابومخنف نیز در دست است که گرچه همه از آثار ابومخنف متأثرند، اما به سبب تصرفاتی که بعدها از فزونی و کاستی در آنها شده، در صحت انساب آنها به ابومخنف بسیار تردید هست (نک: GAS، همانجا).

مآخذ: ابراهیم بن محمد تقی، الفارات، به کوشش عبدالزهراء حسینی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن ابی حاتم، عبدالرحمن، الجرح و التمدیل، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۹م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن اشم کوفی، احمد، الفتح، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ ابن بابویه، محمد، التوحید، به کوشش سیدهاشم حسینی، تهران، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۷م؛ ابن تیمیه، احمد، منهاج السنة النبویه، قاهره، ۱۳۲۲ق؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، الموضوعات، به کوشش عبدالرحمن محمد عثمان، قاهره، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، الاصابه، قاهره، ۱۳۲۸ق/۱۹۱۰م؛ همو، تهذیب التهذیب، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۷ق؛ همو، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹-۱۳۳۱ق؛ ابن سعد، محمد، کتاب الطبقات الکبیر، به کوشش ادوارد زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴-۱۹۱۸م؛ ابن شاکر کبکی، محمد، عین التواریخ، نسخه خطی کتابخانه احمد ثالث استانبول، شه ۲۹۲۲؛ همو، قوات الرقیات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴م؛ ابن شیه، عمر، تاریخ المدینة المنورة، به کوشش فهم محمد شلتوت، جده، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ ابن شهر آشوب، محمد، معالم العلماء، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۳ق؛ همو، مناقب آل ابی طالب، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، قم، ۱۳۷۹ق؛ ابن عبدالبر، یوسف، الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، به کوشش علی محمد بجای، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابن عدریه، احمد، العقد الفرید، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن عدی، عبدالله، الکامل

بن ابی عبید. ۳۲. مرج راهط و بیعة مروان و مقتل الضحاک بن قیس الفهری (نیز نک: همان، ۱۳۸/۵، ۱۴۱). ۳۳. المستورد بن علفه. ۳۴. مصعب و ولایته العراق. ۳۵. مطرف بن مغیره (نیز نک: همان، خطی، ۲/گ ۲۸ ب به بعد). ۳۶. کتاب المعترین (نک: ابوحاتم، ۴۹، به روایت ابن کلیب از ابومخنف؛ همو، ۱۶۲-۱۶۳ GAS، همانجا، به نقل از ابن حجر؛ نیز نک: سزگین، ۱۱۴). ۳۷. مقتل حجر بن عدی (نیز نک: ابن عدیم، ۳۶۷۳/۸). ۳۸. مقتل الحسین (ع)، مهم‌ترین کتابی است که موجب شهرت ابومخنف گردیده و شامل دقیق‌ترین آگاهیها از واقعه کربلاست. ظاهراً کامل‌ترین متنی که اکنون از آن در دست داریم، در کتاب طبری درج شده است. با آنکه به دقت نمی‌توان گفت طبری تا چه اندازه در نقل کامل این اثر امانت به خرج داده، اما به هر حال، مهم‌ترین مأخذ مستند نویسندگان بعدی درباره واقعه کربلا همین اثری است که به مقتل ابی مخنف شهرت یافته است. بلاذری نیز گرچه تنها یکی دو جا در شرح زندگی و شهادت سیدالشهداء (ع) به صراحت از ابومخنف نام برده (مثلاً نک: انساب، ۲۰۷/۳)، اما در مقایسه با طبری می‌توان گفت، گزارش او چکیده‌ای است از این اثر ابومخنف، درباره اثر شخص ابومخنف بر این کتاب و شرح واقعه - که سیاهکاریهای امویان را به خوبی نشان داده - گفته‌های برخی محققان از اغراق‌گویی تهی نیست (نک: ولهاوزن، الخوارج، ۱۳۲-۱۳۷). به هر حال، این اثر بعدها سخت مورد توجه واقع شد و علمای امامی در گزارش این واقعه بر آن اعتماد کردند (مثلاً نک: خوارزمی، ۹/۲، ۷۳، جه). اکنون چندین نسخه به نامهای مقتل الحسین یا اخبار مقتل الحسین یا تصرع الحسین و ماجری له در کتابخانه‌ها هست (GAS، همانجا)، اما به سبب تصرفاتی که در آنها شده، هیچ یک را نمی‌توان مسلماً تألیف کامل ابومخنف پنداشت. کتابی هم که به نام مقتل الحسین یا مقتل ابی مخنف بارها در عراق و ایران چاپ شده و در صدر اسناد آن، ابومخنف از شاگردش هشام کلیب روایت کرده و نیز به دلایلی متعدد دیگر بی‌شک مجعول است، حتی میان یکی از نسخ این اثر منسوب، با کتابی که در همین موضوع به عالم شیعی، ابن طاووس نسبت داده شده، اشتراک بسیار دیده می‌شود. بدان حد که تألیف یکی از روی دیگری، احتمال داده شده است (برای تفصیل، نک: کلبرگ، 43-45). ووستنفلد پژوهشی پیرامون این اثر رائج درباره واقعه کربلا و اثر دیگری که غالباً به آن پیوسته است، یعنی ثار المختار انجام داده است (برای تفصیل، نک: سزگین، 107-108، 116-123). تردیدی درباره کتابهای مقتل منسوب به ابومخنف موجب شده تا روایت طبری از او اهمیت بیشتری یابد و به همین سبب، برخی بر آن شدند تا آن منقولات را از تاریخ طبری بیرون کشند و جداگانه منتشر سازند. این منقولات نخستین بار به نام مقتل الحسین به کوشش حسن غفاری در ۱۳۹۸ق در قم به چاپ رسید، سپس همان اثر به همان طریق به نام وقعة الطّف در ۱۳۶۷ش در قم به کوشش محمد هادی یوسفی غروی، همراه با مقدمه‌ای در معرفی ابومخنف و کتاب مقتل الحسین (ع) و همچنین فهرستهای گوناگونی از شیوخ و

الشیعة، ترجمه عبدالرحمن مدوی، کویت، ۱۹۷۸م؛ همو، الدولة العریة و سقرطها، ترجمه یوسف عش، دمشق، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۶م؛ یاقوت، ادبا: همو، بلسان: یحیی بن معین، تاریخ، به کوشش احمد محمد نورسیف، ریاض، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ یغموری، یوسف، نورالقیس، مختصر المقتبس محمد بن عمران مرزبانی، به کوشش رودلف زلهایم، وین، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛

Ahlwardt; Della Vida, L., « Il Califato di Ali secondo il kitāb Ansūb... », RSO, 1914-1915, vol. VI; GAS; Goitein, S.D.F., Annotations to *Ansūb* (vide: PB, Balāzori); Kohlberg, E., *A Medieval Muslim Scholar at Work*, Leiden, 1992; Massignon, L., « Explication du plan du kufa (Irak) », *Opera Minora*, Beirut, 1963, vol. III; Sezgin, U., *Abū Miḥnaf, ein Beitrag zur Historiographie der umayyadischen Zeit*, Leiden, 1971.

علی بهرامیان

**أَبُو مَدِّينَ**، شُعَيْبُ بْنُ حُسَيْنٍ أَنْصَارِي (د ۵۹۴ق/۱۱۹۸م)، عارف مشهور سدهٔ عَقِ اَندَلُس، از زاد روز او اطلاع دقیقی در دست نیست، اما از آنجا که منابع موجود به سالخوردگی او در هنگام وفات اشاره دارند، می‌توان گفت که ولادت او در نخستین یا دومین دههٔ سدهٔ ۵ق بوده است. دربارهٔ زادگاه او نیز اختلاف نظر هست. برخی مولدش را حصن مَنْتَوِجِب دانسته و به آنجا منسوبش داشته‌اند (نک: غبرینی، ۲۲؛ ابن ابی‌بار، ۷۵۵/۲؛ اَنصَارِي، ۱۲۸/۴) و بعضی دیگر او را به قریهٔ قَنْطِيسَانَهٗ منسوب کرده‌اند (ابن زیات، ۳۱۶؛ ابن مریم، ۷۱). یکی از مریدان ابومدین، محمد بن ابراهیم اَنصَارِي، به نقل از خود وی گفته است که او در خردسالی پدر را از دست داده و در پناه برادرانش می‌زیسته است و آنان نیز او را به چوپانی گماشته بودند، ولی او از این کار ناخشنود بوده و رغبت به آموختن تعالیم دین و شناخت شرایط و احکام عبادت داشته است (نک: ابن زیات، ۳۱۷)؛ از این روی بر آن شد تا شبانی را رها سازد (ابن قاضی، ۵۳۰/۲). سرانجام با وجود ممانعت برادر بزرگ، خانه را ترک کرد و از زادگاه خود بیرون شد (ابن زیات، همانجا). مدتی در سیاحت بود (قس: اَنصَارِي، همانجا) و به قول حسن غافقی - مریدی که ۳۰ سال با ابومدین مصاحبت داشته است - نخست از طریق دریا رهسپار مغرب شد. پس از این سفر به اشبیلیه بازگشت و سپس به شریش و از آنجا به جزیرهٔ الخضراء سفر کرد و پس از آن از راه دریا به سبته رفت و در آنجا گاهی نزد ماهی‌گیران اجیر شد و سرانجام به مراکش کوچ کرد. در مراکش نام وی را در زمرهٔ سپاهیان نوشتند و به اَندَلُس بردند (ابن زیات، ۳۱۷-۳۱۹). اگر درست باشد که با شیخ ابوسعود اَندَلُسِي آشنا بوده و یا نزد او سلوک داشته است (کرمانی، ۵۷)، این آشنایی می‌بایست مربوط به همین دوره باشد. به هرحال، ظاهراً در اَندَلُس بوده است که آوازهٔ مشایخ و فقیهان فاس را شنیده و برای کسب فضل و دانش به آنجا رفته است (ابن زیات، ۳۱۷، ۳۱۹؛ ابن قاضی، ۵۳۱/۲)؛ اما در فاس از مجلس درس فقیهان و واعظان چندان بهره‌ای نمی‌برده است، تا آنکه به حلقهٔ درس علی بن جَزْزَهَم پیوست و چون سخنان او را گرم و گیرا یافت، مدتی ملازم مجلس درس

می‌ضعفاه الرجال، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن عدیم، عمر، بَیْئَةُ الطَّلَب فی تاریخ حلب، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ ابن ندیم، الفهرست: ابوحاتم سجستانی، سهیل، الممرون و الرصایا، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۱م؛ ابوالشیخ اصفهانی، عبدالله، طبقات المحدثین باصفهانی و الواردین علیها، به کوشش عبدالغفور بلوشی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، معجم ما استمعجم، به کوشش مصطفی سقا، قاهره، ۱۹۴۵م؛ ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، به کوشش سید احمد صقر، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، ذکر اخبار اصفهانی، به کوشش س. ددرینگ، لیدن، ۱۹۳۱م؛ همو، معرفة الصحابة، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث استانبول، ش ۴۹۷؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ اخبار الدولة العباسیة، به کوشش عبدالعزیز دوری و عبدالجبار مطلی، بیروت، ۱۹۷۱م؛ ازدی، یزید، تاریخ الموصل، به کوشش علی حبیب، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، ج ۱، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م، ج ۲، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م، همان، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ عاشراندی استانبول، ش ۵۹۸، ج ۳، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م، ج ۱۲، به کوشش ماکس شلوسنبرگر، بیت المقدس، ۱۹۷۱م، ج ۲۲، به کوشش ماکس شلوسنبرگر، بیت المقدس، ۱۹۳۸م، ج ۵، به کوشش گویتین، بیت المقدس، ۱۹۳۶م؛ همو، فتح البلدان، به کوشش یان دخویه، لیدن، ۱۸۶۳م؛ جاحظه، عمرو، رسائل، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ حمادی مشهدانی، محمد جاسم، موارد البلاذری عن الاسرة الاموية فی کتاب انساب الاشراف، مکه، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ق/۱۹۳۱م؛ خلیفه بن خیاط، الطبقات، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۶م؛ خوارزمی، موفق، مقتل الحسین (ع)، به کوشش محمد سماری، نجف، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ خویی، ابوالقاسم، معجم رجال الحديث، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ دارقطنی، علی، کتاب الضعفاء و المتروکین، به کوشش صبیح بدری سامرائی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ دکن، عبدالامیر، الخلافة الاموية، بیروت، ۱۹۷۳م؛ دوری، عبدالعزیز، بحث فی نشأة علم التاريخ عند العرب، بیروت، ۱۹۸۳م؛ دینوری، احمد، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ذهبی، محمد، تاریخ الاسلام (حوادث و وفیات ۱۲۱-۱۶۰ق)، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۲۰۰۴ق/۱۹۸۴م؛ همو، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ سید مرتضی، علی، الشافی فی الامامة، به کوشش عبدالزهراء حسینی، تهران، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ شوشتری، محمد تقی، قاموس الرجال، تهران، ۱۳۸۶ق؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث استانبول، ش ۲۹۸۰؛ طبرانی، سلیمان، المعجم الکبیر، به کوشش حمدی عبدالمجید سلفی، قاهره، مکتبهٔ ابن تیمیة؛ طبری، تاریخ؛ همو، «المختب من ذیل المذیل»، همراه ج ۱۱ تاریخ، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ طوسی، محمد، رجال، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ همو، الفهرست، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ عقیلی، محمد، الضعفاء الکبیر، به کوشش عبدالعطی امین قلمه‌چی، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ قاضی، وداد، الکیسانیه فی التاريخ و الادب، بیروت، ۱۹۷۴م؛ کلی، هشام، نسب معد والیمین الکبیر، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ کلینی، محمد، الفروع من الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۶۷ش؛ مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال، نجف، ۱۳۵۰ق/۱۹۳۱م؛ میرد، محمد، الکامل، به کوشش محمد احمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ مز، یوسف، تحفة الاشراف، به کوشش عبدالصمد شرف الدین، بیمنی، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ همو، تهذیب الکمال فی اسماء الرجال، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۲م؛ مفید، محمد، الارشاد، قم، ۱۴۱۳ق؛ همو، الاختصاص، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، جامعهٔ المدرسین؛ همو، الامالی، به کوشش حسین اسنادولی و علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳ق؛ همو، الجمل، به کوشش سید علی میرشرقی، قم، ۱۳۷۱ش؛ نجاشی، احمد، رجال، به کوشش موسی شیرازی، قم، ۱۴۰۷ق؛ نصرین مزاحم، وقعة صفین، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ ولهاوزن، بولیوس، الخوارج و

اوار شد (ابن زیات، ۳۱۷-۳۱۸). وی کتاب معروف *الرعاية لحقوق الله* حارث محاسبی را نزد ابن حرزهم سماع کرد (همو، ۳۱۹؛ ابن ابی زرع، ۲۷۰؛ الانیس، ۲۷۰) و احتمال دارد که آشنایی او با *احیاء علوم الدین* و روش عرفانی ابوحامد غزالی نیز حاصل نشست و برخاست با ابن حرزهم بوده باشد؛ زیرا به قولی، ابومدین *احیاء* را نیز از همو استماع کرده است (نک: ابن قاضی، ۵۳۱/۲، حاشیه). ظاهراً در همین ایام ابومدین از مجلس درس دیگر مشایخ مشهور فاس نیز بهره می گرفت، چنانکه نزد علی بن غالب فاسی، سنن ترمذی را استماع کرد و به حفظ آن توفیق یافت (ابن قنفذ، انس، ۲۶؛ ابن ابی زرع، همانجا؛ ابن مریم، ۱۰۸) و نزد همو و نیز نزد ایوب بن عبدالله فهری فقه آموخت (ابن قنفذ، همان، ۳۲، ۲۶).

ابومدین در دوران اقامت در فاس برکنار ساحل، خلوتگاهی داشته است و چون از مجلس درس مشایخ فاس مطلبی یا نکته ای فرا می گرفته، به خلوتگاه خود پناه می برده و در آن باره به تفکر و تأمل می پرداخته است (نک: ابن زیات، همانجا). علاوه بر آنچه گذشت، او در همین روزگار محضر ابوالحسن سلای را هم دریافت (همانجا؛ انصاری ۱۲۸/۴) و نزد ابوعبدالله محمد ذقاق به سلوک پرداخته است (ابن ابی زرع، همان، ۲۷۰؛ ابن قاضی، ۲۵۹/۱). گفته اند که ابومدین نخست از ذقاق معارف صوفیه را آموخته و از دست او خرقة گرفته است (ابن خلدون، یحیی، ۱۲۵/۱؛ ابن قنفذ، همان، ۲۷)، اما تعلق کلی و کامل او به تصوف و آراء خانقاهی بعد از ملاقات او با ابویعزى یلنور بن میمون هزمیری (د ۵۶۱ ق) از مشایخ اقی مغرب بوده است. ابومدین آوازه بزرگی و کرامات ابویعزى را در فاس شنیده و به ملاقاتش شتافته بود و دیدار کوتاه چند روزه ای که با این پیر مغربی داشت، تأثیری شگرف بر باطن او به جای گذارد (نک: ابن زیات، ۳۱۸). ابویعزى که اشراف بر ضمائر داشت، باطن او را کشف کرد و به استعداد و قابلیت فراوان او پی برد و او را از خواص شاگردان خود قرار داد. ابومدین از او اجازه ارشاد گرفت و در تمامی عمر همواره به بزرگداشت یاد وی اهتمام داشت و او را قرین اویس قرنی می دانست (نک: ابن مریم، همانجا؛ غبرینی، ۲۲-۲۳؛ ابن خلدون، یحیی، ۱۲۵-۱۲۶).

چنین می نماید که ابومدین پس از ملاقات با ابویعزى ناحیه فاس را که ظاهراً چندان دلبستگی بدان نداشت (نک: انصاری، ۱۲۹/۴)، ترک گفته و روانه مکه شده است. گویا در همین سفر در عرفه با شیخ عبدالقادر جیلانی آشنا شده و از او حدیث شنیده و از دست وی خرقة پوشیده است (ابن مریم، ۱۱۰؛ بابا تنبکی، ۱۲۷؛ مقری، نفع، ۱۳۸/۷). احتمال می رود که در همین سفر، در مکه با شیخ احمد رفاعی نیز آشنا شده باشد (نک: ابن بطوطه، ۷۰). به هر حال، چنانکه گذشت، وی پیش از این نیز با تصوف در شرق جهان اسلام آشناییهایی داشته و کتاب *الرعاية حارث محاسبی و احیاء العلوم غزالی* را نزد ابن حرزهم خوانده بوده است.

پس از سفر مکه، ابومدین به روایتی مستقیماً به بجایه رفت (ابن

حلقه وسیع مریدان ابومدین را - اعم از آنان که محضر او را دریافتند، یا به واسطه او پیوندی معنوی داشته اند - نباید از وجود دو صوفی مشهور دیگر، ابن سبعین و ابن عربی خالی تصور کرد. ابن سبعین ظاهراً در روزگاری که در مغرب اقامت داشته، با آثار و آراء ابومدین و شاید هم با مریدان و خلیفگان وی آشنا شده بوده و اینکه گفته اند (ابن خلدون، یحیی، ۱۱۷/۱) که ابن سبعین به طریق ابومدین خرقة پوشیده است، حکایت از ارتباط او با طریقت ابومدین دارد. با اینهمه، اگر نسبت این قول به ابن سبعین - که ابومدین را «عبدعمل» دانست و خود را «عبد حضرت» - استوار باشد (نک: شکیب ارسلان، ۵۰۲/۳)، شاید بتوان گفت که وی چندان پیوندی با طریقه ابومدین نداشته است، اما ابن عربی ابومدین را نه تنها شیخ خود شمرده (نک: الفتوحات، ۷۲/۴، ۱۰۵، ۱۱۶، ۴۱۷/۹؛ قس: جامی، ۵۲۷)، بلکه او را «زبان تصوف» و احیا کننده طریقت در بلاد مغرب دانسته و با لقب «شیخ الشیوخ» از او یاد کرده، و بالاتر از آن در عرصه عرفان او را چون قطب و امام و از زمره رجال الغیب شناسانده است (نک: ابن عربی، روح القدس، ۷۹، «الاتصاف»، ۱۵، الفتوحات، ۱۶۹/۳، «منزل القطب»، ۱۱، ۱۲، قس: الوصایا، ۱۴۷).

هرچند دایره اشتهار ابومدین پس از سده ۶ق در شرق و غرب جهان

اسلام گسترش یافته است، اما وی در زمان حیات نیز یکی از مشهورترین و مقبول ترین مشایخ مغرب بوده و به سبب همین شهرت و نفوذ فکری و روحی او، ارباب علوم ظاهر - خاصه آنان که به خلیفه یعقوب المنصور ابن یوسف موحدی (خلافت: ۵۸۰-۵۹۵ق) نزدیک بودند - از او تشویش خاطر داشتند و از این رو، نزد خلیفه موحدی وجود او را برای حکومت وی خطرناک و خود او را همچون رقیبی برای مقام خلافت قلمداد کردند (نک: ابن مریم، ۱۱۳). اگرچه برخی از متأخران گفته اند که خلیفه یعقوب بر اثر کشتن برادر خود دچار تألم روحی شده، می خواست که درد و اضطراب ناشی از قتل برادر را با تقرب به شیخ الشیوخ مغرب تسکین دهد (خواندمیر، ۵۸۲/۲) و به قرب او تبرک جوید (نک: شعرانی، الطبقات، ۱۵۴/۱)، اما تردیدی نیست که یعقوب موحدی از اهل ظاهر حمایت می کرد و آنان نیز که طبعاً آراء و عقاید تأویلی و صوفیانه را بر نمی تابیدند، ابومدین را که از ولایت سخن می گفت و آراء تأویل آمیز خانقاهی داشت و اتباع فراوان یافته بود، خطری برای حکومت مسوحدون وانمود کردند (نک: ابن مریم، همانجا؛ قس: غبرینی، ۲۸؛ صفاقسی، ۲۸۴/۲؛ شیال، ۱۶۴). به این سبب یعقوب خلیفه از والی بجایه خواست تا او را به سوی مراکش سوق دهد؛ او نیز چنین کرد و شیخ مغرب ظاهراً در اواخر ۵۹۴ق به سوی مراکش روانه شد (ابن خلدون، یحیی، ۱۲۶/۱؛ یافعی، ۴۷۱/۳؛ مقرئ، نفع، ۱۴۲/۷) و پیش از آنکه به آنجا برسد در نزدیکی تلمسان در قریه عبّاد بیمار شد و درگذشت (ابن زیات، ۳۱۶-۳۱۷؛ ابن قنفذ، الوفيات، ۲۹۷). اینکه بعضی سال فوت او را ۵۸۰ق ثبت کرده اند (نک: بنهانی، ۱۲۱/۲)، بی تردید نادرست است، اما ضبط عده ای دیگر که متضمن سالهای ۵۸۸ تا ۵۹۳ق است (نک: ابن ابار، ۷۱۵/۲؛ انصاری، ۱۳۰/۴؛ یافعی، ۴۶۹/۳؛ ابن ملقن، ۴۳۷)، البته در خور تأمل می نماید.

با آنکه عباد پیش از مرگ ابومدین مدفن برخی از مشایخ و بزرگان مغرب بوده است (نک: انصاری، همانجا؛ غبرینی ۲۸-۲۹)، پس از دفن ابومدین حرمت خاص یافت. محمدناصر بن منصور موحدی بر فراز خاک ابومدین ضریحی گذارد (جیلالی، ۲۶/۲) و سلطان ابوالحسن مرینی مزار او را توسعه داد و مسجدی در جوار آن بنا کرد که به مسجد سیدی ابومدین معروف شد (بستانی، ۱۱۷/۵) و آرامگاه او نه تنها زیارتگاه خاص و عام گردید (نک: ابن ابی دینار، ۱۵۱)، بلکه ریاطی در کنار آن بنا شد که صوفیان مغرب در آنجا اعتکاف می کرده و به خلوت می نشستند (ابن خلدون، عبدالرحمن، التعریف، ۴۹، ۱۳۵؛ العبر، ۱(۳) ۵۹۱/۷(۳) ۶۴۸).

از گفتارهایی که از ابومدین نقل شده و نیز از روایات و سخنانی که درباره او گفته اند، چنین بر می آید که تصوف وی هم عالمانه و محققانه بود و هم درخور فهم و قبول عامه مردم. وی در حدیث و در فقه مالکی صاحب نظر بوده، و مردم چون در این ابواب با معضلی روبه رو می شدند، به او مراجعه می کرده اند (غبرینی، ۲۶؛ ابن مریم، ۱۰۸). گفته اند که در نگهداشت حرمت لقمه پاک به حدی مواظبت داشته که حتی از خوردن

بقله رومی، از آن روی که به روم منسوب بوده، احتراز می کرده است (غبرینی، ۲۳-۲۴) و این خود نشان می دهد که پندار و رفتار او تا چه اندازه با کردار و پسند عامه مردم نزدیک و همساز بوده است. شیوه برخورد او با دقایق عرفانی و آداب سلوک و نیز اسلوب تعلیم و تلقین او در اغلب موارد بسیار ساده و عملی و بیشتر به امور معیشتی و کارهای روزانه ناظر بود، تا به نکات علمی و تأملات نظری. بسیاری از کراماتی که به او نسبت داده اند (نک: مقرئ، نفع، ۱۴۰/۷-۱۴۱؛ ابن زیات، ۳۲۰؛ بابا تنبکی، ۱۲۸-۱۲۹؛ ابن عربی، الفتوحات، ۱۹۶/۷)، دلالت بر اقبال و اعتقاد عامه مردم به او دارد (قس: یافعی، همانجا).

ابومدین در تصوف جامع میان شریعت و طریقت بود (ابن مریم، همانجا) و در این کار همان طریق و مقصد را دنبال می کرد که ابوحامد غزالی در شرق جهان اسلام در پیش گرفته بود. این همانندی شاید بی سبب نبوده است، زیرا که وی راه و رسم غزالی را از استادان خود فرا گرفته بود و آثار غزالی، خصوصاً احیاء العلوم را به خوبی می شناخت (نک: ابن زیات، ۳۲۴؛ ابن قنفذ، الفارسیه، ۵۰؛ ابن مریم، همانجا؛ بابا تنبکی، ۱۲۷؛ مقرئ، همان، ۲۶۸/۵) و نیز بی مناسبت نبوده است که بعضی از یاران و مریدان اصحاب ابومدین، پس از درگذشت او در واقعه ها و رؤیاهای خود می بینند که غزالی رأی و نظر شیخ الشیوخ مغرب را درباره سز و روح و عقل و نظر سؤال می کند و از وی پاسخهای پر معنی و استوار می شنود (نک: ابن عربی، محاضرة، ۳۰۱/۸، ۳۰۱، ۳۲۶). اینگونه محادثات که اصحاب اصحاب ابومدین در واقعات و رؤیاهای میان ابومدین و غزالی و دیگر مشایخ صوفیه همچون ترمذی و ابوطالب مکی - که کلاً به زهد و ورع و توحید الهی منسوبند - دیده و نقل کرده اند، نزد بعضی از صوفیه وجودیه تأویل توحید وجودی یافته است. چنانکه بیان ابن عربی درباره پاسخهای ابومدین به پرسشهای غزالی به گونه ای است که از تعلق او به مکتب وحدت وجود حکایت دارد (نک: همانجا، نیز، ۳۰۶/۱-۳۰۷، ۳۷۰). بسیاری از اصحاب و شارحان ابن عربی نیز به اینگونه اقوال منسوب به ابومدین توجه داشته و از آنها در تبیین وجود و حقیقت سریان آن در جمیع شئون عالم بهره برده اند (از جمله نک: جندی، ۶۱؛ فرغانی، ۱۴۶). البته در بررسی آراء عرفانی ابومدین نباید اینگونه اقوال منسوب به او را که غالباً در واقعات و رؤیاهای شنیده شده است، اساس داوری قرار داد و از وی یک «صوفی اتحادی» بر ساخت، آنچنانکه برخی از معاصران کرده اند (از جمله نک: فروخ، ۱۶۴). ولی با وجود این نمی توان انکار کرد که برخی از سخنان منقول از او از رنگ و بوی آراء توحید وجودی خالی نیست (نک: ابن عربی، همان، ۱۷۱/۱، ۱۹۷؛ ابن عباد، ۲۵۰/۱؛ شعرانی، الطبقات، ۱۵۵/۱؛ یافعی، ۴۷۰/۳؛ کاشفی، ۳۲۰/۱). به هر حال یکی از معروف ترین شاگردان مکتب او، یعنی ابن عربی برجسته ترین چهره عرفان وحدت وجودی در عالم اسلام به شمار می رود، بی شک بی سبب نبوده است که کسی چون ابن عربی، ابومدین را «لسان هذه الطریقه و محییها ببلاد المغرب» گفته (روح القدس، ۷۹) و او را از اقطاب مقام «ملک الملک» (الفتوحات،

رسیده است. ۶. وصیة، که در ۱۳۰۰ق در مصر به چاپ رسیده است.  
 ب - خطی: ۱. استغفار [یة]، قصیده‌ای میمیه (غیر از قصیده استغفاریه یاد شده) که نسخه‌ای از آن در دارالکتب قاهره نگهداری می‌شود (نک: سید، ۴۲/۱). ۲. بدایة المریدین، که نسخه‌هایی از آن در الجزایر و پاریس شناخته شده است (نک: وایدا، GAL, I/567; 290). ۳. حکم، مجموعه‌ای از سخنان ابومدین که به دست مریدان وی تحریر شده است. نسخه‌هایی از این اثر در کتابخانه‌های ظاهریه و ولی‌الدین افندی نگهداری می‌شود (ظاهریه، ۴۷۰/۱-۴۷۱؛ ششن، ۲۸۹/۱). اختلافاتی که در نسخه‌های این اثر ابومدین مشهود است، نشان می‌دهد که نوشته خود او نیست، بلکه گردآورده شاگردان اوست. علی یتیمی شرحی بر حکم با عنوان الاسرار الخفیة الموصلة الى الحضرة العلیة دارد که نسخه‌ای از آن در قاهره موجود است (خدویه، GAL, S; ۹۱/۷، همانجا). ۴. رسالة فی السلوک، نسخه آن در کتابخانه رامپور نگهداری می‌شود (همان، ۱/785). ۵. غایة، نسخه آن در باتاویا موجود است (همانجا). ۶. قصیده الجواهر [یة]، نسخه‌ای از این قصیده در پاریس نگهداری می‌شود (همانجا). ۷. قصیده الخمریة، نونه‌ای است در ۵۰ بیت که نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های ازهریه (ازهریه، ۲۰۸/۵) و ظاهریه (ظاهریه، ۴۴۲/۲) موجود است. ۸. قصیده المضریة که نسخه‌ای از آن در بغداد نگهداری می‌شود (نک: نقشبندی، ۱۵۹). ۹. مفاتیح الغیب لازالة الريب و ستر العیب، نسخه‌ای از این اثر در کتابخانه چستربیتی نگهداری می‌شود (آربری، شمه 3259).  
 همچنین قصاید و منظومه‌های دیگری از او در کتابخانه‌های مختلف جهان به صورت خطی محفوظ است (نک: ظاهریه، ۴۴۱/۲؛ علوش، ۱۸۳/۲)؛ حجبی، ۳۱۱-۳۱۲؛ آلوارت، شمه 3987).

مأخذ: ابن ابار، محمد، التکملة لکتاب الصلة، به کوشش کودرا، مادريد، ۱۸۸۲م؛ ابن ابی دینار، محمد، المؤنس فی اخبار افریقا و تونس، به کوشش محمد شمام، تونس، ۱۳۸۷ق؛ ابن ابی ذرع، علی، الانیس المطرب، رباط، ۱۹۷۲م؛ همو، الذخيرة السنية، رباط، ۱۹۷۲م؛ ابن بطوطه، رحلة، بیروت، دارالکتاب اللبنانی، ابن خطیب، محمد، الاحاطة فی اخبار غرناطة، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۲م؛ ابن خلدون، عبدالرحمن، التعریف، به کوشش محمد بن تاروت طنچی، قاهره، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ همو، العبر؛ ابن خلدون، یحیی، بنية الرقاد، به کوشش عبدالحمید حاجیات، الجزایر، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابن زیات، یوسف، التشرف الى رجال التصوف، به کوشش آدولف فور، رباط، ۱۹۵۸م؛ ابن عباد، محمد، غیت الموابب العلیة، به کوشش عبدالحلیم محمود و محمود بن شریف، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۷۰م؛ ابن عجیبه، احمد، الفتوحات الالهية، بیروت، دارالفکر؛ ابن عربی، محمد بن علی، «الاسفار عن نتائج الاسفار»، «الانتصار»، «منزل القطب»، رسائل، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ همو، روح القدس فی محاسبة النفس، به کوشش عزة حصريه، دمشق، ۱۳۸۹ق/۱۹۷۰م؛ همو، الفتوحات المکیة، به کوشش عثمان یحیی، مصر، ۱۴۰۷ق/۱۸۸۷م؛ همو، «التصیة و التحمیس»، همراه البرهان المؤید رفاعی، به کوشش عبدالغنی نکمی، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ همو، محاضرة الابرار و مسامرة الاخيار، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ همو، الوصایا، بیروت، مؤسسة الاعلیی؛ ابن عطاءالله، احمد، «عنوان التوفیق فی آداب الطريق»، همراه البرهان المؤید رفاعی، به کوشش عبدالغنی نکمی، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ ابن قاضی، احمد، جذرة الاقتباس، رباط، ۱۹۷۳م؛ ابن قنفذ، احمد، انس الفقیر و عز الحقیق، به کوشش محمد فاسی و آدولف فور، رباط، ۱۹۶۵م؛ همو، الفارسیة، به کوشش محمد شاذلی و عبدالمجید ترکی، تونس، ۱۹۶۸م؛ همو،

۱۶۹/۳) دانسته است و نیز همین ویژگی فکر و روش ابومدین بوده است که او را در تاریخ عرفان و تصوف اسلامی بلند آوازه گردانیده (نک: ذهبی، ۱۰۳/۳؛ نیز قس: شعرانی، همانجا) و تأثیری به شخصیت او بخشیده است که از یک سو عرفان مغرب را نظام مند ساخته و سلسله‌های شاذلیه، عیدروسیه و سخاویه را در آن سرزمین شکوفا کرده (نک: نوشاهی، ۷۳۴/۱؛ غنیمی، ۵۶؛ وات، ۱۷۱) و از سوی دیگر پس از سده ۶ق او را در استمرار افکار و نظام خانقاهی شرق جهان اسلام سهیم ساخته است، تا جایی که طریق گلشنیه در آسیای صغیر و سلسله نعمت اللهیه در ایران و طریقه غوثیه در شبه قاره هند خود را به او منسوب داشته و از او در مشیخه‌های خود به عنوان قطبی از اقطاب سلسله‌های مذکور یاد کرده‌اند (گلشنی، ۳۹؛ شاه نعمت الله، دیوان، ۶۳۶، «نسبت خرقة»، ۱۷۳؛ نوشاهی، ۱۵۷/۱، ۱۶۱، ۱۶۵؛ نیز نک: کرمانی، ۵۴؛ معصوم علی‌شاه، ۶۱۸/۲؛ نوربخش، ۳۱).

آثار: علاوه بر اقوال بسیاری که از او در کتب تراجم و تصنیفات صوفیه نقل شده است (نک: ابن عربی، محاضرة، ۱۷۱/۱، ۱۹۰، ۱۹۶-۱۹۷، ۳۹۳، ۴۱۲؛ ابن عباد، ۲۲۷/۱، ۲۵۰، ۲۹۰، ۱۶۶/۲، ۱۷۴؛ نویری، ۲۲۷/۵؛ یافعی، همانجا؛ شعرانی، همان، ۱۵۵/۱-۱۵۶، ۱۵۷/۲، ۱۶۴/۲-۱۶۵، ۱۶۷، ۱۶۹)، آنچه به عنوان آثار ابومدین باقی مانده، تنها چند قصیده کوتاه عارفانه است که در میان مریدانش شهرت داشته و بعضی از صوفیه بدانها استشهاد می‌کردند (نک: ابن عجیبه، ۲۲/۱، ۴۵، ۵۸، ۲۹۲/۲؛ مقری، ازهار، ۳۰۸-۳۰۹) و گروهی نیز چون احمد بن حاج، ابن عربی و ابن عطاءالله سکندری بعضی از آنها را تخمیس یا شرح کرده‌اند (ابن مریم، ۱۱-۱۴؛ ابن عربی، «القصيدة»، ۲۲۱-۲۲۴؛ ابن عطاءالله، ۲۰۵-۲۱۹)، و نیز برخی نوشته‌های کوتاه در حکم و وصایا به نام او منسوب است که ظاهراً امالی اوست و یا مجموعه برخی گفته‌های او که شاگردان و مریدانش گرد آورده‌اند.

الف - چاپی: ۱. آداب الصلحة، قصیده‌ای در ۲۱ بیت که با تخمیس ابن عربی در دمشق در ۱۹۶۲م چاپ شده است. ابن علان (ج قاهره، ۱۳۰۵ق) و ابن عطاءالله سکندری در المجموعه الصغری للفوائد الکبری (دمشق، ۱۹۶۲م) شروحن بر این قصیده نوشته‌اند. ۲. استغفاریة، قصیده یائیه‌ای که ضمن مجموعه الکبری من قصائد الفخری (قاهره، ۱۸۵۹م) چاپ شده است. نسخه موجود در ازهریه با عنوان استغفارة ابی مدین (ازهریه، ۳۳۳/۶) همین قصیده است. ۳. انس الوحید و نزله المرید فی التوحید، همراه با شرح شهاب‌الدین احمد بن عبدالقادر با نام البیان المزیّد المشتمل علی معانی التنزیه و حقائق التوحید مکرر در قاهره به چاپ رسیده است. ۴. حرز الاقسام، منظومه‌ای است کوتاه که به سعی محرز بن خلف بازنویسی شده (نک: خدیویه، ۱۷۴/۷) و با دلائل الخیرات جزوی در ۱۸۷۹م به چاپ رسیده است. ۵. عقیده، این اثر را شمس‌الدین محمد بن لطف به نام العقد المتقن و العقد المثلث و عبدالغنی نابلسی به نام القول الابیّن شرح کرده‌اند (ظاهریه، ۴۶۲/۲؛ GAL, S, I/784؛ ۱۳۰۰ق در مصر به چاپ

میان او و عبادۃ بن صامت پیمان برادری برقرار کرد (ابن سعد، همانجا؛ ابن حبیب، ۷۱).

در سربۃ حمزة بن عبدالمطلب که در رمضان و آغاز هفتمین ماه هجرت اتفاق افتاد، او یکی از ۱۵ مهاجری بود که در جنگ شرکت داشت (واقعی، ۹/۱). وی همچنین در بدر واحد و خندق و دیگر غزوات حضور یافت (همو، ۱۵۳/۸؛ ابن سعد، همانجا؛ ابن عبدالبکر، ۱۷۵۵/۴). فرزندش مرثد نیز که در ۳ ق از سوی پیامبر (ص) به سربۃ رجیع گسیل شده بود، در همان سربۃ به شهادت رسید (ابن حبیب، ۱۱۸؛ ابن قتیبه، ۳۲۷). ابومرثد در خلافت ابوبکر در مدینه درگذشت (عروة بن زبیر، ابن سعد، ابن قتیبه، همانجاها).

با اینهمه گفته اند که وی تا زمان عثمان زنده بود (ابن حزم، ۲۴۷) و در اجنادین شام کشته شد (ابن حبان، ۱۸). ابن شداد نیز به نقل از ابن عساکر، قبری را در حوالی دمشق به او نسبت داده است (ص ۱۸۳؛ قس: ابن کثیر، ۳۵۴/۶؛ نیز نک: یاقوت، ۳۱۶/۲). ولی با توجه به اقوال دیگر مورخان مبنی بر وفات او در مدینه — چنانکه ابن شداد نیز اشاره کرده است — این نکته درست به نظر نمی رسد. از طریق ابومرثد روایتی از پیامبر (ص) نقل شده است (نک: احمد بن حنبل، ۱۳۵/۴؛ مزنی، ۳۲۸/۸ - ۳۲۹).

ماخذ: ابن حبان، محمد، مشاهیر علماء الامصار، به کوشش فلاشهر، قاهره، ۱۳۷۹ ق ۱۹۵۹م؛ ابن حبیب، محمد، المحبر، به کوشش ا. لیثن اشتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ ق ۱۹۴۲م؛ ابن حزم، علی بن احمد، جملۃ انساب العرب، بیروت، ۱۴۰۳ ق ۱۹۸۳م؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر، ابن شداد، محمد بن علی، العلاقات الغطیریة، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۵ ق ۱۹۵۶م؛ ابن عبدالبکر، یوسف بن عبدالله، الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ ق ۱۹۶۰م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن کثیر، البدایة احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ ق؛ عروة بن زبیر، مغازی رسول الله (ص)، به کوشش محمد مصطفی اعظمی، ریاض، ۱۴۰۱ ق ۱۹۸۱م؛ مزنی، یوسف بن عبد الرحمن، تحفة الانسراف، به کوشش عبدالصمد شرف الدین، بیسبی، ۱۳۹۷ ق ۱۹۷۷م؛ واقعی، محمد بن عمر، المغازی، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ یاقوت، بلدان.

أبو مَرْثُوان، عبد الملك بن محمد بن زهر، نک: ابن زهر.  
أبو مَرْثُوان عَبْدُ الْمَلِكِ بْنِ زَهْرٍ، نک: ابن زهر.

أبو مُسْلِمٍ إِصْفَهَانِي، محمد بن بَحرٍ معتزلی (۲۵۴ - ۳۲۲ ق / ۸۶۸ - ۹۳۴ م)، کاتب، نحوی، ادیب، متکلم، مفسر و از رجال دولت عباسی. از زندگی ابومسلم، به ویژه نیمه اول عمر او، اطلاع چندانی در دست نیست. تنها از برخی گزارشهای پراکنده تاریخی برمی آید که او احتمالاً در اصفهان زاده شد و تحصیلات خود را در همین شهر آغاز کرد و سپس برای ادامه تحصیل به بغداد سفر کرد. ابومسلم خود از حضورش در بغداد خبر داده است (قمی، ۲۱۸)، اما تاریخ دقیق آن به درستی معلوم نیست. ابوالفرج اصفهانی از دیدار وی با بختری سخن می گوید (۱۷۰/۱۸). بنابراین ابومسلم می بایست پیش از ۲۷۹ ق

الرویات، به کوشش عادل نویض، بیروت، ۱۴۰۳ ق ۱۹۸۳م؛ ابن مریم، محمد، البستان فی ذکر الاولیاء و العلماء بلمسان، به کوشش محمد بن ابی شنبه، الجرایر، ۱۳۲۶ ق ۱۹۰۸م؛ ابن ملقن، عمر، طبقات الاولیاء، به کوشش نورالدین شریه، بیروت، ۱۴۰۶ ق ۱۹۸۶م؛ ازهریه، فهرست: انتصاری مراکش، محمد، الذیل و التکملة، به کوشش احسان عباس، بیروت، دار الثقافة؛ بابانتیکی، احمد، «نیل الانهاج»، در حاشیة الدیباچ المذهب ابن فرحون، مصر، ۱۳۵۱ ق؛ پستانی: جامی، عبدالرحمن، نفحات الانس، به کوشش مهدی توحیدی پور، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ جندی، مؤیدالدین، نفحة الروح و تحفة الفتح، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ جلالی، عبدالرحمن، تاریخ الجزائر العام، بیروت، ۱۴۰۳ ق ۱۹۸۳م؛ حجی، محمد، فهرس الخزائن العلمية الصیحية بسلا، کویت، ۱۴۰۶ ق ۱۹۸۵م؛ خدیویه، فهرست: خواندیر، غیث الدین، حبیب السیر، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ ذهبی، محمد، العبر، به کوشش محمد سعید بن بسونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق ۱۹۸۵م؛ سید، خطی: شاه نعمت الله ولی، دیوان، تهران، کتابروش محمدعلی، هم، «نسبت خرقه»، رساله ها، به کوشش جواد نوربخش، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ ششن، رمضان، نوادر المخطوطات العربیة فی مکتبات ترکیا، بیروت، ۱۹۷۵م؛ شعرانی، عبدالوهاب، الانوار القدسیة، به کوشش طه عبدالباقی سرور و محمد عبدالشامی، بیروت، ۱۴۰۵ ق ۱۹۸۵م؛ هم، الطبقات الکبری، قاهره، ۱۳۷۴ ق ۱۹۵۴م؛ شکیب ارسلان، الحلل السندیة، بیروت، ۱۳۵۸ ق ۱۹۳۹م؛ شیال، جمال الدین، اعلام الاسکندریة، قاهره، ۱۹۶۵م؛ صفاقسی، محمود، نزلة الانظار، به کوشش علی زواری و محمد محفوظ، بیروت، ۱۹۸۸م؛ ظاهریه، خطی (نصف): عامری، یحیی، غریبال زمان، به کوشش محمد ناجی زعیی العمر، دمشق، ۱۴۰۵ ق ۱۹۸۵م؛ علوش، ی. س. و عبدالله رجرجی، فهرس المخطوطات العربیة المحفوظة فی الخزائن العامة برباط الفتح (المغرب الاقصى)، پاریس، ۱۹۵۴م؛ غیری، احمد، عنوان الدرایة، به کوشش عادل نویض، بیروت، ۱۹۶۹م؛ غنیمی، نفتازانی، ابوالوفا، ابن عطاء الله السکندری و تصوف، قاهره، ۱۳۸۹ ق ۱۹۶۹م؛ فروخ، عمر، التصوف الاسلامی، بیروت، ۱۴۰۱ ق ۱۹۸۱م؛ فرغانی، سعید، مشارق الدراری، به کوشش جلال الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۵۷ ش؛ کاشفی، علی، رشحات عین الحیات، به کوشش علی اصغر معینیان، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ کرمانی، عبدالرزاق، «تذکره در مناقب حضرت شاه نعمت الله ولی»، مجموعه در ترجمه احوال شاه نعمت الله ولی کرمانی، به کوشش زان اوبن، تهران، ۱۳۶۱ ش ۱۹۸۲م؛ گلشنی، محیی، مناقب ابراهیم گلشنی، آنکارا، ۱۹۸۲م؛ معصوم علیشاه، محمد معصوم، طرائق الحقائق، به کوشش محمدجعفر محبوب، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ مقرئ تلمسانی، احمد، ازهار الریاض فی اخبار عیاض، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۸ ق ۱۹۳۹م؛ هم، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق ۱۹۶۸م؛ نباهی، علی، تاریخ قضاة الاندلس، قاهره، ۱۹۴۸م؛ نبهانی، یوسف، جامع کرامات الاولیاء، به کوشش ابراهیم عطوه عوض، بیروت، ۱۴۰۹ ق ۱۹۸۹م؛ نقشبندی، اسامة ناصر و ظمیا محمد عباس، مخطوطات الادب فی المتحف العراقي، کویت، ۱۹۸۵م؛ نوربخش، محمد، «سلسلة الاولیاء»، به کوشش محمدتقی دانش پزوه، جشن نامه هانری کرین، به کوشش سید حسین نصر، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ نوشاهی، شریف احمد شرافت، شریف التواریخ، گجرات، ۱۳۹۹ ق ۱۹۷۹م؛ نویری اسکندرانی، محمد، کتاب الامام، به کوشش عزیز سوریا عطیه، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۰ ق ۱۹۷۰م؛ وات، مونکمری، اسپانیای اسلامی، ترجمه محمدعلی طالقانی، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ یافعی، عبدالله، مرآة الجنان، بیروت، ۱۳۹۰ ق ۱۹۷۰م؛ نیز:

Ahlwardt; Arberry; GAL; GAL, S; Vajda, Georges, Index général des manuscrits arabes musulmans de la Bibliothèque nationale, Paris, 1953.  
نجیب مایل هروی

أبو مَرْثُودٍ غَنَوِي، كُنَّاظُ بْنُ حُصَيْنٍ (د ۱۲ ق ۶۳۳)، صحابی پیامبر (ص). او از طایفه بنی غنی و از اعراب مُضَرِّی بود و حلیف و همسال حمزة بن عبدالمطلب شمرده می شد (عروة بن زبیر، ۱۵۶؛ ابن سعد، ۴۷/۳). وی از نخستین مهاجران بود و در مدینه، پیامبر (ص)



مورد اعتماد می‌دانسته‌اند و متکلمان و مفسران یزرگی چون قاضی عبدالجبار، سیدمرتضی، فخرالدین رازی و طبرسی در موارد متعددی نظریات وی را در تفسیر آیات نقل کرده، آنها را پذیرفته یا نقد کرده‌اند (سیدمرتضی، ۱۳/۱، ۹۹/۲؛ فخرالدین رازی، ۲۶/۶، ۲۷/۲؛ طبرسی، ۶۵/۲، ۸۱/۱).

از نظریات برجسته و مهم ابومسلم، عقیده او دربارهٔ نسخ آیات قرآن است. در بسیاری از کتب مربوط به علم اصول و تفسیر، در ذیل مبحث نسخ، نام ابومسلم به عنوان کسی که اجماع علما را در این مورد خرق کرده، آمده است، اما این منابع که در ضبط نام ابومسلم نیز گاه دچار اشتباه شده‌اند (بخاری، ۱۵۷/۳؛ اسنوی، ۵۶۰/۲؛ ابن‌امیر الحاج، ۴۴/۳)، دربارهٔ نظر دقیق ابومسلم در مورد نسخ، رأی ثابتی ندارند. گروهی گفته‌اند وی مطلقاً منکر وقوع نسخ بوده، هر چند عقلاً آن را جایز می‌دانسته است (آمدی، ۱۰۶/۳؛ ابن‌حاجب، ۱۵۴) و برخی گفته‌اند که نظر او انکار وقوع نسخ در شریعت واحد بوده است (ابن‌امیر الحاج، همانجا)؛ اما همچنانکه گروهی گفته‌اند، این نظریات از یک مسلمان معتقد و آگاه به مبانی اسلام روا نیست، زیرا نسخ شرایع یهود و مسیحیت توسط شریعت اسلام و نسخ بسیاری از احکام چون تغییر قبله از بیت‌المقدس به کعبه از مسلمات و ضروریات دین است (همو، ۴۵/۳). همین امر موجب اظهارنظرهای نامساعد دربارهٔ ابومسلم شده است تا جایی که عده‌ای او را از شمار مسلمانان خارج ساخته‌اند (بخاری، همانجا) و برخی نیز سخنان وی را در این باب قابل‌توجه و بررسی ندانسته‌اند (شوکانی، ۱۸۵).

به نظر می‌رسد سخن آن عده که ابومسلم را فقط منکر وقوع نسخ در آیات قرآن - و نه به طور مطلق - دانسته‌اند، صحیح‌تر باشد. بیضاوی می‌نویسد: ابومسلم به نسخ برخی از آیات قرآن توسط برخی دیگر اعتقاد نداشته و برای اثبات نظر خود به آیه شریفه «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ» (فصلت / ۴۲/۴۱) استناد می‌جسته است (ص ۳۹-۴۰؛ فخرالدین رازی، ۲۳۰/۳). به عقیده او اگر در قرآن نسخ وجود داشته باشد، در واقع باطل بدان راه یافته و این مخالف نص صریح آیه شریفه است (فخرالدین رازی، همانجا؛ ابن‌امیر الحاج، ۴۴/۳؛ اسنوی، ۵۶۲/۲). ابومسلم در اثبات نظر خود دلایل دیگری نیز آورده است (نک: شریف، ۹۷-۹۹).

عده‌ای در صدد رفع اختلاف ابومسلم و جمهور علما در این مورد برآمده و گفته‌اند که نزاع او با دیگران نزاعی لفظی است و در واقع ابومسلم منکر نسخ نبوده، بلکه او تنها آن را «تخصیص» خوانده و اعتقاد داشته که حکم منسوخ حکمی موقت و محدود است که با ورود ناسخ مدت آن به سر می‌آید. با این بیان وی محدود کردن حکم به زمان را نظیر محدود کردن آن به برخی افراد موضوع دانسته است (ابن‌امیر الحاج، ۴۵/۳). به هر حال، داوری در این باره آسان نیست. این قدر می‌توان گفت که ابومسلم می‌کوشیده با تأویل نصوص قرآنی، بی‌آنکه منکر نسخ شود، از پذیرفتن آن بگریزد (نک: فخرالدین رازی،

هنگامی که بحتری بغداد را برای همیشه ترک کرد، در آنجا بوده باشد. می‌توان حدس زد که وی در بغداد با دانشمند برجسته معتزلی، ابوالقاسم بلخی کعبی (د ۳۱۹ ق / ۹۳۱ م) و همچنین با علی بن عیسی بن جراح (د ۳۳۴ ق / ۹۴۶ م) از رجال مشهور دولت بنی عباس، آشنا شده و احتمالاً نزد ابوالحسین خیاط معتزلی، استاد بلخی نیز تحصیل کرده کرده است.

نزدیکی افکار و عقاید معتزله و زیدیه باعث شد تا ابومسلم و ابوالقاسم بلخی، دو عالم معتزلی، پس از بازگشت به ایران جذب دستگاه حکومت علویان در طبرستان شوند. ابومسلم در سالهایی پیش از ۲۸۷ ق سمت دبیری محمد بن زید داعی (حک ۲۷۰-۲۸۷ ق) حاکم علوی طبرستان را به عهده داشت (تنوخی، ۱۰۷/۴). ابن‌اسفندیار نیز حضور وی را به همراه ابوالقاسم بلخی و ناصر کبیر حسن بن علی در مجلسی نزد محمد بن زید داعی گزارش کرده است (۲۵۱/۱ قس: مادلونگ، ۸۷، ۱۲۱، ۲۲۱؛ قاضی عبدالجبار، ۲۹۹).

همکاری ابومسلم با حکومت عباسیان، از ۳۰۰ ق آغاز می‌گردد. او از سوی خلیفه المقتدر بالله (حک ۲۹۵-۳۲۰ ق) به حکمرانی اصفهان و فارس و دیگر ستمهای دیوانی برگزیده شد (تنوخی، همانجا؛ ابوعلی مسکویه، ۶۰/۵؛ یاقوت، ۳۶/۱۸).

در تاریخ قم آمده که وی در ۳۰۹ ق والی و عامل قم بوده است و هم در آن سال این شهر را «مساحت کرده و خراج عرب از خراج عجم جدا» ساخته است (قمی، ۱۰۶، ۱۴۲).

ابومسلم نه تنها مفسر قرآن محسوب می‌شد، بلکه از دیگر رشته‌های علمی نیز آگاه بود (تنوخی، همانجا) و به ادبیات عرب تسلط داشت و به زبان فارسی و عربی شعر می‌سرود (یاقوت، ۳۶/۱۸-۳۸؛ سیوطی، ۵۹/۱). وی بسیار فصیح بود و از هوش و استعداد بهره‌ای وافر داشت (قاضی عبدالجبار، ۳۲۳) و این همه موجب می‌شد که مورد توجه و ستایش دیگران واقع شود. مافروخی به مجلسی که در حضور خلیفه تشکیل شده بود، اشاره کرده و سخنان شیرین و ظریفی را که ابومسلم در آن مجلس در وصف محل زندگی خود به زبان آورده، نقل کرده است (ص ۹). احتمالاً سبب اشتیاق شخصی چون علی بن عیسی به او نیز می‌تواند همین ویژگیها باشد، هر چند برخی از پژوهشگران گرایشهای وی به اعتزال را دلیل آن دانسته‌اند (باون، 41).

عقاید و آراء: در باب افکار و نظریات ابومسلم، اطلاعات ما بسیار اندک است، زیرا هیچ‌یک از آثار او به دست ما نرسیده است. ابن‌مرتضی (ص ۹۱) وی را در طبقه هشم از طبقات معتزله جای داده است. با توجه به تحصیلات او در بغداد و آشنایی‌اش با بلخی، باید وی را از معتزله مدرسه بغداد به شمار آورد. به نظر نمی‌رسد که ابومسلم دربارهٔ اندیشه‌های معتزله و اصول عقاید ایشان، آراء مهمی در زمان خود ارائه کرده باشد. زیرا اگر چنین بود پس از وی نظریاتش مانند نظریات بسیاری دیگر از متفکران معتزلی نقل می‌شد و مورد نقد و بررسی قرار می‌گرفت. با این حال، ظاهراً وی را مفسری صاحب‌نظر و

آثار؛ در منابع مقدم آثاری به ابو مسلم نسبت داده شده که هیچ یک از آنها اکنون در دسترس نیست. از آنهاست: ۱. جامع التأویل لمحكم التنزیل، تفسیری است که ابو مسلم بر اساس عقاید معتزله تألیف کرده (ابن ندیم، ۱۵۱) و آنگونه که یاقوت آورده، در ۱۴ مجلد بوده است (۳۶/۱۸). این تفسیر از شهرت و جایگاه خاصی در میان معتزله برخوردار است تا جایی که قاضی عبدالجبار در طبقات المعتزله به هنگام ذکر ابو مسلم، وی را با تفسیرش معرفی می کند (ص ۲۹۹). آنچه بر اهمیت این تفسیر می افزاید، این است که مفسران پس از ابو مسلم، اعم از معتزلی و شیعی، از این تفسیر بهره بسیار برده اند. از آن جمله می توان از قاضی عبدالجبار معتزلی، حاکم جُشَمی (زرزور، ۱۶۱، ۱۶۲)، سیدمرتضی (۱۳/۱، ۳۶۷، ۹۹/۲، ۳۳۴، ۳۰۴، ۳۰۵)، طبرسی (۸۱/۱، ۶۵/۲، جم) و ابوالفتوح رازی (۳۷۱/۱، ۳۷۲، جم) نام برد. شیخ طوسی نیز در مقدمه تفسیر تبیان تفسیر ابو مسلم راستوده، ولی از تطویل بی جهت وی در کلام خرده گرفته است (ص ۱، ۲). همچنین فخرالدین رازی بسیار از این تفسیر نقل کرده است (۶۷/۵، ۱۶/۶، ۱۶۹، جم) و یکی از علمای معاصر هندی، این منقولات را جمع آوری کرده و جداگانه با عنوان ملنطق جامع التأویل لمحكم التنزیل به چاپ رسانده است (انصاری، ۱۱). برخی تفسیر جامع التأویل را بسیار فصیح شمرده و به سبب احتوا بر معانی لطیف بر دیگر تفاسیر برتر دانسته اند (قاضی عبدالجبار، ۳۲۳)؛ ۲. مجموعه رسائل (ابن ندیم، همانجا)؛ ۳. الناسخ والمنسوخ؛ ۴. کتاب فی النحو (یاقوت، همانجا).

مأخذ: آدمي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، به كوشش ابراهيم عجوز، بيروت، ١٣٠٥ ق / ١٩٨٥م؛ ابن اسفنديار، محمد بن حسن، تاريخ طبرستان، به كوشش عباس اقبال، تهران، ١٣٢٠ ش؛ ابن امير الحاج، محمد بن محمد، التقرير والتحجير، بيروت، ١٤٠٣ ق / ١٩٨٣م؛ ابن حاجب، عثمان بن عمرو، منتهى الوصول والامل، بيروت، ١٤٠٥ ق / ١٩٨٥م؛ ابن مرنضى، احمد بن يحيى، طبقات المعتزلة، به كوشش ديواله ويلشمر، بيروت، ١٣٨٠ ق / ١٩٦١م؛ ابن نديم، الفهرست؛ ابوعلی مسكويه، احمد بن محمد، تجارب الاسام، به كوشش ه. ف. آمدروز، قاهره، ١٣٣٢ ق / ١٩١٤م؛ ابوالفتح رازي، روح الجنان و روح الجنان، به كوشش علي اكبر غفاري، تهران، ١٣٨٢ ق؛ ابوالفرج اصفهاني، الاغانى، بيروت، ١٣٩٠ ق / ١٩٧٠م؛ اسنوى، عبد الرحيم بن حسن، نهاية السؤل، بيروت، عالم الكتب؛ انصاري، سعيد، مقدمه بر جامع التاويل لمحكم التنزيل، كلتكة، ١٣٤٠ ق؛ بخاري، عبد العزيز بن احمد، كشف الاسرار، بيروت، ١٣٩٤ ق / ١٩٧٤م؛ يضايو، عبدالله بن عمر، منهاج الوصول، قاهره، عالم الكتب؛ توشى، محسن بن علي، نشوار المعاصرة، به كوشش عبود شالجي، بيروت، ١٣٩١ ق / ١٩٧١م؛ زرزور، عدنان، الحاكم الجسمي ومنهجه في تفسير القرآن، بيروت، ١٣٩١ ق / ١٩٧١م؛ سيدمرتضى، علي بن حسين، امالي، به كوشش محمد ابوالفضل ابراهيم، قاهره، ١٣٧٣ ق / ١٩٥٤م؛ سيوطي، بغيره الراة، به كوشش محمد ابوالفضل ابراهيم، قاهره، ١٣٨٤ ق / ١٩٦٤م؛ شريف العمري، نادية، النسخ في دراسات الاصوليين، بيروت، ١٤٠٥ ق / ١٩٨٥م؛ شوكانى، محمد بن علي، ارشاد الفحول، بيروت، دار الفكر؛ صابى، هلال بن محسن، الوزراء، به كوشش عبدالستار احمد

آبومُثَلِیم خُرَاسانی (زح. ۱۰۰- مة ۱۳۷ق/ ۷۱۸- ۷۵۴م)، سردار  
پروازة ایرانی. در این مقاله شرح احوال وی در دو بخش آمده است:  
۱. آغاز کار او تا خلافت عباسیان، ۲. از آغاز خلافت عباسیان تا به قتل  
رسیدن او:

۱. آغاز کار او تا خلافت عباسیان: پژوهش دربارهٔ شخصیتی چون ابومسلم که سرگذشت او با زندگی و فرهنگ مردمان درآمیخته و گاه تا سرحد پرستش ستایش شده، برای پژوهشگری که در صدد بازسازی رویدادهای زندگی و چگونگی مرگ اوست، دشوار می‌نماید. دربارهٔ ابومسلم، با دو گونه روایات روبه‌رو هستیم: روایاتی که بی‌گمان عباسیان در ساختن و پراکندن آن دست داشتند و در آنها حقیقت سرگذشت، خاصه آغاز زندگی وی را در میان شایعات و ابهامات، تاحد ممکن پوشانیده و تحریف کرده‌اند و دیگر روایات سرگذشت قهرمانانهٔ ابومسلم که مردم ایران به گونه‌ای افسانه‌آمیز، در داستانها و قصه‌های خود رقم زده‌اند. افزون بر اینها، اوضاع سیاسی و اجتماعی دوران ابومسلم و سرزمین خراسان به هنگام بروز تزلزل در حکومت اموی، چندان در هاله‌ای از ابهام پیچیده که به سختی می‌توان دربارهٔ بسیاری نکته‌ها و جنبه‌های قیام عباسی و از همه مهم‌تر میزان استقلال ابومسلم در رهبری جنبشی که به فروپاشی کامل امویان و برآمدن دولت عباسی انجامید، سخن گفت. در همهٔ مآخذهای که به طور گسترده به ذکر حوادث آن سالها پرداخته‌اند، اشاره‌های کوتاه و بلندی به آغاز زندگی و سرگذشت ابومسلم هست، ولی چنانکه خواهیم دید، خاصه دربارهٔ نژاد و خاستگاه ابومسلم و پیوند بعدی او با شبکهٔ داعیان عراق و خراسان، روایات گونه‌گون و گاه متضادی نقل شده است که دربارهٔ درستی و نادرستی آنها به یقین، سخنی نمی‌توان گفت.

بررسی نژاد و خاستگاه ابومسلم با ماجرای پیوند او با دعوت ضد اموی به هم آمیخته و پژوهش دربارهٔ هر یک بی دیگری ممکن نخواهد بود. دستگاهی که رجال دعوت پدید آورده بودند، بسیار پیچیده و پنهان بود و طبعاً جز برخی آگاهیهای پراکنده - که دستکاریهای بعدی و یا سهل انگاری در نقل آنها، بر رازآمیز بودن مضمون آن روایات می افزاید - در دست نداریم. دستگاه داعیان با دقت طرح ریزی شده بود و سخت تحت مراقبت قرار داشت و همهٔ کسانی نیز که در این قضایا دست داشتند، از نظر اهداف و شیوه‌ها و سستهای اجتماعی که آنان را به این جنبش پیوند می داد، یکسو و متحد نبودند. داعیان عراقی با داعیان

(نک: طبری، ۲۳۰/۱۰، فهرست) باید احتیاط کرد. از ابومخنف نیز در باب فتوحات لشکر خراسان در عراق، چند خبر نقل شده است (نک: همو، ۴۱۷، ۴۱۴/۷).

جز اینها، باید به چند ابومسلم‌نامه (ه) اشاره کرد که چهره قهرمانانه ابومسلم را نزد مردم ایران و فرهنگ عامه به گونه جذابی ترسیم کرده‌اند و جالب توجه آنکه گاه اخبار اینگونه آثار به متون تاریخی هم راه یافته است (مثلاً نک: هندوشاه، ۷۹).

در روزگاران بعد، ابومسلم همچنان چهره جذابی برای مورخان و نویسندگان بود و آنان که اخبار مربوط به سقوط امویان و برآمدن عباسیان را بی دقت به جزئیاتی که اکنون سخت مورد توجهند، می‌نگریستند، نمی‌توانستند دستیابی به توفیقی چنین بزرگ و با عظمت را بی وجود مؤثر این سردار ایرانی دریابند. با اینهمه، درباره چند حادثه مهم، مآخذ ما چنان اندکند که چه بسا پیدا شدن یک مآخذ، روشنی قابل ملاحظه‌ای بر جزئیات یک حادثه فرو رفته در تاریکی بیفکند.

در تحقیقات جدید درباره سرزمینهای مرکزی و شرقی خلافت نیز، حوادث این روزگار و شخص ابومسلم نقطه عطف سزاواری شمرده شده و پژوهشهای جداگانه‌ای در این باب - حتی شخصیت اسطوره‌ای او در ابومسلم‌نامه‌ها - صورت گرفته است. در میان نویسندگان شرقی، چند محقق عرب آثار اختصاصی در این زمینه تألیف کرده‌اند که بارزترین جنبه آنها اهمیت بخشیدن به حضور عنصر عربی در نهضت ضد اموی است. این نگرش - که کاملاً تازگی دارد - گاه موجب ضعف تحقیق به سبب چشم پوشی از بسیاری از مدارک و اسناد شده است و بنابرین در استفاده از آنها باید بسیار محتاط بود. مهم‌ترین تألیف به زبان فارسی در این باب کتاب ابومسلم سردار خراسان، از آن غلامحسین یوسفی است. در اینجا کوشش شده تا مآخذ کهن که چند مآخذ تازه چاپ نیز در میان آنهاست، دوباره مورد تحقیق قرار گیرد؛ گرچه آوردن سخنی نو، مبتنی بر منابع دست اول و ارائه تحلیلهای نوین اینک کاری آسان نیست و رازهای بسیاری از این دوران شگفت همچنان در پرده مانده است.

از پاره‌ای روایات چنین برمی‌آید که نام و کنیه ابومسلم نخست ابواسحاق ابراهیم بن حیکان (یا ختکان: اخبارالدوله، ۲۵۵؛ احتمالاً هر دو تصحیف بُختگان، نک: دنباله مقاله) بوده (همان، ۲۵۴، ۲۶۶؛ بلاذری، ۸۵/۳؛ مقریزی، المقفی، ۱۲۸/۴، ۱۳۳؛ حیکان). پدرش را عثمان نیز نامیده‌اند (بلاذری، ۱۲۰/۳؛ نیز نک: اخبارالدوله، ۲۵۷) و ظاهراً این نام در سلسله نسبهای بعدی که برای ابومسلم نوشته‌اند، وارد شده است. اما زمانی که ابومسلم - گویا اندکی پیش از رفتن به خراسان - نزد ابراهیم امام آمد، ابراهیم بنابر احتیاط، لازم دید تا او نام و کنیه خود را به ابومسلم، عبدالرحمان بن مسلم تغییر دهد (همان، ۲۵۴، ۲۵۵؛ بلاذری، ۸۵/۳، ۱۱۸؛ خطیب، ۲۰۷/۱۰؛ ابن خلکان، ۱۴۵/۳). گفته کسانی که اعطای کنیه را امتیازی از سوی عربها برای ایرانیان (نک: EI<sup>2</sup>، ذیل عباسیان) و کار ابراهیم امام را نوعی افتخار برای ابومسلم تلقی

خراسانی از آغاز، بر سر مسائلی توافق نداشتند و طبیعی بود که برخی فعالیتها را از یکدیگر پنهان کنند.

به هر حال اخبار مربوط به ابومسلم، بعدها چنان اهمیتی پیدا کرد که نویسنده‌ای چون ابو عبدالله مرزبانی (د ۳۸۶/ق ۹۹۶م) آنها را با عنوان اخبار ابی مسلم الخراسانی صاحب الدعوة در بیش از ۱۰۰ برگ گرد آورد (یاقوت، معجم الادباء، ۵۰/۷)، گرچه اکنون ظاهراً هیچ نشانی از آن در دست نیست. روایت مهم دیگری از حمزة بن طلحة سلمی درباره آغاز کار و زندگی ابومسلم در دست است که مدائنی هم آن را آورده (طبری، ۱۹۸/۷) و ظاهراً از شهرتی برخوردار بوده است (سهمی، ۴۲۷؛ نیز نک: خطیب، ۲۰۷/۱۰). بخشی از این روایت از بازماندگان ابومسلم روایت شده و بنابر این حائز اهمیت بسیار است و چنانکه خواهیم دید، در مقایسه با دیگر روایات نکات بسیاری را روشن تواند کرد. گاه برخی از کسانی که درباره آغاز کار ابومسلم نکته‌ای گفته‌اند، از مردمان نزدیک به عصر او بوده‌اند. مثلاً یک روایت درباره روابط ابومسلم با آل معقل، به یکی از بازماندگان ایشان می‌رسد (اخبارالدوله، ۲۶۴). روایت دیگری به یکی از نوادگان ابراهیم امام (بلاذری، ۱۱۹/۳) و نیز روایت دیگری به یکی از فرزندان قحطبه طائی (همو، ۱۲۰/۳) منسوب است. سند برخی روایات مبهم است و تنها از «آگاهان به امر دولت» نقل شده است (مثلاً نک: یعقوبی، ۳۲۷/۲). جز اینها مورخان مهم دیگری چون هشام کلی (بلاذری، همانجا) و محمد بن موسی خوارزمی، منجم و ریاضی دان معروف - که کتابی در تاریخ داشته است (ابن ندیم، ۲۳۳) - نکاتی از سرگذشت ابومسلم آورده‌اند (بلاذری، ۲۰۷/۳). اما مهم‌ترین اخباری که اینک از زندگی ابومسلم و فعالیتهای او و حوادث خراسان به طور کلی در دست است، گزارشهای مدائنی است که طبری غالب آنها را در کتاب خود آورده است (مثلاً نک: ۳۵۳/۷، ۳۶۳، ۳۸۵، ج ۳). روایات مدائنی که به طور پراکنده، در برخی مآخذ دیگر نیز آمده است (مثلاً نک: بلاذری، ۱۲۰/۳؛ ابن خلکان، ۱۴۸/۳؛ ذهبی، سیر، ۵۸/۶)، به احتمال فراوان برگرفته از کتاب الدولة منسوب به اوست (نک: ابن ندیم، ۱۱۶)، گو اینکه ممکن است به مناسبت، از دیگر کتابهای او مانند کتاب عبدالله بن معاویه (همو، ۱۱۴) یا کتابهایی که جداگانه درباره اخبار خلفا (همو، ۱۱۵) داشته، نیز نقلهایی شده باشد. ولی مآخذ مهم دیگری که معمولاً طبری، اخبار آن را در برابر روایات مدائنی گزارش کرده و گاه حاوی نکات ارزشمندتری است، روایات ابوالخطاب است (مثلاً نک: طبری، ۳۵۵/۷، ۳۶۶، ۳۸۰) و چندان بعید نیست که اشارات دیگر طبری نیز که به گونه مبهمی اظهار شده (مثلاً نک: ۳۶۰/۷، ۳۸۹، ۴۱۵)، به همین راوی باز گردد. در اخبار الدولة العباسیه نیز یک بار درباره این موضوع به او استناد شده است (ص ۲۵۳). نکته شگفت آنکه این ابوالخطاب با آنکه ظاهراً - با توجه به منابع اخبار او - از نزدیکان به دربار خلفای عباسی و رجال دعوت بوده است (نک: طبری، ۳۷۷/۷، ۳۸۰، ۲۴۷/۸؛ مسعودی، ۲۵۷/۳)، شخصیت شناخته شده‌ای نیست و البته در یکی دانستن او با حمزة بن علی، راوی و شیخ ابومخنف

دیگری در دست است که در آن به جای عبدالرحمان بن مسلم، ابراهیم ابن عثمان بن یسار آمده است (همانجا: درباره علل تغییر نامها و نسبها، نک: دنباله مقاله). اینکه ابومسلم و نیاکان او بجز نامهای عربی، نام ایرانی هم داشته باشند، چندان بعید به نظر نمی‌رسد، اما در برخی از این تبارنامه‌ها، نسب ابومسلم یکباره پس از نام نیایش، به شیدوخش (= شیدوخش) فرزند گودرز می‌رسد که از فرزندان بزرگمهر شمرده شده‌اند (نک: خطیب، همانجا: ابن خلکان، ۴/۱۴۵: صفدی، ۲۷۱/۱۸).

با دقت در برخی نکات اساسی این روایت می‌توان به نتایجی دست یافت: وقتی ابراهیم امام از ابومسلم خواست که نام و کنیه خود را تغییر دهد، در برخی مأخذ آورده‌اند که به او گفت: «نام خود را تغییر ده، چه این امر (= دعوت) بر ما راست نمی‌آید، مگر با تغییر نام تو...» (نک: خطیب، همانجا). این گفته ابراهیم می‌تواند یک نکته را به خوبی روشن کند: احتمالاً نام ابومسلم و نسب او، عربی نبود و این دستاویز خوبی برای دشمنان دعوت به شمار می‌رفت و آنان می‌توانستند جنبش را به عنوان گوناگون - و همه مرتبط با ایرانی گرای - متهم کنند. با اینهمه باید گفت که وجود این نامها در نسب‌نامه ابومسلم، شاید معنایی استعاری مرتبط با قدرت و شوکت و خردمندی او در کار دعوت داشته باشد. چنانکه شیدوخش - که نسب ابومسلم به او می‌رسد - به روایت طبری (۵۰۸/۱) نخستین کسی بود که در سوگ و خونخواهی سیاوخش جامه سیاه بر تن کرد و نیز می‌دانیم که ابومسلم و همه کسانی که در برافکندن امویان نقش داشتند، به «سیاه جامگان» شهره بودند. افزون بر آن، وجود نام بزرگمهر بُختگان - وزیر فرهیخته خسرو انوشیروان که اتفاقاً گفته‌اند از مرو بوده است (نک: تولدکه، ۲۵۱، حاشیه ۱) - می‌تواند نشانه‌ای از هوشمندی و خردمندی ابومسلم باشد.

در بررسی خاستگاه و نژاد ابومسلم باید به چند نکته اساسی توجه داشت: مجهول ماندن نسب و نژاد ابومسلم در سالهای نخستین دعوت، جزء سیاستهای کلی خود او و عباسیان بود. این کار چند سود داشت: نخست آنکه نشانه اخلاص او در کار دعوت در آن آشفته روزگار خراسان و کشاکشای عربان بود؛ دیگر آنکه در موقع لزوم می‌توانست نسبت به قبیله‌های گوناگون آزادانه اظهار دوستی و اتحاد کند؛ سوم اینکه، عباسیان می‌خواستند پس از قرار گرفتن بر اریکه قدرت و تسلط بر اوضاع تا حد ممکن نقش دیگران را در جنبش بی‌اهمیت جلوه دهند و حداکثر آنان را مزدوران خویش بنمایانند.

پدر ابومسلم در بسیاری از روایات، یکی از موالی به شمار آمده و دیدیم که نامهای گوناگون هم به او داده‌اند؛ جای دیگر او را مردی از یمین معرفی کرده‌اند از قبیله یدحج (اخبار الدولة، ۲۶۴) و یا آنکه پدرش اساساً کس دیگری بود، به نام عمیر بن یطین عجلی (دینوری، ۳۳۸) که درست نمی‌دانیم کیست (قس: روایات مربوط به پرورش ابومسلم در خاندان معقل عجلی در دنباله مقاله). جز اینها مجموعه روایاتی هست که هر یک ابومسلم را فردی عرب معرفی می‌کند. اما با آنهمه دقت و

کرده‌اند، بر هیچ سند و مدرکی استوار نیست. تغییر نام و کنیه چندان بی سابقه نبود و قبلاً محمد بن علی نیز برای حفظ اسرار دعوت و جان پیروان خود، به یکی دیگر از داعیان یعنی ابو عکرمه (هم) گفته بود که کنیه خود را تغییر دهد. به هر حال عبدالرحمان بن مسلم به عنوان نام و نسب، و ابومسلم به عنوان کنیه مشهور شد: خود ابراهیم امام در نامه‌ای که برای داعیان نوشت، ابومسلم را به همین نام و نسب معرفی کرد (اخبار الدولة، ۲۶۹). با اینهمه در پاره‌ای از نسب نامه‌ها، ابومسلم را عبدالرحمان بن عثمان هم نامیده‌اند (نک: ابونعیم، ۲/۱۰۹: ابن عساکر، ۱۸۶/۱۰: ذهبی، سیر، ۶۸/۶).

یک تن از آل معقل - که همیشه خود را پرورش دهندگان ابومسلم می‌نمودند - گفته است: ما آموزگاری داشتیم به نام و کنیه ابومسلم عبدالرحمان بن مسلم و چون ابومسلم [خراسانی] بزرگ شد، نام و کنیه آن آموزگار بر خود نهاد (اخبار الدولة، ۲۶۵). مضمون همین روایت با اندک اختلافی در همان منبع تکرار شده، جز آنکه ابومسلم - که غلام بود - نخست سلم نام داشت و بعدها نام آن آموزگار را بر خود نهاد و در دنباله روایت آمده که عیسی بن معقل از آغاز در خواب برای ابومسلم آینده روشنی دیده بوده است (همان، ۲۵۸).

ابومسلم هم یک جا در صدر نامه‌ای به منصور، خود را عبدالرحمان ابن مسلم معرفی کرده است (همان، ۲۸۲: بلاذری، ۳/۲۰۳: نیز نک: ابن اعثم، ۲۲۳/۸). همچنین منصور به او عبدالرحمان خطاب می‌کرده است (آبی، ۸۲/۳: ذهبی، تاریخ، ۳۵۷: قس: مبرد، ۵۹: ابن قتیبه، عیون، ۲۶/۱). در روایتی که باب طبع قصه گویان است، همانندی حرف اول نام منصور (= عبدالله) و ابومسلم (= عبدالرحمان) ظاهراً موضوع خوبی برای نکته‌پردازی در حضور خود منصور، بوده است (نک: یغوری، ۲۶۴-۲۶۵: صفدی، ۱۷/۳۲۲). در روایتی منقول از اعمش (هم) که به امیر المؤمنین علی (ع) می‌رسد، در گرم‌گرم جنگ صفین، از ابومسلم - با تصریح به همین کنیه - به عنوان «مردی که شامیان را بکشد و ملک بنی امیه بستاند» خبر داده شده است (نک: ابن شهر آشوب، ۲/۲۶۲: مجلسی، ۳۱۰-۳۱۱/۴۱). همچنین بنابر یک روایت که نظر مساعد امام صادق (ع) نسبت به ابومسلم از آن برمی‌آید، او را نزد آن حضرت با نام عبدالرحمان معرفی کرده‌اند (نک: طبرسی، ۲۷۲-۲۷۳: مجلسی، ۴۷/۱۰۹، ۲۷۴-۲۷۵).

درباره نام ابومسلم روایات دیگری نیز هست که با مبحث خاستگاه و نژاد وی ارتباط پیدا می‌کند: چندین روایت برای ابومسلم و نیاکان او نامهای ایرانی بر شمرده‌اند. یک سلسله نسب این است: بهزادان (نک: بلاذری، ۱۲/۳: زادان) بن بناد هرمز (همانجا: یاقوت، معجم‌الدباء، ۵/۲۰۰، به نقل از حمزه اصفهانی: «تاریخ خلفا»، گ ۱۰۹). بر مبنای همین روایت، نام پدر ابومسلم پیش از اسلام آوردنش بناد بوده و بعد به عثمان تغییر یافته است. در یک روایت دیگر نام جد او را شنفیرروز (احتمالاً تصحیف شه فیروز) آورده‌اند (نسفی، ۲۲۴: نیز نک: خطیب، ۲۰۷/۱۰: عبدالرحمان بن مسلم بن سفیرون بن اسفندیار). روایت

حزم، ۱۹). بنابر این باید در انتساب چنین ادعایی به ابومسلم احتیاط بسیار کرد، زیرا معلوم نیست که وی چنین ادعایی کرده باشد تا مورد عتاب خلیفه قرار گیرد؛ خاصه که قسمتهایی از این روایت فقط از خود منصور نقل شده است (مثلاً نک: ذهبی، تاریخ، ۳۵۸، سیر، ۶۵۱/۶). واضح است که انتساب به سلیط در دیده عباسیان گناهی بزرگ به شمار می‌رفته و می‌توانسته یکی از دستاویزهای مناسب برای متهم کردن ابومسلم و از میان برداشتن او باشد (نک: بلاذری، ۷۹/۳؛ برای بررسی متفاوتی از این موضوع، نک: یوسفی، ۳۰-۳۱).

یک نمونه دیگر از راه یافتن روایات مجعول به مآخذ تاریخی - که خالی از طعن نیست - بیت هجوآمیزی است که ابو دلامه (هم) شاعر دلقک مآب دربار منصور، در یک قصیده در ذم ابومسلم گفته و او را از «اکراد» خوانده است (نک: اخبار الدولة، همانجا؛ بلاذری، ۲۰۷/۳؛ ابن قتیبہ، عیون، ۲۶/۸، الشعر، ۴۸۹؛ ابن خلکان، ۱۵۵/۳؛ صفدی، ۲۷۶/۱۸).

روایتهای بسیار دیگری هست که آغاز زندگی ابومسلم را با آل معقل عجلی پیوند می‌دهد. در همه این روایات، پدر ابومسلم بنده و مولای آل معقل و مادرش کنیزی است که دقیقاً روشن نیست از چه کسی باردار شده است و خود ابومسلم در خانه ادریس بن معقل و عیسی بن معقل در اصفهان به دنیا آمده و تا هنگام رفتن به کوفه و پیوستن به شبکه دعوت، بنده، مملوک و غلام ایشان بوده است و شاید همین شهرت موجب اینهمه اغراق گویی شده است و آل معقل خود را پرورش دهندگان و برکشندگان ابومسلم قلمداد می‌کرده‌اند. خود منصور هم در آخرین گفت و گوی خویش با ابومسلم، او را بنده عیسی بن معقل خوانده و تحقیر کرده است (نک: ابن اعمش، ۲۲۷/۸) و در بیتی از قصیده‌ای که ابودلامه در هجو ابومسلم سروده، به این موضوع به تصریح اشاره شده است (همو، ۲۲۸/۸). افزون بر اینها، مجموعه روایاتی هست که در آنها ابومسلم به سختی تحقیر شده است: بر پایه یک روایت کهن، در سختی منسوب به پیامبر (ص) مراد از «لُکَع بن لُکَع» را ابومسلم دانسته‌اند (نک: نعیم بن حماد، گ ۵۳ الف) که مقصود از واژه لُکَع، می‌تواند بنده ناکس و گول و نادان به طور مطلق باشد (ابن منظور، ذیل لُکَع). در یک روایت دیگر که باز شامل پیشگوییهای درباره جنبش ضد اموی و «روایات سود» (درفشهای سیاه) است، از او به عنوان مرد «مجهول النسب» یاد شده است (ابن فقیه، ۱۳۶). همچنین یکی از سرداران ابومسلم او را لقیط (= مجهول النسب، بچه سرراهی) خطاب کرده (صابی، ۶۳-۶۴؛ ابن قتیبہ، عیون، ۱۰۶/۳) و سلیمان بن کثیر - داعی خراسانی - هنگام ورود وی به خراسان، او را مجهول النسب خوانده است (اخبار الدولة، ۲۷۰-۲۷۱). همچنین مردی، نصر بن سیار را به پرهیز و دوری از فتنه جویی در خراسان پند می‌دهد و می‌گوید: به زودی مردی «مجهول النسب» که سیاه در برمی‌کند و همگان را به دولتی می‌خواند و پیروز می‌شود، ظهور خواهد کرد (طبری، ۳۳۸/۷-۳۳۹).

به هر حال، به دنیا آمدن ابو مسلم در اصفهان، موجب پیوند او با آن

عصب عربان در حفظ انساب خویش، اینهمه اختلاف بر سر نسب یک عرب نژاد دور می‌نماید. گذشته از روایتی یگانه - که می‌گوید، ابومسلم خود را به قبیله بنی مراد می‌سته است (= «آته اعتزئ الی مراد»؛ اخبار الدولة، ۲۶۵) - و از آن باز عرب بودن وی بر نمی‌آید، روایت بسیار شایعی هست که بنابر آن ابومسلم خود ادعا می‌کرده است که از نسل سلیط بن عبدالله بن عباس است. ماجرای این سلیط خود داستان شگفت دیگری است و چند روایتی که در مآخذ کهن درباره او آمده، بسیار متناقض است و انگشت تحریف عباسیان در اصل ماجرا دیده می‌شود. کهن ترین روایت موجود به نقل از علی بن محمد مدائنی است (نک: شابشتی، ۲۱۴-۲۱۶؛ ابن حجر، ۴۳۶/۳) و به نظر می‌رسد که کمتر در معرض دستکاری قرار گرفته باشد. بر مبنای این گزارش، در مدینه در منزل عبدالله بن عباس کنیزی بربری، پسری به دنیا آورد که او را سلیط نام نهادند و در همانجا بزرگ شد و سپس نیز همراه علی بن عبدالله بن عباس - جد عباسیان - به شام آمد. چون ولید بن عبدالملک به خلافت رسید (۷۰۵ ق/۷۰۵ م)، سلیط ادعا کرد که فرزند علی بن عبدالله بن عباس است. گزارشهای دیگری نشان می‌دهد، سلیط - که گویا بنابر این روایات با امویان و خاصه ولید بن عبدالملک دوستی داشت - هم به تحریک ایشان چنین ادعایی کرد (بلاذری، ۷۷-۷۶/۳؛ ابن اثیر، ۲۵۷/۵-۲۶۵). به هر حال عباسیان که نمی‌توانستند چنین ادعایی را بپذیرند، سخت در برابر آن ایستادند و سرانجام کار به قاضی دمشق کشید. در آنجا گویا باز به تحریک ولید که می‌کوشید با انتساب سلیط - که کنیز زاده بود - به علی بن عبدالله بن عباس، به اعتبار عباسیان خدشه وارد کند، حکم به صحیح النسب بودن سلیط داده شد و عباسیان خشمگین از این ماجرا سرانجام سلیط را در باغی کشتند و جسدش را پنهان کردند. ناپدید شدن سلیط موجب بدگمانی خلیفه به علی بن عبدالله شد و برای آنکه از علی در این باره اعتراف بستانند، بر او تازیانه زد و دستور داد تا وی را در شهر بگردانند. البته بعدها عباسیان ادعا کردند که تازیانه خوردن علی بن عبدالله به سبب آن بوده که وی خلافت را در فرزندان خویش پیش بینی می‌کرده است (نک: مقدسی، مطهر، ۵۷/۶ به بعد؛ اخبار الدولة، ۱۳۹). در هیچ یک از این روایات درباره سن سلیط و بازماندگانش اشاره‌ای دیده نمی‌شود، جز در کتاب العیون و الحداثی (ص ۱۸۳) که روایت آن با همه روایات دیگر متفاوت است و ظاهراً تنها به سبب شهرت انتساب ابومسلم به او، از خاندان و بازماندگان سلیط یاد کرده است. به هر حال هیچ یک از دانشمندان نسب شناس - که آثارشان اینک در دست است - فرزندی را به سلیط نسبت نداده‌اند. منشأ این روایت گویا مربوط بوده به گزارش آخرین گفت و گوی ابومسلم با منصور که خلیفه این انتساب را گناهی بر او شمرده است (بلاذری، ۲۰۵/۳؛ دینوری، ۳۸۱؛ یعقوبی، ۳۶۷/۲؛ ابن حبیب، ۱۹۵؛ طبری، ۴۹۱/۷؛ ابن خلکان، ۱۵۴/۳) و همین موضوع بعدها، بی‌آنکه به اصل ماجرای این گفت و گو اشاره‌ای شود، به مآخذ راه یافته است (مثلاً نک: اخبار الدولة، ۲۵۶؛ ابن قتیبہ، المعارف، ۴۲۰؛ شابشتی، ۲۱۷؛ ابن

شهر در اعصار بعدی شده است. حمزه اصفهانی نام و نسب ایرانی او را در کتاب اصفهان خود آورده بوده است (نک: مجمل التواریخ، ۳۱۵). در یک روایت منقول از مدائنی، ابومسلم از ابوبکر هذلی - که از قصه گویان بود - درباره چگونگی فتح «سرزمین خود اصفهان» سؤال کرده است (نک: ابونعیم، ۲۷/۱). نیز در ترجمه محدثان و علمای اصفهان، نامی و حدیثی از ابومسلم آورده شده است (همو، ۱۰۹/۲). بعدها نیز که نویسندگان اصفهانی در ویژگیهای این شهر کتاب می نوشتند، نام و نسب غالباً ایرانی ابومسلم را می آوردند و از خود او نقل کرده اند که می گفت: من و سلمان در نسب به هم می رسیم (ما فروخی، ۲۵). شخصیتی به نام علی بن حمزه بن عماره بن حمزه - که ادیبی معاصر حمزه اصفهانی بوده و کتابی درباره اصفهان داشته - نسب خود را به برادر ابومسلم خراسانی می رسانده است (نک: یاقوت، معجم الادباء، ۲۰/۵؛ ابن خلکان، ۱۴۹/۳؛ ابن حجر، ۲۲۷/۴؛ مجمل التواریخ، ۳۲۸). که احتمالاً در این مأخذ، علی بن حمزه مذکور با شخصیت دیگری خلط شده است). از دیگر نکات مهم در پیوندی که بعدها ابومسلم با مردم اصفهان یافته، اینکه محمد بن احمد مقدسی گفته است که رایج ترین کنیه در اصفهان ابومسلم بوده است (ص ۳۹۸). شاید باز به همین سبب است که در طول سده ۴ ق، دست کم ۱۲ محدث مشهور اصفهانی که ابونعیم از آنان یاد کرده، نام عبدالرحمان و کنیه ابومسلم داشته اند (نک: ۱۱۱/۲-۱۲۴).

جز اینها، زادگاه ابومسلم و یا پدرش را شهرهای بوشنج [بوشنگ] (در اطراف هرات؛ یاقوت، بلدان، ۷۵۸/۱) یا خُطَریه (در اطراف کوفه؛ بلاذری، ۱۲۰/۳؛ طبری، ۳۶۰/۷) نیز دانسته اند.

تا اینجا ملاحظه شد که بنده بودن ابومسلم با عرب بودنش و عرب بودن او با مجهول النسب بودنش تا چه اندازه تناقض دارد، اما چند روایت کهن دیگر در کتاب اخبار الدولة العباسیه هست که با برخی روایات در مأخذ دیگر همخوانی دارد و شاید بر مبنای آنها بتوان به نتایجی دست یافت: روایتی ابومسلم را از خانواده دهقانهای اصفهان معرفی می کند (ص ۲۲۵). بنابر یک روایت مهم دیگر، پدر و خانواده ابومسلم در اصفهان، در قریه ای که از آن مردی خزاعی بود، ساکن بودند و او در ستاندن خراج از ایشان سخت گیری می کرد، پس از نزد او گریخته و به ادریس بن معقل عجلی که او نیز از زمین داران آن منطقه بود، پناه بردند (نک: همان، ۲۶۳). این روایت، با آنچه پیش تر از اطلاع ابومسلم از نام و نسب ایرانی خود آوردیم و نیز کوشش طبقه دهقانان برای حفظ سلسله نسب خود - که بیشتر به شاهان اسطوره ای پیشدادیان و کیانیان می رسید و دامنه آن دست کم تا قرن ۴ ق ادامه داشت - تطابق می کند. در این روایت همچنین سخن از نیای مادری ابومسلم می رود که سرپرستی او را بر عهده داشته است. پس پدر ابومسلم، احتمالاً بسیار زود - پیش یا اندکی پس از تولد او - درگذشته بوده است و این با آن گفته ابومسلم موافق است که «پدرم در جایی جز موطن خویش از میان رفت» (نک: همان، ۲۸۳). این نکته همچنین نشان

می دهد که ابومسلم از سرنوشت پدر خویش آگاه بود و به کمک یک روایت دیگر می توان تا حدی سرگذشت پدر او را نیز روشن کرد: بر پایه این روایت منقول از آل معقل که آمیخته به پاره ای افزوده های آنان است، پدر ابومسلم از پیش با ادریس بن معقل آشنا بوده و بعد برای جنگ به مرز (=تغر) رفته و همانجا درگذشته است (نک: همان، ۲۶۴-۲۶۵؛ نیز نک: ابونعیم، ۱۰۹/۲). که از روایت او، آشنایی پیشین میان آل معقل و پدر ابومسلم دانسته می شود). خود این نکته با آنچه ابومسلم درباره پدر خویش گفته و نیز آشنایی قبلی آل معقل و خانواده ابومسلم - که شاید به همین سبب به آل معقل پناه برده اند - سازگار است.

نخستین کس از طرفداران عباسی که ابومسلم با او آشنا شد، ابوموسی سراج است. آگاهیهای ما درباره ابوموسی بسیار اندک است و آشنایی با او می تواند تا حدی در روشن ساختن سرگذشت ابومسلم مؤثر باشد. در اخبار الدولة (ص ۱۹۱) در روایتی از نخستین هواداران آل عباس در کوفه که نخستین تشکل را در حدود سال ۱۰۰ ق به وجود آوردند، به نام موسی بن سراج (تاریخ الخلفاء، ۵۰۳؛ شریح) سراج اشاره شده است. در دو روایت دیگر تنها به نام ابوموسی سراج اشاره شده است (اخبار الدولة، ۱۲۴، ۱۹۵). در روایات دیگر به نامهای دیگری برمی خوریم که بی گمان همگی یک نفرند: عیسی بن موسی سراج (خطیب، ۲۰۷/۱۰؛ ابن اثیر، ۲۵۴/۵)، ابوموسی عیسی بن ابراهیم سراج (بلاذری، ۸۴/۳؛ اخبار الدولة، ۲۵۳-۲۵۴)، ابواسحاق [سراج] (همان، ۲۶۰) و به طور مطلق ابوموسی سراج. احتمال آنکه شخص مذکور برای پنهان کردن کار خود در دعوت نام و کنیه اش را تغییر می داده، بعید نیست، اما در این نکته نمی توان تردید کرد که او شغل سراجی و لگام سازی داشته و برای فروش مصنوعات خود به نواحی جبل و خاصه اصفهان سفر می کرده و اهل کوفه بوده و از بزرگان امر دعوتش می شمرده اند (نیز نک: مقریزی، المقفی، ۱۲۸/۴). از فحوای یک خبر نیز روشن می شود که این ابوموسی، نامه های هواداران کوفی را که به سبب شغلش کمتر سوءظن بر می انگیزت، نزد محمد بن علی می برد (اخبار الدولة، ۱۹۵). به روایتی ابوموسی یا پدر ابومسلم نیز آشنا بود و همو ابومسلم را به ابوموسی سپرد و او در ۷ سالگی با ابوموسی به کوفه آمد (خطیب، ابن اثیر، همانجا)؛ گر چه ممکن است درباره کمی سن ابومسلم اندکی مبالغه شده باشد. بر اساس همه این روایات - که یکدیگر را تکمیل می کنند - به دنیا آمدن ابومسلم از کنیزکی که او را وشیکه نامیده اند (بلاذری، ۱۲۰/۳) و داستانهای متعدد درباره پدرش و نیز تولد ابومسلم در خانه آل معقل درست به نظر نمی رسد. افزون بر این، از دو روایت دیگر چنین برمی آید که ابومسلم توسط آل معقل به ابوموسی سراج معرفی شد تا احتمالاً به شغل سراجی مشغول شود (نک: همانجا؛ مقریزی، همان، ۱۳۵/۴). به هر حال، احتمال آنکه همگی این افراد از پیش با هم آشنا بوده و ارتباط می داشته اند، فراوان است. مضمون برخی از روایات حاکی از آن است که ابومسلم همراه ابوموسی سراج در اواخر دوران حکمرانی خالد بن عبدالله، به عراق و کوفه آمد.

افتخار کرد؛ بعدها که ابومسلم قدرت یافت، می‌گفت: اگر مالک را بیابم، به سبب آنکه خودش را از مغیره جدا دانست، می‌کشم (همانجا). از این روایت چنین برمی‌آید که ابومسلم در حدود سال ۱۲۰ ق یعنی در حوالی قیام مغیره در کوفه بوده و با شیعیان دیگر نیز ارتباط داشته است، اما چگونگی این ارتباط روشن نیست.

از حدود سال ۱۲۰ تا ۱۲۴ ق خبر دیگری از فعالیتهای ابومسلم در دست نیست، گرچه بعید نیست که وی در این سالها به فعالیتهای اقتصادی هم می‌پرداخته است؛ چنانکه گفته‌اند از سوی عیسی بن معقل، بر یکی از دیه‌های او وکیل بوده است (اخبار الدولة، ۲۶۰). همچنین می‌باید در این دوره، اوضاع کلی «دعوت» را در نظر گرفت. بسیار محتمل به نظر می‌رسد که دو عامل موجب رکود موقتی آن شده باشد: یکی آنکه اقدامات خودسرانه و عقاید غلوآمیز خداهش - که از داعیان گسیل شده به خراسان بود و سرانجام کشته شد - تا حدی در برانگیختن حس بی‌اعتمادی میان داعیان و رهبران دعوت عباسی مؤثر بود (نک: طبری، ۱۴۱/۷-۱۴۲). ظاهراً رهبران دعوت می‌کوشیدند تا تفاوت میان جنبش خود و دیگر تحریکات ضد اموی را تا حدودی آشکارتر کنند. در این میان می‌توان به جنبش زید بن علی (ع) در کوفه (۱۲۲ ق) اشاره کرد که رهبران اصلی دعوت، همچون بکیر بن ماهان که از سوی هواداران دعوت برای پیوستن به این جنبش سخت تحت فشار بود، همگان را از یاری رساندن به زید بر حذر می‌داشت (نک: اخبار الدولة، ۲۳۰-۲۳۱). عامل دوم مربوط است به مرگ محمد بن علی و جانشینی ابراهیم امام که به هر حال تجدید ارتباط و احیاناً سازمان دهی دعوت را مدتی به تأخیر افکند.

به هر حال در روایات موجود، زندانی شدن رجال دعوت و آل معقل به همانگونه که در زمان حکمرانی خالد بن عبدالله آمده بود، دوباره در حکومت یوسف بن عمر تکرار شده و این بار ابومسلم به عنوان بنده‌ای میان بکیر بن ماهان و دامادش ابوسلمه خلل و ابراهیم امام دست به دست می‌شده است. تاریخ این حوادث را تا حدودی می‌توان تعیین کرد: هنگامی که محمد بن علی درگذشت، بکیر بن ماهان از نزد ابراهیم امام به خراسان رفت و تغییر رهبری را به اطلاع پیروان رسانید و سپس در ۱۲۵ ق همراه عده‌ای از آنان به کوفه آمد (همان، ۲۴۰-۲۴۱). اینان همگی با ابراهیم در مکه ملاقات کردند و بکیر و ابوسلمه، همراه وی به شراة رفتند (همان، ۲۴۱) و در همانجا خبر کشته شدن یحیی بن زید - که بکیر هواداران را به کناره‌گیری از او واداشته بود - به آنان رسید (همان، ۲۴۲: طبری، ۲۲۸/۷). چون بکیر و ابوسلمه به کوفه آمدند، بکیر دستگیر شد و به زندان افتاد (اخبار الدولة، ۲۴۵: طبری، ۱۹۸/۷). گرچه تاریخ ۱۲۴ ق برای این روایت نمی‌تواند دقیق باشد). گفته‌اند در همین زندان یکی از آل معقل هم در حبس بود و ابومسلم خدمت او می‌کرد و بکیر چنین وانمود که ابومسلم را از آل معقل خریده است (همانجا). روایت دیگری مبنی بر آنکه ابومسلم در زندان با بکیر آشنا شد (نک: اخبار الدولة، ۲۴۹)، این گزارش را تأیید می‌کند. اما بکیر دو ماه پیش زنده

گروهی از رجال دعوت - که اسد بن عبدالله قسری (ه م) آنان را در خراسان دستگیر و به کوفه گسیل کرده بود - و نیز عیسی عجل و برادرش در همین زمان در زندان بودند. ابومسلم که به عنوان غلام آل معقل، به نزد ایشان رفت و آمد می‌کرد، واسطه رجال محبوس و آزاد، همچون ابوموسی سراج بود. رجال محبوس دعوت نیز ابومسلم را برای تأمین نیازهای خود به کوفه می‌فرستادند، تا آنکه نزد ابراهیم امام راه یافت (اخبار الدولة، ۲۵۳-۲۵۴)؛ اما در چند نکته باید تأمل کرد: امارت خالد تا ۱۲۰ ق ادامه داشت و اسد برادر او نیز در همین سال درگذشت (طبری، ۱۴۱/۷). پس این اتفاقات می‌باید پیش از این تاریخ روی داده باشد و در این زمان محمد بن علی، رهبر دعوت، هنوز زنده بود. بنابراین، بخش پایانی روایت درباره ابراهیم امام درست نمی‌نماید، اما می‌توان حدس زد که ابومسلم، از سوی ابوموسی سراج مأمور ارتباط با رجال محبوس دعوت بود و برای پنهان کردن این مأموریت، خود را غلام آل معقل می‌خواند و یا آنان او را چنین معرفی می‌کرده‌اند و به همین بهانه به زندان رفت و آمد داشت. در ضمن، معلوم نیست که آشنایی ابومسلم با دعوت عباسی در زندان صورت گرفته باشد، چه روایت دیگری در دست است که نشان می‌دهد ابومسلم هنگامی که همراه با ابوموسی سراج به کار بازرگانی می‌پرداخت، با وی نزد محمد بن علی آمد و شد داشته است (اخبار الدولة، ۲۵۴). اما در عراق و شام برای آنکه رفت و آمد، سوء ظن عوامل اموی را برنیزگیزد، گاه خود را غلام آل معقل می‌نموده و گاهی همچنان در خدمت ابوموسی به کار سراجی مشغول بوده است (نک: همان، ۲۵۴-۲۵۵). تعیین دقیق تاریخ این حوادث ممکن نیست، ولی می‌توان آن را بین سالهای ۱۱۵ تا ۱۲۰ ق که خالد بر عراق حکم می‌راند، دانست. از سوی دیگر بررسی سالزاد ابومسلم نیز می‌تواند تا حدودی مؤثر باشد: در یک روایت گفته شده که ابومسلم به هنگام ورود به خدمت محمد بن علی و سپس آمدنش با ابوموسی به کوفه، ۲۰ ساله بوده است (همانجا). با توجه به تاریخ درگذشت محمد بن علی (۱۲۴ یا ۱۲۵ ق: همان، ۲۳۹؛ ابن سعد، متمم/ ۲۴۴)، می‌توان تولد ابومسلم را بین سالهای ۱۰۰ تا ۱۰۵ ق تعیین کرد و در برخی مآخذ سال تولد او صریحاً ۱۰۰ ق ذکر شده است (نک: ابن قتیبه، المعارف، ۴۲۰؛ ابن خلکان، ۱۴۹/۳؛ نیز نک: «تاریخ خلفا»، گ ۱۱، که ۱۰۲ ق آورده است). از سوی دیگر روایت بسیار نادر، ولی مهمی در دست است که نشان می‌دهد، ابومسلم با دیگر شیعیان کوفه بی‌ارتباط نبوده است. این ماجرا به ۱۱۹ ق باز می‌گردد که مغیره بن سعید در کوفه قیام کرد. این مغیره و یارانش همگی عقاید غلوآمیز داشتند. در این روایت گفته شده که ابومسلم از یاران مالک بن اعین جهنی بود و این مالک، از شیعیان نزدیک به حضرت صادق (ع) به شمار می‌رفت و گویا با جنبش مغیره مرتبط بود (طبری، ۱۲۹/۷). در واقع پس از قلع و قمع مغیره و یاران اندکش، مالک ارتباط با مغیره را انکار کرد و بعد که نزد یاران خود که ابو مسلم نیز در میان ایشان بود، بازگشت، در ابیاتی به زیرکی خویش در فرار از اتهام همکاری با مغیره

نماند و رهبری داعیان (ظاهراً در رمضان یا شوال ۱۲۶) به ابوسلمه خلال انتقال یافت (همان، ۲۵۰). بکیر پیش از درگذشت، از ابوسلمه خواست تا «رایات سود» را به خراسان ببرد و میان هواداران بپراکند (همانجا). ابوسلمه به خراسان رفت و ابومسلم را با خود برد. در اینجا می‌باید نکاتی را به دقت بررسی کنیم. ابوسلمه که ظاهراً شغل صراف‌ی داشت، بر مبنای روایتی که در مآخذ دیگر دیده نمی‌شود، ابومسلم را از عیسی بن معقل عجل‌ی خرید و او را به عنوان خادم یا خود به خراسان برد (همان، ۲۶۷). از یک روایت دیگر چنین برمی‌آید که ابومسلم - احتمالاً زمانی که بکیر در زندان بود - از سوی او نزد ابوسلمه رفت و آمد می‌کرد (همان، ۲۶۵). حتی گفته‌اند در اینکه ابوسلمه، ابومسلم را خریده بود، تردید نمی‌توان کرد (همان، ۲۶۶). پنهان کاری رهبران دعوت تا بدانجا بود که ابوسلمه یک چند ابومسلم را در دکان خویش به کار صراف‌ی گماشت، گرچه ابومسلم همچنان نزد ابوموسی سراج نیز رفت و آمد داشت (همانجا). اینکه ابومسلم بارها به عنوان غلام و خادم و بنده، میان آل معقل و ابوموسی سراج و بکیر بن ماهان و ابوسلمه خلال دست به دست می‌شد، علت دیگری جز کوشش برای پنهان داشتن فعالیت‌های ضد اموی نداشته است؛ چندانکه حتی برخی از رجال نزدیک به شبکه داعیان نیز از چگونگی کار ابومسلم بی‌اطلاع بوده‌اند. مثلاً یکی از آنان به ابوسلمه گفته بود که من در این غلام هیأت بندگان نمی‌بینم (همان، ۲۶۳) و نام‌های متعدد او هم، تأییدی است بر همین موضوع. به هر حال ابوسلمه به خراسان رفت و درباره آشکار کردن قیام و جامة‌های سیاه در ۱۳۰ق - که پیش از این درباره آن توافق شده بود - به هواداران دعوت تأکید کرد و ابومسلم را نیز برای این کار به جاهایی فرستاد (همان، ۲۴۵، ۲۶۸). آنگاه هر دو با هم به کوفه درآمدند (۱۲۷ق) که ضحاک بن قیس خارجی بر آن مسلط شده بود (ابن اثیر، ۳۳۴/۵). چندی بعد ابوسلمه با ابومسلم به شراة نزد ابراهیم امام رفتند. از پاره‌ای گزارش‌ها چنین برمی‌آید که ابومسلم قبلاً نیز شاید از سوی محمد بن علی (اخبار الدولة، ۲۲۵) یکی دو بار به خراسان رفته بوده است، اما در اعتماد به این روایات می‌باید بسی احتیاط کرد، زیرا بعید نیست که با حوادث بعدی خلط شده باشد.

همچنین باید به این نکته توجه کرد که احتمالاً ابومسلم پیش‌تر نیز نزد ابراهیم رفته بود (همان، ۲۶۱) و حتی گفته‌اند که ابراهیم او را نزد پدرش محمد بن علی دیده بوده است (همان، ۲۵۶). از یک گفته خود ابومسلم نیز چنین برمی‌آید که در حدود سال ۱۲۶ق که یزید ناقص در مسجد دمشق نخستین خطبه خویش را ایراد کرد، ابو مسلم همراه ابراهیم بوده است (همان، ۲۵۷؛ نیز نک: طبری، ۲۶۸/۷ به بعد). به هر حال، ابراهیم امام که گفته‌اند از زیرکی و هوشمندی ابومسلم در شگفت شده بود، درباره او از ابوسلمه پرسید و ابوسلمه بنابر این گزارش او را آزاد کرده خود خواند و گفت که می‌تواند او را به ابراهیم واگذارد، و ابراهیم پذیرفت (اخبار الدولة، ۲۶۸).

ابو مسلم مدتی - ظاهراً یکی دو سال - نزد ابراهیم ماند و چندان به

وی نزدیک بود که همگان گمان می‌بردند که بنده اوست (همان، ۲۶۱، ۲۶۸؛ نیز نک: بلاذری، ۱۱۹/۳).

گفته‌اند هنگامی که ابومسلم به ابراهیم پیوست، ابراهیم از او خواست که نام و کنیه‌اش را تغییر دهد (اخبار الدولة، همانجا). سپس نیز «ولاء» او را پذیرفت و این موضوع و تغییر نام وی را به اطلاع هواداران کوفی خود رسانید (همان، ۲۵۴). دو نکته باید در اینجا روشن شود: بندگی ابومسلم، ابوسلمه را - که خود از موالی بود - و سپس ابراهیم امام را و شیوع چنین امری میان داعیان، خود احتمالاً از سیاست‌های عباسیان بود، برای پیش برد امر دعوت، ارتباط ابومسلم با ابوسلمه موجب شد تا «بنو مسلمیه» و موالی آنها که یکی از مهم‌ترین ارکان دعوت شمرده می‌شدند و ابوسلمه خود، پس از دامادی بکیر - از موالی بنو مسلمیه - از ایشان به شمار می‌رفت، ابو مسلم را از آن خود محسوب دارند (همان، ۲۶۶؛ درباره بنو مسلمیه، نیز نک: ه، د، ابوالعباس سفاح). دیگر آنکه در این صورت ابراهیم امام می‌توانست او را به عنوان یکی از اعضای خاندان خود نزد خراسانیان بفرستد که از وی چنین تقاضایی داشتند (طبری، ۳۵۳/۷).

درباره رفتن ابومسلم به خراسان و ارتباط با داعیان مقیم آنجا، در منابع روایات آشفته‌ای نقل شده است. این نکته که رفت و آمد داعیان خراسانی به کوفه - که غالباً به بهانه حج صورت می‌گرفت - در چند نوبت انجام شده و نام داعیان در مواردی متفاوت آمده، قابل توجه است. چنانکه دیدیم، پس از درگذشت محمد بن علی و جانشینی ابراهیم، بکیر به خراسان رفت و گروهی از داعیان را به ملاقات با ابراهیم برانگیخت و اینان همگی در ۱۲۵ق وارد کوفه شدند (اخبار الدولة، ۲۴۰). نکته مهم اینجا است که نام سلیمان بن کثیر، رهبر داعیان خراسان، در بین آنان نیست. به هر حال، اینان همگی وعده کرده بودند که ابراهیم را در مکه ملاقات کنند. پس همراه ابوسلمه به مکه رفتند و مالی را که گردآورده بودند، به ابراهیم سپردند (همان، ۲۴۱). در یک روایت دیگر - که نام سلیمان بن کثیر بین داعیان دیده می‌شود - همین گزارش تکرار شده و آمده است که ابومسلم همراه ایشان به مکه رفت و ظاهراً ابراهیم در آنجا نخستین بار ابومسلم را دید (همان، ۲۵۵-۲۵۶). اما ذکر نام سلیمان بن کثیر در این روایت، به احتمال فراوان مربوط به ماجرای دیگری است که در حدود سال ۱۲۴ق اتفاق افتاد و سلیمان و چند داعی دیگر در سر راه حج به کوفه درآمدند و نخستین بار ابومسلم را نزد آل معقل و دیگر داعیان دیدند و چون درباره او پرس‌وجو کردند، پاسخ شنیدند که: غلامی است از سراجان که همراه ماست (طبری، ۱۹۸/۷-۱۹۹؛ از دی، ۵۰). اینکه آنان نخواستند هویت واقعی ابومسلم را برای داعیان خراسانی آشکار کنند، ظاهراً معلول اختلاف سیاسی میان داعیان عراقی و خراسانی بر سر دعوت و قیام ضد اموی بود، زیرا چنانکه بعدها روشن شد، وجود سلیمان بن کثیر و کسانی چون او که تمایلی به دیگر خاندان‌های هاشمی داشتند و خرده‌گیری داعیان خراسانی که با بکیر آمده بودند، از ابراهیم امام در مورد یاری نرساندن به زید و تنها



به خراسان رفت و در خانه یکی از داعیان به نام ابوالنجم - که ابراهیم دختر او را به عقد ابومسلم درآورده بود (طبری، ۳۶۰/۷) - فرود آمد. نقیبان و داعیان همگی در خانه سلیمان بن کثیر، ظاهراً در روستای سفیدنج از توابع مرو که جایگاه خزاعیان بود (همو، ۳۵۵/۷)، گرد آمدند. ابومسلم، نامه ابراهیم را به ایشان نشان داد. ابومسلم نامی از داعیان که مأمور گشودن و خواندن نامه‌های ابراهیم و پاسخ به او بود، نامه ابراهیم را بر یاران خواند. سلیمان بن کثیر چنان خشمناک شد که ابومسلم را دشنام گفت و به ابومسلم دستور داد تا آنچه را که گفته برای ابراهیم بنویسد. گرچه دیگر داعیان لب به سرزنش سلیمان گشودند، اما او دواتی به سوی ابومسلم پرتاب کرد، چنانکه از گونه ابومسلم خون روان شد و سپس داعیان متفرق شدند (اخبارالدولة، ۲۷۰-۲۷۲؛ نیز نک: طبری، ۳۶۰/۷). پس از این ماجرا ظاهراً ابومسلم خواست که به سوی ابراهیم بازگردد، اما یکی از داعیان به نام ابوداوود خالد بن ابراهیم، نقباً را گردآورد و ایشان را به سبب مخالفت با ابراهیم و بدرفتاری با ابومسلم سخت سرزنش کرد. پس داعیان کسانی را گسیل کردند و ابومسلم را از میانه راه (قوس) بازگرداندند (همو، ۳۶۰/۷-۳۶۱؛ ابن اثیر، ۳۶۲/۵). موضوع دیگری نیز موجب موفقیت ابومسلم در این مرحله شد و آن اینکه داعیان چندان از سلیمان بن کثیر - که ظاهراً بسیار مستبدانه عمل می‌کرد - ناخشنود بودند که اینک، با ریاست ابومسلم، از کاسته شدن ابی‌هت سلیمان، استقبال می‌کردند (اخبارالدولة، ۲۷۲). طبری (۳۵۳/۷) به نقل از مدائنی سبب بازگشتن ابومسلم از خراسان را وصول نامه‌ای از ابراهیم دانسته است که دستور داده بود به سوی او حرکت کند (جمادی الآخر ۱۲۹)، اما درستی این روایت با توجه به آنچه درباره فرستادن ابومسلم به خراسان گفته‌اند، محل تردید تواند بود. افزون بر آن آورده‌اند که ابومسلم در هیأت بازرگانان و به انگیزه حج راه می‌سپرد که در حدود نسا نامه‌ای از ابراهیم به او رسید، اما او به راه ادامه داد تا در قوس نامه دیگری از ابراهیم دریافت کرد که در ضمن فرستادن درفش معروف به «رایت نصر» به او دستور داده بود، از هر جا که هست به خراسان بازگردد و قحطیه را به سوی او بفرستد تا در موسم حج با یکدیگر ملاقات کنند و نامه‌ای به همین وسیله برای سلیمان بن کثیر فرستاده بود (همو، ۳۵۴/۷-۳۵۵). رسیدن این نامه‌ها و بازگشت ابومسلم به خراسان تا حدودی اسرار آمیز باقی مانده است. در واقع ابراهیم یک نامه بیشتر نفرستاده بود که آن هم به سبب آنکه آوردن گانش دستگیر شدند، دیر به دست ابومسلم رسید. نامه مشتمل بر هر دستوری که بود، ابومسلم نمی‌توانست با وضع پیش آمده به خراسان بازگردد، بنابر این به راه ادامه داد تا چنانکه دیدیم داعیان او را از میانه راه بازگرداندند و هیچ بعید نیست که نامه دوم و نامه به سلیمان بن کثیر در همین هنگام به دست او رسیده باشد. طبری (۳۴۴/۷) در وقایع سال ۱۲۸ق، از اینکه داعیان، ابومسلم را نپذیرفتند، سخن رانده است و به گفته همو ابراهیم در ملاقات سران دعوت در مکه با وی که در ۱۲۹ق روی داد، در این باب چنین گفت که ریاست دعوت را پیش تر به سلیمان

گذارند فرزندش یحیی (اخبارالدولة، ۲۴۱) نشان از همین اختلاف دارد. در این باب همچنین می‌توان از لاهزین قریظ نام برد که یکی از این دیدار کنندگان و خود از داعیان بود و بعدها موجب نجات جان نصر بن سیار از دست ابو مسلم شد و به گونه‌ای او را فراری داد و ابو مسلم به همین سبب دستور داد تا او را گردن زدند (یعقوبی، ۳۴۲/۲؛ طبری، ۳۸۴/۷-۳۸۵).

به هر حال ابراهیم کار خراسان را به ابو مسلم سپرد و هواداران خویش را به اطاعت از او دستور داد (همو، ۳۴۴/۷). این کار به تقاضای خود داعیان صورت گرفت که زمان را برای آشکار شدن امر دعوت، به سبب نزاع‌های گسترده میان عرب‌ها مناسب می‌دیدند. گفته‌اند که ابراهیم پیش از آنکه ابو مسلم را گسیل کند، به او گفت: ای عبدالرحمان، تو از ما اهل بیت هستی (= «إِنَّكَ رَجُلٌ مِنَّا أَهْلُ الْبَيْتِ») و سپس سفارش کرد که با یمنیان نیکو رفتار کند و با ایشان باشد، چه قیام جز به یاری آنان به جایی نرسد، اما به ربيعة بدگمان باشد و در کار مضریان نیکو بنگرد که ایشان دشمنان خانگی هستند و هر که را از آنان که درباره او بدگمان است، بکشد و اگر توانست در خراسان یک تن عرب زبان بر جای نگذارد و حتی از کشتن بچه‌ای که درباره او بدگمان است، درنگدرد و دیگر آنکه با سلیمان بن کثیر مخالفتی نکند (همانجا؛ العیون، ۱۸۴؛ مقریزی، المقفی، ۱۳۶/۴، النزاع، ۹۵-۹۶).

چند تن از محققان در صحت انتساب این وصیت - که در چند مأخذ کهن با اندک تفاوتی یاد شده - خاصه در این نکته که «یک تن عرب زبان در خراسان بر جای نماند»، تردید کرده‌اند (فاروق عمر، ۱۶۹ به بعد؛ فرای، 35-36؛ دانیل، 46-47)، با توجه به حضور گروهی از عرب‌ها در شبکه دعوت و نیز اینکه ابراهیم خود عرب بود، اظهار این مطلب توسط او اندکی بعید به نظر می‌رسد. اینکه ابومسلم این وصیت را کاملاً اجرا کرد یا نه، چندان به اصل موضوع ارتباطی ندارد، اما باید توجه کنیم که عباسیان در دعوت خود اساساً به موالی - یعنی ایرانیان - تکیه داشتند و برای دست یافتن به هدف خود بسیار کارهای دیگر کرده بودند که بی‌سابقه بود و هیچ بعید نیست که تا اینجا نیز پیش رفته باشند. وانگهی، در اینجا حساب بنی هاشم از دیگر عرب‌ها جدا بود و گر نه ایرانیان گرد آنان فراهم نمی‌آمدند. این ویژگی ایشان بی‌گمان مربوط بود به شگرد کار آنان مبنی بر تأکید اصل تساوی میان مسلمانان که اعراب دیگر، عملاً به آن توجه نمی‌کردند. افزون بر اینها، دو نکته دیگر قابل تأمل است: نخست آنکه یکی از علل دستگیری ابراهیم امام و سپس قتل او را دستیابی امویان به نامه‌ای شامل همین گونه سفارش‌ها به ابومسلم دانسته‌اند (اخبارالدولة، ۳۹۲؛ طبری، ۴۲۲/۷)؛ دیگر آنکه، مضامین همین سفارش بعدها خصوصاً توسط ابومسلم در خراسان تکرار شد (اخبارالدولة، ۲۸۴-۲۸۵) و از فحوای روایت برمی‌آید که خبر این سفارش در منطقه شایع بوده است.

رفت و آمد ابومسلم به خراسان و نخستین دیدار او با داعیان در مآخذ به گونه آشفته‌ای نقل شده است. در واقع ابومسلم در ۱۲۹ق/۷۴۷م

ابن کثیر و ابراهیم بن سلمه نیز پیشنهاد کرده بود، ولی آنان نپذیرفته بودند، او نیز ابومسلم را گسیل کرد. سرانجام دوباره بر اطاعت داعیان از او تأکید ورزید (همانجا).

ابومسلم به خراسان بازگشت و براساس روایت ابوالخطاب (همو، ۳۵۵/۷-۳۵۶) در سه شنبه ۹ شعبان ۱۲۹ به قریه فنین - در اطراف مرو که قریه ابوداوود مذکور بود - وارد شد و آنجا منزل کرد و چند تن از داعیان را برای اعلام آمادگی هواداران، به طخارستان، مرو رود و خوارزم گسیل کرد. خود او هم در اوایل رمضان همان سال با نامه‌ای که ابراهیم برای سلیمان نوشته بود، وارد قریه سفیدنج شد و نامه خود را نیز برای او خواند که در آن آمده بود اگر سلیمان مسئولیت اظهار دعوت را می‌پذیرد، از او اطاعت کند و اگر نه در هیچ کاری با سلیمان مخالفت نکند. این بار سلیمان نرمخویی کرد و ابومسلم نیز به او قول اطاعت و همکاری داد. آنگاه ابومسلم کسانی به اطراف فرستاد تا همه را به آمادگی برای آشکار شدن دعوت در محرم ۱۳۰ آگاه سازند، و سلیمان نیز تصمیمات او را تأیید کرد (اخبارالدوله، ۲۷۲-۲۷۳)، اما یک موضوع موجب شد که ابومسلم به فعالیت‌های خود سرعت بخشد: نصر بن سیار که سرگرم جنگ با علی بن جدیع کرمانی بود، از تحرکات هواداران دعوت اطلاع یافته و در صدد حمله به منطقه مرو بود و اگر از یمانیان نمی‌هراسید - چون ممکن بود، بلافاصله با ابومسلم بر ضد نصر متحد شوند - تصمیم خود را عملی می‌کرد. خبر تصمیم نصر بن سیار به ابومسلم رسید و وی پس از مشورت با سلیمان بن کثیر بر آن شد تا از رجال جنبش بخواهد که در عید فطر سال ۱۲۹ گرد آیند (همان، ۲۷۵-۲۷۶).

داعیان در این ایام، پیش از فطر، دولوایی را که ابراهیم فرستاده بود و به یکی ظل (= سایه) و به دیگری سحاب (= ابر) می‌گفتند - و برای این نامگذاری، عقایدی نیز بدیشان نسبت داده شده بود - بر پا داشتند و همگی جامه‌ها را سیاه کردند و شب هنگام به نشانه آشکاری دعوت، آتش افروختند. تا آنکه روز عید فطر ۱۲۹، در اواخر بهار، همه هواداران نماز را به امامت سلیمان بن کثیر بر پا داشتند و گفته‌اند که سلیمان به امر ابومسلم، نماز و خطبه را بر خلاف ترتیب امویان به جای آورد. سپس نیز همگی شادمانه به طعمای نشستند که ابومسلم فراهم کرده بود (طبری، ۳۵۶/۷-۳۵۷، قس: ۳۶۳/۷، که روایتی کاملاً متفاوت از ماجرای اقامه نماز و آشکاری دعوت آورده است). به روایتی از همین زمان بود که ابومسلم را مردی از «اهل بیت» یا «بنی‌هاشم» خواندند (همو، ۷/۳۵۵) و آشکار است که چنین نسبتی تنها برای پیشرفت جنبش بود و نمی‌توان آن را به اصل و منشأ ابومسلم ارتباط داد. ابومسلم همچنان در سفیدنج مقام داشت و دسته‌های گوناگون - از عرب و ایرانی - گروه گروه در همین جا به او می‌پیوستند؛ گرچه او در جاهای دیگر نیز به پیروزی‌هایی دست یافته بود. شمار هواداران جنبش چندان بود که گفته‌اند کسان بسیاری در یک شب از ۶۰ روستای اطراف مرو به او پیوستند (همانجا). بنابر این نخستین گروندگان از همان منطقه مرو و

روستاهای اطراف بودند که اکنون بیشتر این روستاها و نام درست آنها ناشناخته‌اند. گفته‌اند نخستین کسان از روستایی به نام سقادم بودند (نک: همو، ۳۵۷/۷-۳۵۸، قس: اخبارالدوله، ۲۷۴؛ قصور یقادم، نیز نک: حاشیه ۳) که برخی آن را تصحیف شده «تقادم» دانسته و معتقد شده‌اند که گروندگان به ابومسلم، «اهل التقادم» یعنی عربهای مقیم مرو بودند (شعبان، ۱۵۸)، اما بی‌تردید، چنانکه محققان به درستی گفته‌اند، سقادم - اعم از اینکه تصحیف شده باشد یا نه - اشاره به محلی است از توابع مرو که طبری یک بار پیش تر نیز از آن نام برده (۲۹۰/۷) و در یک جا صریحاً ترکیب «ربع السقادم» را آورده که بی‌شک اشاره به جایی است (همو، ۳۵۸/۷، بلعمی، ۹۹۸/۲؛ نیز نک: دانیل، ۶۹، ۴۹، حاشیه ۱۲۷، که ضمن رد نظر شعبان، نام سقادم را تصحیف سقادن یا سفیدنج دانسته است که در این مورد سفیدنج درست به نظر نمی‌رسد؛ قس: طبری، همانجا).

نخستین جنگ ابومسلم با نصر بن سیار به روایت طبری ۱۸ روز بعد (در متن اشتباهاً: ماه) رخ داد که به پیروزی لشکر ابومسلم و اسارت یزید مولای نصر انجامید. ابومسلم هوشمندانه به یزید گفت که اگر می‌خواهد، به آنان بپیوندد و اگر نه نزد مولای خود باز گردد، به شرط آنکه تهمتهایی را که به جنبش بسته می‌شد، تکذیب کند. یزید نزد نصر رفت و گفت که آنان مسلمانند و آیین نماز را چون دیگر مسلمانان بر پای می‌دارند (همو، ۳۵۸/۷-۳۵۹؛ نیز نک: دنباله مقاله).

نصر بن سیار که اساساً به این جنبش بی‌اعتماد بود، نخست در صدد برآمد تا آگاهی‌هایی اجمالی از آن و شخص ابومسلم کسب کند. پس کسانی را نزد ابومسلم فرستاد. واکنش ابومسلم در برابر این موضوع نشان از هوشمندی او دارد: نخست پیش از آنکه با فرستادگان نصر گفت‌وگو کند، از رجال دعوت چون سلیمان بن کثیر و دیگران خواست که در مجلس حاضر شوند؛ سپس عمداً مسأله اقامه نماز را پیش انداخت و فرستادگان نصر از این معنی در شگفت شدند، زیرا به آنها گفته بودند که ایشان گریه پرستند و اهل نماز نیستند و این حاکی از تبلیغات گسترده بر ضد جنبش در خراسان بود. سپس از ابومسلم درباره نسب و هدفش از قیام پرسیدند و وی گفت مقصود کتاب خدا و سنت پیامبر (ص) و «الرضا من آل رسول الله» است و از دادن پاسخ صریح در مورد نام پیشوایی که برای او تبلیغ می‌شد، خودداری کرد و سپس گفت که مردی مسلمان است و به هیچ قبیله‌ای بستگی ندارد و نسبش اسلام است و یاری آل محمد (ص)، فرستادگان بازگشتند و نصر را از ماجرا آگاه کردند (اخبارالدوله، ۲۸۱-۲۸۳).

از سوی دیگر، جدیع کرمانی و شیبان بن سلمه حروری که یکی با نصر در جنگ بود و دیگری دل خوشی از او نداشت، هیچ یک چندان نگرانی از جنبش ابومسلم و هواداران او نداشتند و مخصوصاً هر دو می‌نگریستند تا کفه قدرت به سوی کدام یک سنگین‌تر می‌شود. در این میان چون آتش نزاع میان نصر و کرمانی بالا گرفت، ابومسلم کس نزد کرمانی فرستاد و او را با خود همراه کرد. نصر به مدافعه برخاست و کرمانی را به

رهایی از وضع موجود، جز از طریق عباسیان ممکن نیست و به همین سبب صادقانه برای پیشبرد دعوت کوشش می‌کردند. در این میان، دیگر گروه‌های عرب که به جنبش می‌پیوستند، نفع خود را می‌جستند. ابراهیم نیز به این سبب به ابومسلم گفته بود که بایمانیها همکاری کند، زیرا می‌دانست که با آنان آسان‌تر می‌توان کنار آمد و دیگر آنکه از قدرت نصر بن سیار کاسته می‌شد، و چنانکه خواهیم دید، ابومسلم از وضع موجود به خوبی سود برد. وی دو نکته را به خوبی می‌دانست: نخست آنکه نمی‌باید به قبیله و گروه و نژاد خاصی تمایل بیشتری اظهار کند، زیرا این کار آتش فتنه را میان خود هواداران جنبش برمی‌افروخت. بنابراین همواره بر این نکته تأکید می‌کرد که مسلمان است و به هیچ قبیله‌ای پیوستگی ندارد؛ چنانکه همین معانی را به فرستادگان نصر گفت (همان، ۲۸۲-۲۸۳) و موضع او در این زمینه، یکی از موجبات پیشرفت او گردید و دیگر آنکه برای جلوگیری از اختلاف در صفوف جنبش و همچنین حفظ امنیت، به اشارت خود عباسیان از بردن نام کسی که دعوت برای او صورت می‌گرفت، خودداری می‌کرد و جز از «برگزیده‌ای از خاندان پیامبر» (= الرضا من آل رسول الله) سخن نمی‌گفت (مثلاً نک: همانجا؛ طبری، ۳۵۸/۷، ۳۸۰). درباره این شعار پژوهش عالمانه‌ای انجام شده است: این شعار افزون بر آنکه به کسی اشاره نمی‌کند، از آنجا که در سالیان پیش بسیار تکرار می‌شده، معنای بازگشت به اصل «شورا» میان خود مسلمانان برای گزینش خلیفه را، به‌شوندگان آشنا القا می‌کرده است (کرونه، ۹۵ به بعد، که مثالهای متعددی از موارد استفاده این شعار را ارائه داده است). بنابراین طبیعی بود که کسانی چون سلیمان بن کثیر و برخی داعیان دیگر که بعدها معلوم شد به علویان بیش از عباسیان تمایل دارند، به این وعده دل خوش داشته باشند و اگر هم امیدی به تحقق آن نداشتند، ترجیح می‌دادند تا حصول پیروزی کامل بر امویان، با دیگر مخالفان همکاری کنند، البته نباید فراموش کرد که پنهان نگهداشتن نام عباسیان یکی از اصولی بود که آنان خود همیشه بر آن تأکید می‌کردند و به داعیان اصرار می‌ورزیدند که از بردن نام آنان پرهیز کنند (نک: اخبارالدوله، ۲۰۴)؛ اما اینک که دعوت آشکار شده بود، این شعار اهمیت بیشتری می‌یافت.

ابومسلم که اینک سخت نیرو یافته بود، اوضاع را به دقت زیر نظر داشت و لشکر به شهرهای دیگر می‌فرستاد. قوای مضری نصر بن سیار، با نیروهای یمنی کرمانی در نزاع بودند و هریک با آنکه از فعالیت‌های ابومسلم کمابیش آگاهی داشتند، به سبب درگیری و نزاع میان خود کمتر به او توجه می‌کردند. دشمن دیگر شیبان بن سلمه از خوارج و از طایفه ربیعیه بود و مدعی مستقلی به شمار می‌رفت. ابومسلم می‌بایست برای پیشبرد اهداف خود، هر سه دشمن را از میدان به در کند و در عین حال از همگی به عنوان وسیله پیشرفت کار خود استفاده کند. وقتی نزاع میان نصر و علی بن جدیع کرمانی بالا گرفت، ابومسلم نامه‌هایی به شیبان نوشت و ترتیبی داد که مضریان بر این نامه‌ها دست یابند. ابومسلم به شیبان نوشته بود که از دوستی بایمانیها مأیوس شده و خواهان همراهی

انعقاد معاهده صلح در مرو دعوت کرد. چون کرمانی به مرو رفت، نصر، پسر حارث بن سریج را با سپاهی به سوی او فرستاد و کرمانی کشته و بردار شد (طبری، ۳۷۰/۷-۳۷۱)، اما این اقدام عجلانه نصر بن سیار کاملاً به سود ابومسلم پایان یافت و به همین سبب برخی محققان به گونه‌ای دست ابومسلم را در کشته شدن کرمانی در کار می‌دانند (دانیل، ۵۵-۵۶). پس از آن ابومسلم و سلیمان بن کثیر و دیگران، روستای ماخوان را برای اقامت برگزیدند و دور همان منطقه را خندقی کردند و ابومسلم در ۸ ذیحجه ۱۲۹ به آنجا نقل مکان کرد (اخبارالدوله، ۲۷۸)، به روایت طبری، ابومسلم از بیم آنکه نصر آب را بر ماخوان ببندد، دوباره به روستای دیگری به نام آلین در همان حوالی رفت و در عید قربان همان سال مراسم نماز عید در آلین برگزار شد (طبری، ۳۶۷/۷). علت تأمل ابومسلم در آغاز جنگ، نامه‌ای از ابوسلمه بود که به ابومسلم از جانب ابراهیم دستور می‌داد تا در آغاز جنگ با نصر پیشدستی نکند و تا می‌تواند آن را تا محرم ۱۳۰/سپتامبر ۷۴۷ به تأخیر افکند (اخبارالدوله، ۲۷۷).

درک اقدامات بعدی ابومسلم، بی‌ارائه تصویری از اوضاع منطقه ممکن نیست؛ خراسان اینک دستخوش آشوبهای فراوان و کشمکش میان اعراب نزاری و یمنی بود. آغاز این درگیریها به سالها پیش و در حقیقت به زمان اقامت عربها در مناطق گوناگون خراسان بازمی‌گشت و راستی که بسیاری جنگ و گریزها و نزاعهای این سالها یادآور «ایام العرب» است. به هنگام ورود ابومسلم به خراسان، حکمرانی آنجا با نصر بن سیار بود که خود از نزاریها به شمار می‌رفت و بایمانیها و ربیعیه سازش نداشت. گرچه نصر در ۱۲۸ق حارث بن سریج، از بنی تمیم را که یکی از شورشیان بزرگ و قدیمی ماوراءالنهر و خراسان بود، سرکوب کرد، اما بلافاصله بایمانی دیگری به نام جدیع بن علی کرمانی رو به رو شد که در فرو نشاندن فتنه حارث به نصر یاری رسانده بود و اینک خود داعیه حکومت داشت. این درگیریها و جنگ و گریزهای پی در پی، سالها بود که خراسانیان را به زحمت افکنده بود. درباره میزان مشارکت ایرانیان و خاصه خاندانهای کهن ایران در این کشاکشها به تصریح، اطلاعی در دست نیست؛ اما همکاری آنان با ابومسلم بر ضد عربان، تا حدود بسیاری محتمل به نظر می‌رسد.

درواقع عباسیان نیز به اشاره خود ایرانیان - همچون بکیر بن ماهان و چند تن دیگر - به اهمیت خراسان پی برده (نک: همان، ۱۹۷-۱۹۸) و دانسته بودند که خراسان، هم به سبب دور بودن از چشم امویان و هم بروز آشوبهای فراوان میان قبایل عرب رقیب در آن منطقه و هم اساساً ناخشنودی ایرانیان که عربها آنان را «علوج» (جمع علج = غیر عرب کافر) یا گربه‌پرست (همان، ۲۸۷) می‌نامیدند و پیوسته به عرب بودن خویش می‌بالیدند، جای بسیار مناسبی برای رشد دعوت است و بعدها درستی این نظر تأیید شد. شاید ایشان با سپردن همه امور دعوت به ایرانیان، می‌خواستند چنین وانمود کنند که به تساوی حقوق میان مسلمانان معتقدند و رهبران ایرانی دعوت هم به خوبی دانسته بودند که

با اوست؛ در نامه‌ای دیگر، به مضریان ناسزا گفته و از دوستی با یمانها دم زده بود. بدین تدبیر هر دو گروه به دوستی او امیدوار شدند. هم به نصرین سیار نامه می‌نوشت و هم به کرمانی، و آن دو را به دوستی با خود می‌فریفت و در عین حال به نقاط گوناگون خراسان مانند سا و ابیورد و مرو رود و دیگر دیهه‌های مرو داعی می‌فرستاد و همگان را به پیوستن به جنبش فرا می‌خواند (طبری، ۳۶۹/۷). از آن سوی، واقعه‌ای موجب اتحاد نصر با شییان شد، زیرا دوباره کسانی از سوی نصر بن سیار نزد ابومسلم آمدند و از او دربارهٔ نسبش پرسیدند؛ ابومسلم باز از دادن پاسخ صریح طفره رفت و چون گفتند این دو - یعنی نصر و شییان - تو را می‌کشند، ابومسلم عجولانه پاسخ داد که به خواست خدا من آنان را می‌کشم. آن کسان به شتاب نزد نصر بازگشتند و ماجرا بگفتند و سپس شییان را نیز خبر دادند و این امر موجب اتحاد آن دو شد (همو، ۳۶۴/۷). تلاش نصر بن سیار برای صلح با دشمنان دیرین خود علت دیگری نیز داشت؛ وی که از نیرومندتر شدن ابومسلم هم در شگفت بود و هم سخت بیمناک، کوشید تا از راه تماس با مروان خلیفه اموی و ابن هبیره عامل عراق و درخواست کمک، تا حدی سیطره خود را حفظ کند. به خصوص در نامه‌ای که برای مروان نوشت، طی ایبائی کوشید تا نشان دهد که جنبش سیاه جامگان - و در رأس آن ابومسلم - مانند دیگر دسته‌بندیهای رایج میان اعراب نیست و هدف آن از میان برداشتن عرب است؛ اما مروان و هم ابن هبیره - که خود با ناآرامیهای دیگری در عراق و کانون خلافت در شام رو به رو بودند - به نصر فهماندند که باید خود از عهدهٔ مقابله با آشوبها در خراسان برآید (همو، ۳۶۹/۷-۳۷۰؛ اخبارالدولة، ۳۱۱-۳۱۴؛ ابن اثیر، ۳۶۸/۵).

به هر حال، جاسوسان ابومسلم خبر صلح میان نصر و شییان را به او رساندند. سلیمان بن کثیر متوجه خطای ابومسلم شد و برای بر هم زدن این اتحاد به علی پسر کرمانی متوسل شدند، اما این وساطت مؤثر نیفتاد و شییان در جلسه‌ای که پسر کرمانی نیز حضور داشت، پیمان صلح یک ساله‌ای با نصر منعقد کرد (طبری، ۳۶۴/۷-۳۶۵). این کار بر ابومسلم بسیار گران آمد و همراه با سلیمان بن کثیر، کوشید علی پسر کرمانی را به خونخواهی پدر از نصر، برانگیزد، علی بدین مناسبت از شییان بر ضد نصر یاری خواست و چون شییان نقض پیمان را نپذیرفت، از ابومسلم یاری خواست. ابومسلم بلافاصله پذیرفت و به قریهٔ ماخوان، در نزدیکی اردوگاه علی آمد و برای تحریک حس مهری جویی وی، او را امیر خواند. علی نیز او را گرامی داشت و ابومسلم پس از دو روزه لشکرگاه خود بازگشت (همو، ۳۶۵/۷-۳۶۶؛ ۵ محرم ۱۳۰).

خبر اتحاد ابومسلم با علی پسر کرمانی بر نصر گران آمد و کوشید تا وی را بر ضد ابومسلم با خود همدستان کند، اما چون توفیق نیافت، ناچار جمعی از فقیهان و زاهدان عرب را گرد آورد و آنان را به همداستانی بر ضد سیاه جامگان فراخواند (اخبارالدولة، ۲۸۹، ۲۹۰). در مقابل، ابومسلم پس از مشورت با رجال دعوت تصمیم گرفت تا در برابر همگان مواضع جنبش را دوباره اعلام کند. از این رو پس از نماز

شامگاهی در جمع هواداران گفت که نصرین سیاره ماتممت نامسلمانی بسته که حرام را حلال کرده‌ایم و به کتاب خدا و سنت پیامبر (ص) بی‌اعتناییم، اما پیشوایمان ما را به رعایت عدل، رفع ستم و تمسک به کتاب خدا و سنت پیامبر (ص) امر کرده است و اینک من نخستین کسم که بر کتاب خدا و سنت رسول خدا (ص) و عمل به حق و رفع ظلم و ستم از ضعیفان و گرفتن حق از ستمگران بیعت می‌کنم. آنگاه همگان بدین گونه بیعت کردند. چون خبر به نصر رسید، سخت پشیمان شد، زیرا کسانی که قرار بود به سبب نامسلمانی ابومسلم، مردم را بر او بشوراندند و بپراکنند، خود اینک به جنبش متمایل شده بودند (همان، ۲۹۱-۲۹۳).

در این زمان مردم جرجان نیز برای پیوستن به جنبش سیاه جامگان آماده شدند که البته حضور داعی بزرگی چون ابوعون (هم) در این کار تأثیری بسزا داشت (همان، ۲۹۳). اینک نصر با اوضاع بسیار پریشانی رو به رو بود و تلاشهای او برای جلب حمایت علی پسر کرمانی به هیچ نتیجه‌ای نرسید. پس ناگزیر برای ابومسلم پیغام فرستاد که به مضریان که خود از آنان بود، روی خوش نشان دهد. ابومسلم گفت تا دو گروه از مضریان و قحطانیان به روستای آلین فرستاده شوند و هواداران جنبش هر گروه را که می‌پسندند، برگزینند. «اینک اوضاع به کام ابومسلم بود: هر دو گروه تازیان وی را در خراسان چندان مؤثر و متنفذ یافته بودند که برای پیروزی بر رقیب، اتحاد با او را خواستار می‌شدند» (یوسفی، ۷۷). به هر حال، ابومسلم به هواداران دعوت توصیه کرد تا ربیع و قحطان را برگزینند، نه مضریان را که کشندگان یحیی بن زید هستند. سرانجام در مجلسی که از بزرگان داعیان تشکیل شده بود، کسانی بر ضد مضریان سخن گفتند و سپس علی پسر کرمانی و یاران او را که از قحطان و ربیع بودند، برگزیدند (طبری، ۳۷۷/۷-۳۷۸؛ اخبارالدولة، ۲۸۵-۲۸۸). آنگاه ابومسلم به ماخوان بازگشت (نیمهٔ صفر ۱۳۰).

در این میان شییان که گویا به تحریک علی پسر کرمانی و نیز بدین سبب که در نزاع میان ابومسلم و نصر سودی برای خود نمی‌دید و پایگاه چندان مناسبی هم در خراسان نداشت، رقیبان را وانهاد و پس از عقد معاهده‌ای مبنی بر ترک مخاصمه با ابومسلم، به سوی سرخس رفت (ربیع الثانی ۱۳۰) و ابومسلم سخت شاد شد (همان، ۳۰۹-۳۱۰). اینک راه برای تسخیر مرو - مرکز خراسان - تا حدی هموار شده بود. ماجرای ورود ابومسلم به مرو بسیار رازآمیز است، ولی از محتوای روایات می‌توان حدس زد که وی قصد نداشت نخست خود به شهر وارد شود. بنابراین کسانی را به مرو گسیل کرد تا مردم را به جنبش تشویق کنند. سپس برای آنکه مبدا در اثنای ورود او به شهر، میان علی پسر کرمانی و نصر اتحادی حاصل شود، ابتدا علی را به نفوذ در شهر برانگیخت. در این هنگام میان گروه اندک ابومسلم و یاران مضری نصرین سیار نزاع درگرفته بود. پسر کرمانی به بهانهٔ یاری رساندن به آنان به شهر وارد شد و سپس هنوز دسته‌های گوناگون در حال نزاع بودند که ابومسلم به آسودگی به مرو وارد شد (۹ جمادی الاول ۱۳۰). وی بلافاصله دستور داد تا از سپاهیان دوباره بیعت بستانند و گفته‌اند از

کسانی دهد که برای روی گرداندن از عباسیان، در طلب یک «هاشمی» دیگر بودند. عبدالله در نامه‌ای، متضرعانه از ابومسلم تقاضای بخشش کرد، ولی ابومسلم دستور قتل او را داد (دانیل، ۸۱-۸۰).

پس از این، همه کوشش ابومسلم مصروف سرکوب کسانی یا جنبشهایی شد که به نحوی ممکن بود برای خود در خراسان قدرتی کسب کنند. در این باب بروز عقاید غلوآمیز که ظاهراً محیط بسیار مناسبی یافته بود، سخت جالب توجه به نظر می‌رسد؛ اما ارزیابی اینکه ابومسلم تا چه اندازه در سرکوبی این جنبشها به مسائل اعتقادی توجه داشته، دشوار است. زیرا جنبشهای مذکور اگرچه رنگ مذهبی داشت و پس از مرگ ابومسلم نیز به اوج خود رسید، ولی مشکل بتوان میان اعتقادات مذهبی و واکنشهای سیاسی در این دوران مرزی قائل شد، چه هر دو عامل، بر یکدیگر تأثیر داشتند. در واقع ابومسلم بر آن بود تا برای به دست آوردن پیروزی کامل از هر کس و هر گروهی بهره جوید و ظاهراً از همین روست که برخی محققان حتی حضور عناصر مزدکی را که مدتها پنهان زیسته بودند، در اردوگاه او محتمل دانسته‌اند (کلیما، ۵۹-۶۰).

شگفت انگیزترین کاری که ابومسلم پیش از پیروزی کامل در خراسان، انجام داد، از میان برداشتن بهافرید و مقابله با کسانی بود که به او پیوسته بودند. درباره بهافرید مآخذ بسیار اندک است و چنانکه محققان به درستی گفته‌اند، نمی‌توان گفت که مذهب ادعایی او، شامل چه مبانی و اصولی بوده است (نک: صدیقی، ۱۱۲-۱۱۱). نیز به روشنی نمی‌توان گفت که بهافرید مذهب خود را در چه سالی آشکار کرد، اما گفته‌اند، وقتی ابومسلم به نیشابور آمد، موبدان و مغان درباره بهافرید و بدعتی که در دیانت زرتشتی نهاده بود، با او سخن گفتند (بیرونی، ۲۱۰-۲۱۱) و می‌دانیم که ابومسلم در ۱۳۱ق - محتملاً در ماه صفر همین سال که قحطیه ری را گشود (اخبارالدوله، ۳۳۴) - به نیشابور آمد (طبری، ۴۰۴/۷؛ اخبارالدوله، ۳۳۷-۳۳۸؛ درباره تاریخ ۱۲۹ق برای آغاز ادعاهای بهافرید، نک: صدیقی، ۱۲۳). به هر حال، چنانکه مآخذ نشان می‌دهند، مذهب بهافرید که ظاهراً حد میانه‌ای بین اسلام و زرتشتی‌گری بود، سخت مورد توجه مردم منطقه خواف - که فاصله آن با نیشابور چندان کم نیست - واقع شد و بسیاری گرد او فراز آمدند (نک: خوارزمی، ۳۸؛ ثعالبی، ۳۴). چون ابومسلم به نیشابور درآمد و شکایت موبدان را از بهافرید شنید، به یکی از سرداران خود، عبدالله بن شعبه از داعیان بزرگ خراسان (اخبارالدوله، ۲۲۳)، دستور داد تا فتنه را خاموش گرداند. او نیز بهافرید را در نواحی بادغیس دستگیر کرد. ابومسلم به قتل او فرمان داد و گفته‌اند که همچنین دست به تعقیب و کشتار پیروان او زد (بیرونی، ۲۱۱؛ ثعالبی، ۳۵؛ گردیزی، ۲۶۶-۲۶۷؛ شرف الزمان، گ ۷ الف - ب). بنابر یک گزارش بهافرید نخست مسلمان شد و جامه سیاه بر تن کرد، ولی ابومسلم نپذیرفت و او را کشت (ابن ندیم، ۴۰۷-۴۰۸، به نقل از صولی). مقابله ابومسلم با بهافرید که به سود موبدان و مغان تمام شد، نشان دهنده کنار آمدن او، حتی با گروهها

مردم مرو، هیچ کس نبود که به ابومسلم نپیوندد (طبری، ۳۷۸/۷-۳۷۹؛ اخبارالدوله، ۳۱۰، ۳۱۵ به بعد). نصر که هنوز در گوشه دیگری از شهر حضور داشت، چندان گیج شده بود که دست به هیچ کاری نمی‌توانست بزند و لاهز بن قریظ که از سوی ابومسلم مأمور مذاکره با نصرین سیار برای پیوستن به جنبش بود، عمداً آیه‌ای از قرآن خواند که نصر از مضمون آن دریافت که پس از تسلیم بی‌گمان قصد جان او خواهند کرد؛ بنابراین با عده‌ای مضرّی چنان به شتاب به سوی سرخس گریخت (۱۰ جمادی الاول ۱۳۰) که ابومسلم و علی پسر کرمانی به او نرسیدند. ابومسلم به سبب هشدار که لاهز به نصر داده بود، دستور داد تا او را گردن زدند (طبری، ۳۸۴/۷-۳۸۵؛ اخبارالدوله، ۳۱۸). سپس ابومسلم در دارالاماره مرو جای گرفت. اولین پیروزی به دست آمده بود، ولی تا استواری کامل قدرت راه درازی در پیش بود. ابومسلم نامه‌ای به ابراهیم نوشت و خبر تسخیر مرو و فرار نصرین سیار را به او داد (همانجا). اما نصرین سیار که در نیشابور موضع گرفته بود، قصد داشت با جمع‌آوری لشکر دوباره به خراسان بازگردد (همان، ۳۱۹).

در این زمان، ابومسلم اعلام کرد که باید به امر ابراهیم با لشکری به فرماندهی قحطیه بن شیب طائی به سوی عراق بتازند (همان، ۳۲۱). سپس به شیبان که در سرخس مقام داشت و گروهی از قبیله بکر بن وائل به او پیوسته بودند، پیغام داد که با وی بیعت کند. شیبان نپذیرفت و ابومسلم بسام بن ابراهیم را با لشکری به جنگ او فرستاد. شیبان نخست پیمان میان خود و ابومسلم را به لشکر ابومسلم یادآور شد، ولی آنان اعتنا نکردند و در یک حمله غافلگیرانه، شیبان و بسیاری از یارانش را کشتند و سر او را نزد ابومسلم فرستادند (۱۵ شعبان ۱۳۰؛ طبری، ۳۸۵/۷-۳۸۶؛ اخبارالدوله، ۳۲۱-۳۲۲). قحطیه نیز شهرهای طوس، نیشابور، جرجان، قوس و دیگر شهرها را متصرف شد و در عین حال با ابومسلم مکاتبه داشت و اخبار پیروزیها را به او می‌رسانید (همان، ۳۲۳-۳۳۴).

اکنون هنگام آن بود که ابومسلم به رفع دشواریها و دفع رقیبان اصلی خود در خراسان بپردازد. نخستین مشکل وجود علی و عثمان پسران جدیع کرمانی بود که می‌توانستند برای وی در دسر ایجاد کنند، بنابراین نخست دو برادر را از یکدیگر جدا ساخت. عثمان در توطئه‌ای که ابومسلم و ابوداود نقیب درچیدند، کشته شد. سپس ابومسلم همراه علی به نیشابور رفت و نخست بدین بهانه که می‌خواهد یاران وی را هدایا و مناصب ببخشد، نام آنان را خواست و سپس همگی را با خود او به قتل رساند (شوال ۱۳۱ یا ۲۸ محرم ۱۳۲؛ طبری، ۳۸۶/۷-۳۸۸).

ابومسلم با دشواری دیگری، یعنی وجود عبدالله بن معاویه هم مواجه بود. عبدالله که نخست در کوفه قیام کرده و سپس به اصفهان گریخته و چندی بر آنجا چیره شده بود، پس از شکست از لشکر ابن ضباره چون شنیده بود ابومسلم خراسان را زیر نگین دارد و برای «الرضا من آل محمد» تبلیغ می‌کند، به وی پناهنده شد. ابومسلم دستور داد تا بی درنگ عبدالله را دستگیر کنند، چه هیچ بعید نبود که وجود او بهانه به دست

و سازمانهای مخالف اسلام برای حصول پیروزی شمرده شده است (کلیما، ۵۹).

جدا از این موضوع، باید حادثه‌ای دیگر مقارن ظهور بهافرید را در نظر بگیریم. لشکر کشی ابن ضباره در حوالی جبال و اصفهان و کرمان که از سوی ابن هبیره به سرکوب عبدالله بن معاویه و سیاه جامگان دستور یافته بود، هم خطری جدی برای ابومسلم در خراسان بود، هم برای لشکری که قحطبه آن را به سوی عراق پیش می‌راند؛ به گونه‌ای که ابوسلمه در نامه‌ای به ابومسلم تأکید کرد که هر چه زودتر لشکری به یاری قحطبه فرستد (اخبار الدولة، ۳۳۷). ابومسلم خود از بیم ابن ضباره به نیشابور آمد و در خندق موضع گرفت (طبری، همانجا). بنابراین می‌بایست در برابر هر امری که ممکن بود موجب انحراف اذهان گردد، مقابله کند. خاصه که اینک به نیروهای تازه نفس هم نیاز داشت و احتمالاً موبدان نیز پس از این ماجرا با ابومسلم همکاری کردند (برای تفصیل، نک: ه. د. بهافرید). در این میان نصر بن سیار که از برابر لشکر خراسان، به امید رسیدن نیروهای کمکی، می‌گریخت، به همدان پناه برد، اما در ۱۲ ربیع الاول ۱۳۱ در میان راه بیمار شد و در ۸۵ سالگی درگذشت (اخبار الدولة، ۳۳۴).

از آن سوی، ابن ضباره برخلاف انتظار راه کارزار با قحطبه را در پیش گرفت و قحطبه که ۵ ماهی را در انتظار رسیدن قوای کمکی ابومسلم درنگ کرده بود، در رجب ۱۳۱ برای پیکار با ابن ضباره به راه افتاد. پس از چندین روز جنگ سرانجام در ۲۳ رجب ۱۳۱ در نزدیکی روستای جابلق، کار ابن ضباره و لشکریان او یکسره شد. قحطبه پس از درنگ کوتاهی در اصفهان با مردان تازه نفسی که ابومسلم گسیل کرده بود، نهاوند را فتح کرد (۵ ذیقعده ۱۳۱). با سقوط نهاوند، کار مناطق مرکزی ایران به سود هواداران جنبش یکسره شد و قحطبه و سپس فرزندان حسن، سرانجام در عراق پس از تاخت و تازهای فراوان، کوفه را متصرف شدند و در واپسین مرحله، سرداران خراسانی مورد اعتماد ابومسلم توانستند به رغم دشواریها، ابوالعباس سفاح را به خلافت بنشانند (برای تفصیل، نک: ه. د. ابوسلمه خلال و ابوالعباس سفاح).

۲. از آغاز خلافت عباسیان تا به قتل رسیدن او: بدین سان چون خلافت به آل عباس رسید، ابومسلم در خراسان مقام داشت و بر ایالات شرقی و مرکزی ایران فرمان می‌راند و نفوذ خود را به سرعت تا اقصی نقاط ماوراءالنهر می‌گسترانید. سفاح خلیفه هم که ظهور دولت نوین عباسی و دوام آن را در آن وقت در گرو تدبیر و قدرت هراس انگیز این سردار بی‌رقب می‌دید، لااقل در اوایل خلافتش آن دلیری نداشت که بی‌رأی او دست به کاری خطر زنده، خاصه که ابراهیم امام چندان به او اعتماد داشت که وی را مردی از «اهل بیت» خود خوانده بود (طبری، ۳۵۵/۷؛ مقریزی، النزاع، ۹۵) و سفاح و برادرش ابوجعفر او را به چشم عموی خود می‌نگریستند (الامامة، ۱۲۱/۲) و نیز سفاح را یکی از یاران معتمد ابومسلم به نام ابوالجهم بن عطیه پس از مرگ ابراهیم از نهانگاه در آورده و با او بیعت کرده بود (بلاذری، ۱۴۰/۳؛ العیون، ۲۰۹).

راستی آنکه بررسی دقیق این دوره از زندگی ابومسلم و حوادثی که به قتل او انجامید، به رغم انبوه منابع، به سبب ناسازگاری روایات که به نظر می‌رسد بعدها به انگیزه‌های قومی یا به جانبداری از عباسیان بر ساخته‌اند، تا نقش ابومسلم را در دگرگونی عظیمی که خود موجد آن بود، ناچیز جلوه دهند، خالی از دشواریها نیست. بازتاب این تناقضات را به ویژه در برخی از آثار متأخر که هریک به سویی گراییده‌اند، آشکارا می‌توان دید؛ اما انکار نمی‌توان کرد که این مایه چیرگی ابومسلم، کسانی را که از او بی‌می‌در دل داشتند، بر ضدش برمی‌انگیخت. چنانکه وقتی میان سفاح و ابوجعفر منصور و یارانشان درباره گرایش ابوسلمه خلال به علویان بحث شد، کسی از آن میان کار ابوسلمه را به تحریک ابومسلم دانست. سفاح که به شدت بیمناک شده بود و می‌ترسید که اگر خود به تدبیر ابوسلمه برخیزد، ابومسلم را خشمناک کند (بلاذری، ۱۵۴/۳-۱۵۵؛ طبری، ۴۴۸/۷)، برادر خود ابوجعفر را به بیعت ستاندن برای خلیفه و ولایت عهدی ابوجعفر و جویا شدن نظر ابومسلم درباره ابوسلمه به خراسان فرستاد (همانجا). به روایات دیگر، سفاح در این باب به ابومسلم نامه نوشت و او تدبیر کار را به خود خلیفه وا گذاشت (بلاذری، ۱۵۶/۳؛ قس: مسعودی، ۲۷۰/۳-۲۷۱). اما راینان سفاح که احتمال می‌دادند این حيله‌ای از سوی ابومسلم باشد، خلیفه را واداشتند که از او بخواهد خود کس به سرکوب ابوسلمه فرستد (الامامة، ۱۲۰/۲-۱۲۱؛ قس: دینوری، ۳۷۰).

به هر حال ابوجعفر با گروهی از نزدیکانش، شاید بیمناک از عاقبت کار رهسپار خراسان شد. چون در ری خبر یافت که ابومسلم به عامل آنجا نوشته که ابوجعفر را بی‌درنگ به سوی او روانه کند، بر وحشتش بیفزود، اما وقتی در نیشابور دانست که ابومسلم برای ممانعت از حمله خوارج که در منطقه پراکنده بودند، عامل آنجا را نیز چنین فرمانی فرستاده است، آرام گرفت و چون به مرو رسید (۱۳۲ق)، ابومسلم به استقبال او بیرون آمد (طبری، ۴۴۸/۷-۴۴۹). درباره رفتار ابومسلم با ابوجعفر در مورد روایت متناقض در دست است. روایت ابن القتات از خود ابوجعفر حاکی از آن است که ابومسلم برادر خلیفه را بسیار محترم داشت (بلاذری، ۱۵۴/۳-۱۵۵) و به گفته حاجب ابوجعفر، فرمانروای خراسان بی‌اجازه بر او وارد نمی‌شد (طبری، ۴۴۹/۷)؛ در حالی که بر پایه روایات دیگر، ابوجعفر مدتی به درگاه ابومسلم ماند تا نوبت حضور یافت و سپس نیز با او - چنانکه سزاوار برادر خلیفه باشد - رفتار نشد (بلاذری، ۱۵۱/۳-۱۵۳؛ طبری، ۴۴۸/۷). روایتی متأخر حاکی از آن است که ابومسلم از انتصاب ابوجعفر به ولایت عهدی بی‌آنکه با وی مشورتی شده باشد، خشمناک بود (حموی، ۱۷۲). در همین روزها بود که سلیمان بن کثیر، از نخستین داعیان برجسته عباسی - که از ابومسلم دل خوش نبود و طعنه‌ها بر او می‌زد، ظاهراً به پشت گرمی حضور ابوجعفر، وی را گفت که چون خلافت بر عباسیان راست شده، اگر فرمان دهد، ابومسلم را فرو می‌کوبد (بلاذری، ۱۶۸/۳). اما روایت الامامة و السیاسة (۱۲۵/۲) حاکی از آن است که سلیمان با

گذرانید (طبری، ۴۵۹/۷؛ نرشخی، ۸۶-۸۹؛ گردیزی، ۲۶۸-۲۶۹). در همان سال چینیان که در پی تسلط بر ماوراءالنهر بودند، به دعوت اخشید فرغانه که با حاکم چاچ دشمن بود، بدانجا آمدند و فرمانروای چاچ را مطیع کردند، اما زیاده‌ن صالح باز به فرمان ابومسلم به جنگ رفت و در کنار رود طراز چینیان را شکست داد و بسیاری از آنان را کشت (ابن اثیر، ۴۴۹/۵). نیز ابوداود: خالد بن ابراهیم از سرداران ابومسلم در همان سال وارد ختل شد و حبیش بن الشبل (حنش بن السبل؟) و دهقانان آن دیار را محاصره کرد و شهر را به تصرف آورد (طبری، ۴۶۰/۷؛ ابن اثیر، ۴۴۸/۵، ۴۴۹). و همو در ۱۳۴ق نیز کش را گرفت و برخی از دهقانان آنجا را کشت. از سوی دیگر ابومسلم نیز که وارد ماوراءالنهر شده بود، پس از تصرف سفد و بخارا، زیاده‌ن صالح را به امارت آن دو شهر و ابوداود را به حکومت بلخ گمارد و خود به مرو بازگشت (طبری، ۴۶۴/۷؛ ابن اثیر، ۴۵۳/۵)، اما اندکی بعد مجبور شد باز به ماوراءالنهر لشکر کشد، زیرا این بار عامل او زیاده‌ن صالح که به روایت بلاذری (۱۶۸/۳، ۱۶۹) ستکارهای ابومسلم را بر نمی‌تافت، سر به شورش برداشت و چون لشکرش به ابومسلم پیوست، خود به بارگت - از روستاهای اشروسته - گریخت و دهقان آنجا وی را کشت و سرش را نزد ابومسلم فرستاد (طبری، ۴۶۶/۷). این شورش بنا به روایتی به تحریک خلیفه روی داد (مقدسی، مطهر، ۷۵/۶؛ ذهبی، سیر، ۶۰/۶) و گفته‌اند که او مردی به نام سباع بن ابی نعمان ازدی را با فرمان امارت زیاد بر خراسان بدانجا فرستاد و گفت اگر خود فرصتی یابد، ابومسلم را بکشد. ابومسلم که شاید توسط جاسوسان خود از آن توطئه آگاه شده، ولی هنوز به درستی خبریقین نداشت، وی را گرفت و به دست عامل خود در آمل - در کنار جیحون - سپرد و خود به دفع زیاد رفت. چون در آنجا دانست که شورش زیاد به افساد و فتنه‌انگیزی سباع بوده، فرمان قتل او را صادر کرد (طبری، همانجا) و چنان گستاخی و دلیری نشان داد که سر زیاد را نیز نزد خلیفه فرستاد (مقدسی، مطهر، همانجا). از آن پس حيله‌ای درچید تا یاران ابوداود خالد بن ابراهیم به قتل عیسی بن ماهان داعی برجسته عباسی دست یازند، ولی چون خلیفه خواهان مجازات ابوداود شد، ابومسلم نپذیرفت و به کار خود پرداخت (طبری، ۴۶۷/۷؛ بلاذری، ۱۶۹/۳).

بدین ترتیب ابومسلم تا این زمان چند تن از برجسته‌ترین داعیان و کارگزاران عباسی را به قتل رسانید و بی‌منازع خراسان و ماوراءالنهر را زیر نگین گرفت، اما این حال چندان به درازا نکشید و ابومسلم به عراق آمد و دیگر به خراسان بازنگشت.

به گفته طبری (۴۶۸/۷-۴۷۰) ابومسلم از سفاح اجازه حج گرفت، اما مدتی بر سر شمار لشکریانی که ابومسلم می‌خواست با خود همراه کند، بیغامها گزاردند، تاخلیفه به ۹۰۰۰ تن رضا داد. با اینهمه ابومسلم که می‌دانست در این سالها چه دشمنانی بر ضد خود برانگیخته، با ۸۰۰۰ تن رهسپار شد و بسیاری را از خراسان تا ری بیراکند و اموال بسیار که با خود برداشته، یا از مالیات جبال گرد آورده بود، در ری نهاد و با ۹۰۰۰

مردی علوی - عبیدالله بن حسین از نواده‌های امام علی (ع) - که با ابوجعفر به خراسان آمده بود، در باب باز گرداندن خلافت به علویان سخن گفت و آن مرد که می‌پنداشت این دسیسه‌ای از سوی ابومسلم است، او را بی‌اگاهانید و ابومسلم نیز بی‌درنگ در حضور ابوجعفر فرمان به قتل سلیمان داد (نیز نک: ابن اثیر، ۴۳۶/۵-۴۳۷؛ حموی، ۱۷۰-۱۷۱). درست است که ابومسلم از مدتی پیش طعنه‌ها و مخالفت‌های سلیمان را می‌شنیده و خاصه به سبب کشتن پسر او محمد بن سلیمان که طرفدار خدّاش بود و با تفویض رهبری دعوت به ابومسلم مخالفت می‌ورزید (بلاذری، همانجا)، از جانب سلیمان خود را در خطر می‌دید، اما به نظر می‌رسد که قتل او در حضور ابوجعفر، بیشتر برای نشان دادن قدرت خود به ابوجعفر بوده، تا انتقام از سلیمان که بی‌گفت و گو می‌توانست بعدها به او بپردازد. چنانکه این واقعه و نیز فرستادن کسی از مرو به کوفه برای کشتن ابوسلمه، به روایتی که قتل او را پس از ملاقات ابوجعفر با ابومسلم در خراسان می‌داند (طبری، ۴۴۹/۷)، ابوجعفر را سخت به وحشت افکند و چون به کوفه بازگشت، خلیفه را در برابر ابومسلم ناتوان خواند و به قتلش اشارت کرد. گرچه سفاح او را از سخن گفتن در آن باب بازداشت (همو، ۴۵۰/۷)، ولی چنین می‌نماید که این واقعه او را اندیشناک کرد. زیرا آن روایتها که درباره برانگیختن شورش در خراسان و تدبیر قتل ابومسلم توسط سفاح گفته‌اند (نک: دنباله مقاله)، همه پس از بازگشت ابوجعفر از خراسان بوده است. اما خلیفه در آن وقت به درستی دریافته بود که تا ابومسلم در خراسان به سر می‌برد، باید جسارت‌های او را بر خود هموار سازد. چنانکه وقتی محمد بن اشعث عامل ابومسلم در ولایت فارس، عیسی بن علی عموی سفاح و عامل او را بر آن ولایت اجازه ورود نداد، خلیفه جز سکوت چاره‌ای نیافت (همو، ۴۵۸/۷). در داستان خروج ابن هبیره بر سفاح نیز ابومسلم از خراسان، رأی خود را بر او تحمیل کرد. چه، وقتی ابوجعفر به مقابله ابن هبیره رفت و کار را به صلح پایان داد، ابومسلم توسط ابوالجهم بن عطیه که در دستگاه خلیفه می‌زیست و اخبار را به خراسان می‌فرستاد، از آن آگاه شد و خلیفه را از امضای عهد صلح بازداشت و خواهان قتل ابن هبیره شد. خلیفه نیز ابوجعفر را بدان کار فرمان داد تا برخلاف عهد خود، ابن هبیره را به قتل رساند (همو، ۴۵۴/۷؛ الامامه، ۱۲۹/۲-۱۳۰). این واقعه ابوجعفر را که می‌دید در چشم برادرش سفاح از ابومسلم فروتر است و مرد خراسانی درواقع بر شرق و غرب قلمرو خلافت فرمان می‌راند، می‌بایست سخت خشمناک کرده باشد و این بی‌شک در کینه‌جوییهای آینده او از ابومسلم بی‌تأثیر نبود.

به هر حال در این ایام خراسان از تأثیر شورشهایی که در عراق پدید آمد، برکنار نماند و شریک بن شیخ متهری امیر عرب بخارا در ۱۳۳ق به مخالفت با بیداد حاکمان نو رسیده و طرفداری از علویان قیام کرد و گروهی انبوه به او پیوستند. زیاده‌ن صالح خزاعی بی‌درنگ به فرمان ابومسلم به مقابله رفت و به همراهی قتیبه بن طغشاده، بخارا خدات، او را در هم شکست و سپس بخارا را آتش زد و بسیاری را از دم تیغ

تن روی به عراق آورد. اما از روایت جهشیاری چنین برمی آید که خلیفه در صدد آزمایش وفاداری ابومسلم برآمده و هم او را به حيله به عراق کشانیده است. به گفته او (ص ۶۳) سفاح از ابوالجهم بن عطیه خواست به ابومسلم نامه نويسد و او را به تحصیل اجازه برای سفر به عراق و اظهار وفاداری به خلیفه برانگیزد. ابومسلم چنین کرد، اما سفاح نپذیرفت. با اینهمه، باز ابوالجهم را به ارسال نامه ای دیگر واداشت و دیگر بار نیز اجازه سفر به ابومسلم نداد، ولی نوبت سوم پذیرفت و ابومسلم به عراق آمد. با اینهمه، شاید ابومسلم توسط ابوالجهم از آن نیرنگ آگاه شده باشد و اینکه ابومسلم چون به انبار رسید، اشتیاق خود را به مرگ سفاح و چیرگی به کارها و در نوردیدن همه قلمرو خلافت پنهان نداشت (بلاذری، ۱۸۴/۳)، می تواند مؤید آن باشد. خاصه که چون ابومسلم به عراق رسید، ابوجعفر به جد کوشید تا سفاح را به قتل او وادارد و گفته اند که خلیفه گرچه از شورش یاران ابومسلم در اندیشه بود - و شاید به همین سبب یک بار کوشید میان او و لشکر خراسان بر سر مقرری دیوانی اختلاف بیفکند (جهشیاری، همانجا) - با ابوجعفر همدستان شد، اما چون ابومسلم را دید، ابوجعفر از آن کار بازداشت (طبری، ۴۶۹/۷).

ابومسلم که قصد حج کرده بود، چشم می داشت که سفاح او را امیر الحاج کند تا از این طریق بر نفوذ معنوی او نیز افزوده شود. اما خلیفه بدان عذر که ابوجعفر نیز به حج می رود و امارت حج یافته و گویا پیش از این در این باب با ابوجعفر اتفاق کرده بود، نپذیرفت و ابومسلم نیز بی درنگ ناخشنودی خود را با طعنه ای که به ابوجعفر زد، نشان داد (بلاذری، همانجا؛ ابن اثیر، ۴۶۸/۵) و سرانجام با او عازم مکه شد. چون حج گزاردند و بازگشتند، ابومسلم جلوتر بود و در راه خبر مرگ سفاح (ذیحجه ۱۳۶ق) بدو رسید. پس نامه به ابوجعفر فرستاد و تسلیت مرگ خلیفه گفت، ولی خود او را به خلافت تهنیت نگفت و همچنان پیش تر می رفت (طبری، ۴۸۰/۷؛ ابن اثیر، همانجا؛ قس: طبری، ۴۷۰/۷-۴۷۲؛ دینوری، ۳۷۸). یکی از خرده هایی که بعدها منصور بر ابومسلم گرفت، همین بی اعتنائی او بود. گذشته از آن، بلاذری اگر چه بر آن است که ابومسلم از ولایت عهدی ابوجعفر خبر نداشت (حال آنکه پیش از آن ابوجعفر برای بیعت ستاندن به خراسان رفته بود)، نقل کرده که منصور از این رفتار خشمناک شد و در پاسخ به ابومسلم خود را خلیفه خواند و به عطیه بن عبدالرحمان تغلبی که نامه را به سوی او می برد، گفت چون ابومسلم مشغول خواندن شود او را به قتل رساند، اما یارانش او را از آن رأی باز داشتند (۱۸۵/۳-۱۸۶). چون نامه ابوجعفر به ابومسلم رسید، او را به خلافت تهنیت گفت (طبری، ۴۸۰/۷)، به روایت دیگر ابومسلم جلوتر به انبار رفت و کوشید تا عیسی بن موسی را به خلافت بشناسد (بلاذری، ۱۸۵/۳) و چون عیسی نپذیرفت، نامه به ابوجعفر نوشت و او را خلیفه خواند.

اما ابوجعفر منصور در آغاز خلافت با قیامی رو به روشد که اگر ابومسلم آن را در هم نمی کوید، خلافتش را سخت در معرض تهدید قرار

می داد. چه، عبدالله بن علی - عموی ابوجعفر - که به استناد قول ابوالعباس سفاح و شهادت چند تن از امرا خود را جانشین او می شمرد - از بیعت با ابوجعفر سرباز زد و برخی از فرماندهان خراسانی با او همدستان شدند. از آن سوی ابومسلم که به اطاعت از ابوجعفر گردن نهاده بود، به مقابله آمد و چون از توانایی نظامی عبدالله خبر داشت، از آغاز دست به نیرنگ زد. با اینهمه، جنگ چند ماه به درازا کشید و سرانجام ابومسلم چیره شد و عبدالله به بصره گریخت (طبری، ۴۷۴/۷-۴۷۸). در همین جنگ بود که حسن بن قحطبه به ابویوب موریانی (هم) کاتب و مشاور نزدیک ابوجعفر خبر داد که ابومسلم و ابونصر مالک بن هیشم نامه های خلیفه را به سخره می گیرند و ابویوب اظهار کرد که آنان خود بیش از اینها نسبت به ابومسلم بدگمانند (همو، ۴۸۱/۷). شاید فرستادن ابوالخصیب مرزوق [به روایتی دیگر: یقطین] برای ارزیابی یا گردآوری غنائمی که ابومسلم در جنگ با عبدالله بن علی به دست آورده بود، به سبب همین بدگمانیها بوده تا از توانایی ابومسلم در بسیج لشکر بکااهد، اما ابومسلم از این کار خشمناک شد و خواست فرستاده خلیفه را بکشد و ابوجعفر را نیز ناسزا گفت. خلیفه از این واکنش هراسان شد و دانست اگر ابومسلم به خراسان رود، دستش از او کوتاه خواهد شد. پس فرمان حکومت شام و مصر را بدو فرستاد و گفت نزد خلیفه آید و خود از انبار به مداین رفت (ابن قتیبه، عیون، ۲۶/۱؛ طبری، ۴۸۲/۷-۴۸۳).

ابومسلم در کنار زاب فرود آمد و در نامه ای که به ابوجعفر نوشت، از چیرگی خود بر دشمنان خلیفه یاد کرد و گفت از نزدیکی به او دوری می گیرند، اما مادام که خلیفه دشمنی آشکار نکرده، در وفا به عهد خود با او پابرجاست. روایت دیگر حاکی از آن است که ابومسلم در این نامه سخت به نكوهش از ابراهیم امام پرداخت و او را تحریف کننده قرآن و برانگیزاننده وی به قتل خلق خواند، عباسیان را به نادانی منسوب کرد و سپس از پروردگار برای خود بخشایش خواست، اما ابوجعفر پس از شور با یارانش نامه و بیغامی مبنی بر بزرگداشت ابومسلم و دعوت او به نزد خود توسط ابوحمید مرورودی بدو فرستاد و ضمناً تهدید کرد که اگر نیاید، به تن خویش به پیکار او خواهد آمد (همو، ۴۸۳/۷، ۴۸۴). ابومسلم نخست از قبول دعوت ابوجعفر منصور خودداری کرد، اما چون ابوحمید از زبان خلیفه به تهدید او پرداخت، سست شد (همو، ۴۸۴/۷-۴۸۵).

از آن سوی منصور به فتنه انگیزی میان یاران ابومسلم پرداخت و ابوداود نایب او را در خراسان وعده امارت آن ولایت داد. ابوداود نیز نامه به ابومسلم نوشت و تلویحاً یادآور شد که اگر از دستور خلیفه سرباز زند، او را به خراسان راه نخواهد داد. این واقعه ابومسلم را اندیشناک کرد و فرمانده نگهبانان خود، ابواسحاق خالد بن عثمان را سوی منصور فرستاد تا از نیت او آگاه شود. منصور این یکی را نیز بفریفت و وعده امارت خراسان داد تا بر ضد ابومسلم کار کند. چون ابواسحاق نزد ابومسلم بازگشت، او را از اعتماد و وفای عباسیان و شخص خلیفه نسبت به او مطمئن ساخت و ابومسلم نیز عزم رفتن به نزد



(۵۸-۵۹).

از ابومسلم دو دختر به نامهای فاطمه و اسماء برجای ماند که یکی از نوادگان این اسماء، به نام ابومسلم محمد بن عبدالمطلب، در سلسله اسناد منبع خطیب بغدادی (۲۰۷/۱۰) در ذکر برخی از اخبار ابومسلم بود. دختر دیگر او فاطمه، مقتدای گروهی شد به نام فاطمیه که پس از قتل ابومسلم به پیشوایی او اعتقاد یافتند (نک: دنباله مقاله) و حتی آورده‌اند که بابک خرم دین، نواده این فاطمه بوده است (دینوری، ۴۰۲). دو تن از نوادگان برادر ابومسلم به نامهای محمد و علی پسران حمزه بن عماره از کسانی هستند که ابونعیم در اخبار اصبهان از آنان یاد و روایاتی نقل کرده است (۲۶۹، ۱۱/۲). این علی بن حمزه خود کتابی به نام کتاب اصبهان داشته که در آن به ابومسلم تفاخر کرده است (مجله التواریخ، ۳۲۸).

با آنکه از ابومسلم همواره به عنوان مزدی نظامی یاد شده، اما مطابق روایاتی، از علم و ادب هم بی‌بهره نبوده است. چنانکه گفته‌اند به تحصیل علم کوشا بود (ذهبی، همان، ۵۳/۶) و در کودکی با فرزندان آل معقل به تحصیل اشتغال داشت. او از کسانی چون عکرمه، ابوالزبیر محمد بن مسلم مکی، ثابت بُنّانی، محمد بن علی بن عبدالله بن عباس و عبدالرحمان بن حرمه حدیث شنید، و روایاتی چون عبدالله بن مبارک و ابراهیم بن میمون صائغ و ابن شبرمه فقیه از او روایت کرده‌اند (ابن اثیر، ۴۷۹/۵؛ ذهبی، همان، ۵۰/۶). این ابراهیم بن میمون بعدها به هنگام دعوت، چون به مخالفت برخاست و به روایتی قتل ابومسلم را روا دانست، ابومسلم کس فرستاد تا او را کشتند (ابن سعد، ۳۷/۷). با آنکه از یک اشاره طبری (۴۸۲/۷) برمی‌آید که ابومسلم برخی حروف عربی را نمی‌توانسته به درستی ادا کند، اما گفته‌اند در فارسی و عربی فصیح و زبان آور بود و بسیار شعر روایت می‌کرد (ابن خلکان، ۱۴۸/۳؛ نویری، ۲۵۳/۷-۲۵۵). صاحب مجله التواریخ (ص ۳۲۷) به روایت از مدائنی آورده است که او به فارسی و عربی شعر می‌گفت. درباره اشعار عربی او در منابع دیگر نیز اشاراتی هست و برخی از آنها را نیز نقل کرده‌اند (ابن خلکان، ۱۵۲/۳؛ خطیب، ۲۰۸/۱۰؛ ابن عمرانی، ۶۷). اما تاکنون شعری به فارسی از او دیده نشده و اگر این روایت درست باشد، در پژوهشهای مربوط به تاریخ شعر و ادب فارسی پس از اسلام بستی مهم خواهد بود. به نظر می‌رسد که ابومسلم با فرهنگ و ادب فارسی میانه آشنا بوده و این از آنچه درباره شاهان و وزیران ساسانی برای منصور نوشت، آشکار است (طبری، ۴۸۳/۷). در زبان عرب نیز سخنانی از او نقل شده که چون امثال به کار می‌رفته‌اند (مثلاً: نک: زمخشری، ۴۳۴/۳، ۴۷۹/۱). گذشته از این، برخی آثار عمرانی نیز به ابومسلم نسبت داده شده است: گفته‌اند که چون به خج رفت، چاههای راه مکه را مرمت کرد (ابن اثیر، ۴۶۸/۵). مسجد جامع نیشابور را نیز همو ساخت (گردیزی، ۲۶۶) و در مرو مسجد، بازار و دارالاماره‌ای بنیاد کرد (اصطخری، ۲۵۹) که این حوقل در اواسط سده ۴ق آن را دیده بوده است (۴۳۵/۲). همچنین ساختمان دیوار و برجهای گرداگرد

خلیفه کرد. گفته‌اند که نیزک، یکی از سرداران خراسانی، ابومسلم را پند داد که منصور را بکشد و هرکس را که خواهد، به خلافت بنشانند که مردم با او مخالفت نخواهند کرد (همو، ۴۸۵/۷-۴۸۶؛ قس: بلاذری، ۲۰۳/۳). ابومسلم پیش از رفتن، ابونصر مالک بن هبش را به جای خود گمارد و با او قراری گذارد تا چگونه نامه ابومسلم را از پیغامهای جعلی باز شناسد. چون نزدیک مداین رسید، یکی دیگر از سردارانش نیز او را از رفتن نزد منصور بیم داد، اما ابومسلم با گروهی آهنگ مداین کرد و خلق به فرمان منصور به استقبال او بیرون آمدند. منصور نیز ابومسلم را گرمی داشت و گفت تا گرد راه از خود دور کند و به استراحت بپردازد (طبری، ۴۸۷/۷-۴۸۹)؛ از آن پس درباره قتل ابومسلم با ابویوب موریانی رای زد و وی آن را صواب دانست (جهشیاری، ۷۶) و سپس با عثمان بن نهیک، رئیس نگهبانان خود، در آن باب سخن گفت و چون او مخالفتی نکرد، منصور گفت با چند تن از نگهبانان در کمین نشینند تا چون او دست بر هم زند بر سر ابومسلم ریزند (طبری، ۴۸۸/۷-۴۹۰). فردای آن روز (۵ روز مانده به پایان شعبان ۱۳۷) ابومسلم عزم دیدار منصور کرد.

اگرچه ظاهراً در خلوت منصور جز کشتندگان ابومسلم و شخص خلیفه کسی حضور نداشت، اما روایات مختلفی درباره واقعه قتل ابومسلم نقل شده است. مطابق روایتی وقتی منصور شمشیر ابومسلم را به حیلۀ گرفت و به سرزنش او پرداخت، ابومسلم گفت از این سخنان درگذرد که جز پروردگار از کسی هراس ندارد. منصور نیز خشنواک شد و یارانش را به قتل او فرا خواند (همو، ۴۹۰/۷). درحالی که به روایتی رایج‌تر، منصور آنچه از ابومسلم در دل داشت، باز گفت و ابومسلم همه را یک به یک به نرمی و بردباری پاسخ داد و از خدمات خود به عباسیان یاد کرد، اما خلیفه دست بر هم زد و نگهبانان تیغ بر او نهادند و درحالی که وی عذر گناهان می‌خواست و دست خلیفه را بوسه می‌داد، به قتلش رساندند (همو، ۴۸۹/۷-۴۹۲؛ مسعودی، ۲۹۱/۳ و سپس پیکرش را در دجله افکندند (بلاذری، ۲۰۷/۳؛ قس: دینوری، ۳۸۲-۳۸۳).

ابومسلم به هنگام مرگ، ۳۳ یا ۳۷ و به روایتی ۳۸ سال داشت (بلاذری، همانجا؛ زمخشری، ۱۴۹/۳؛ ذهبی، سیر، ۷۱/۶) و قتلش را در روزهای مختلف ماه شعبان گفته‌اند (طبری، ۴۹۱/۷؛ خطیب، ۲۱۰/۱۰-۲۱۱؛ ابن خلکان، ۱۵۴/۳).

چون ابومسلم کشته شد، یاران خلیفه از شورش لشکریان سردار مقتول در هراس شدند. اما کسانی چون ابونصر مالک بن هبش به اطاعت گردن نهادند و خلیفه مالی کلان میان فرماندهان و لشکریان خراسان بپراکند و خاصه ابواسحاق رئیس نگهبانان ابومسلم را که پس از قتل مخدومش، لشکر خراسان را از شورش بازداشت، از بخشش خود برخوردار کرد (طبری، ۴۹۲/۷-۴۹۳؛ ابن اثیر، ۴۷۶/۵). آورده‌اند که منصور پس از آن خطبه‌ای خواند و ابومسلم را به خیانت متهم کرد و گفت او به همان گناهی کشته شد که گروهی را بدان گناه کشت (مبرد،

سمرقند به او منسوب است (حمیری، ۳۲۳) و به گفته بارتولد (ص ۱۶۷-۱۶۸) عامه مردم سمرقند بر آن بودند که تأسیسات آب شهر را ابومسلم تعبیه کرده و هنوز هم یکی از نه‌های بزرگ آنجا را به نام او «کام ابومسلم» می‌نامند.

ابومسلم را از آن روی که خلق را به بیعت با خاندان پیامبر می‌خواند و خلافت به عباسیان داد، امین آل محمد، امیر آل محمد، صاحب الدعوة و صاحب الدولة العباسیة خوانده‌اند (طبری، ۴۵۰/۷؛ مسعودی، ۲۷۱/۳؛ ابن عبدربه، ۳۱۷/۱؛ خطیب، ۲۰۷/۱۰-۲۰۸) و مرزبانی کتابی را که درباره او نوشت، اخبار ابی مسلم صاحب الدعوة نامید (ابن ندیم، ۱۴۸). اما بر سکه‌هایی که به نام او - احتمالاً در مرو یا نیشابور - ضرب شده و در حفاریهای زاب صغیر به دست آمده، لقب «امیر آل محمد» دیده می‌شود (گست، ۵۵۵-۵۵۶؛ قس: منهاج سراج، ۱۰۷/۱، که معلوم نیست بر چه پایه‌ای لقب او را شهنشاه دانسته است).

ابومسلم را مردی خوش سیما و گندم‌گون و کوتاه قامت وصف کرده‌اند که آهسته سخن می‌گفت و اندک می‌خندید و در فتوحات بزرگ یا حوادث ناخوشایند، اظهار سرور یا دلتنگی نمی‌کرد (ابن خلکان، ۱۴۸/۳). با آنکه او را مردی دوراندیش، دلیر، بی‌طمع و جوانمرد خوانده‌اند (ابن اثیر، ۴۷۹/۵-۴۸۰؛ ابن خلکان، همانجا) و «چون بکشتندش هیچ از املاک و عقار... از وی باز نماند، مگر پنج کنیزک» (مجمعل التواریخ، ۳۲۸)، ولی ارقام شگفت‌آور از کسانی که در جنگ با او کشته شدند، یا به فرمانش «به خوارزم» رفتند - کنایه‌ای که ابومسلم درباره کسانی که به اعدام محکوم می‌کرد، بر زبان می‌راند (بلاذری، ۱۶۸/۳) - نقل شده است (طبری، ۴۹۱/۷؛ مجمعل التواریخ، ۳۲۷؛ منهاج سراج، ۱۰۶/۱). گفته‌اند «هرچه به خراسان اندر، مهتران بودند، از یمن و ربیع و قضاعه و ملوک و دهقان و مرزبان همه را بکشت، به دعوت بنی‌العباس اندر» (مجمعل التواریخ، ۳۲۸). این روایات اگرچه مبالغه‌آمیز می‌نماید، ولی پیداست که در همان ایام چنان رعبی در دلها افکنده بود که چون رهسپار حج شد، عربهایی که بر سر راه او مسکن داشتند، از آن حوالی کوچیدند (حافظ ابرو، گ ۲۸۷ الف). ظاهراً او خود نیز از آنچه کرده بود، آگاه بود که چون سفاک گفت با ۵۰۰ سوار به عراق آید، پاسخ داد: «همه مردم را دشمن خود کرده‌ام، بی‌لشکر چون توانم آمد» (همانجا).

آورده‌اند که چون ابومسلم به حج رفت و خواست توبه کند، از رحمت حق ناامید بود، گفت: «جامه‌ای از ظلم باقیمت که تا دولت بنی‌عباس باقی است، آن جامه مندرس نگردد و چه بسیار که مرا لعنت فرستند» (زمخشری، ۸۲۷/۲). اما معلوم نیست این روایات تا چه حد درست و قابل اعتماد است. در واقع چون شماری انبوه از کسانی که در جنگ با ابومسلم کشته شدند، عربهای خراسان بودند که به مخالفت با دعوت عباسی برخاسته بودند و یا اصولاً ابراهیم امام بدانها اعتماد نداشت و ابومسلم را به قتل آنان برانگیخت، بیشتر نویسندگان و شاعران عرب او را مورد طعن و هجو قرار دادند (بلاذری، ۲۰۶/۳-۲۰۸؛

مقریزی، النزاع، ۹۵-۹۸). چنانکه ذهبی او را حجاج زمان، بلکه شیرتر از او و بلایی عظیم بر عرب خراسان خوانده که نسل ایشان را از آن ولایت برکند (العبر، ۱۴۳/۱، میزان، ۵۹۰/۲، سیر، ۵۳/۶)؛ اما ایرانیان که از سیاست نژاد پرستانه امویان جز ستم و قتل و غارت و انزوا و بندگی نصیبی نداشتند، ابومسلم را به چشم کسی می‌دیدند که خواب از دیده امویان در می‌ریود. پس نه تنها برخی دهقانان خراسان به وی یاری رساندند (مثلاً نک: گردیزی، ۲۶۶)، بلکه از هر سوی بر او گرد آمدند و با «کافر کوب» های خویش کین خواستند (دینوری، ۳۶۱) و حتی در دوستی وی بسی غلو کردند. چنانکه صاحب مجمعل التواریخ ابومسلم را در رتبه اسکندر و اردشیر بابکان دانسته (ص ۳۲۷) و گردیزی (ص ۴۶۲) آورده است که مردم روز خروج او را بزرگ می‌داشتند و منهاج سراج در ۶۱۷ق از نواحتن طبل به نام او و نگهداشتن اسب نوبتی او بر دارالاماره مرو یاد کرده است (۱۰۷/۱). به روایت حموی (ص ۱۸۲) در عصر صفوی هم مردم نیشابور قبری را به نام ابومسلم نشان کرده و به زیارت آن می‌رفتند. حتی او را چندان بزرگ می‌داشتند که در داستانهای مذهبی نیز از او یاد می‌کردند و بنا به روایتی می‌گفتند امام علی (ع) به ظهور او بشارت داده است (همو، ۱۸۵). البته این یکی ناشی از اعتقاد عوام به تشیع ابومسلم بود که برخی از نویسندگان متقدم نیز آن را تأیید کرده‌اند (قزوینی رازی، ۱۶۰، ۲۱۵-۲۱۶) و شاعری چون صفی‌الدین حلی به خواهش نقیب تاج‌الدین آوی قصیده‌ای در مدح ابومسلم پرداخته بود (محدث، ۶۲۳/۲-۶۲۴). ابن عمرانی نیز آورده که ابومسلم به ایام منصور داعیان در شهرها بپراکند و خلق را به فرزندان فاطمه (ع) دعوت کرد (ص ۶۵)؛ اما علمای متأخر شیعه در رد این نظر سعی بلیغ کرده‌اند. با آنکه از روایتها بر می‌آید که ابومسلم در مسلمانی سختگیر بود و بخارا خدات را به جرم ارتداد کشت (نرشخی، ۱۴) و برخی از دهقانان و نواحی خراسان به دست وی مسلمان شدند (فرای ۳۱، به نقل از ابن ابی طاهر طیفور)، اما محقق کرکی فقیه برجسته عرب شیعی، فتوا به جواز لعن او و طرفدارانش داد و در کتاب مطاعن المجرمیه در ذم و رد او به تفصیل سخن گفت (حموی، ۱۸۶-۱۸۹). یکی دیگر از علمای اصفهان معروف به میرلوحی در ترجمه ابی مسلم المروزی به رد تشیع او پرداخت و در ذم او سخن گفت و چون مردم بر او هجوم بردند و به آزارش پرداختند، علمای دیگر در تأیید او چند رساله نوشتند که از آن میان می‌توان اظهار الحق نوشته سید احمد بن زین العابدین علوی و مثالب العباسیة از نویسنده‌ای ناشناس را یاد کرد (آقابزرگ، ۱۵۰/۴-۱۵۱، ۹۱/۱۱، ۹۲-۷۵/۱۹). حموی صاحب کتاب انیس المؤمنین نیز در این کتاب به تکفیر ابومسلم و طرفداران او پرداخته (۱۵۹-۱۶۰ و بعد) و در کتاب دیگری با عنوان منهج النجاة در مطاعن ابومسلم سخن رانده است (همو، ۱۸۸).

درست است که ابومسلم در دوران دعوت، خلق را به آل محمد (ص) می‌خواند و گفته‌اند خود وی در آغاز از کیسانیه بود (شهرستانی، ۱۵۴/۱)، اما آشکار است که عباسیان و داعیان آنها برای پیروزی

منصور دست یابند. به نظر می‌رسد که خلیفه به مقصود آنان پی برد، زیرا بی‌درنگ به مقابله آمد و ایشان زندانها را بشکستند و محبوسان را بیرون آوردند و روی به منصور نهادند، اما سرکوب شدند؛ با اینهمه عثمان بن نهیک در آن میان به قتل رسید (طبری، ۵۰۵/۷ - ۵۰۶؛ هندو شاه، ۱۰۵؛ قس: دینوری، ۳۸۴). در سالهای بعد نیز اسحاق ترک و مقنص که معتقد به الوهیت ابومسلم بودند، قیام کردند و هر دو را لشکر خلیفه فروگوییید.

از آن سوی گفته‌اند که به روزگار خود ابومسلم کسانی در خراسان بودند که وی را می‌پرستیدند (ابن اثیر، ۲۲۹/۷) و او خود آنان را سرکوب کرد (مجله التوارخ، ۳۲۹). نیز فرقه‌ای از کیسانیه به نام رزانیه بر آن شدند که امامت از محمد بن حنفیه به واسطه ابراهیم امام به ابومسلم منتقل شده و سپس گفتند روح خدا در او حلول کرده است (شهرستانی، ۱۵۳/۱ - ۱۵۴). اینان را در زمرة زنداقه و تناسخیه خوانده‌اند (ابن مرتضی، ۳۱؛ ذهبی، سیر، ۶۷/۶) و نامشان را ابومسلمیه یا مسلمیه گفته‌اند (ابن ندیم، ۴۰۸؛ اشعری، ۹۴/۱). گروهی از ایشان منکر مرگ ابومسلم شدند و در انتظار ظهور او به سر می‌بردند (مسعودی، ۲۹۳/۳) که در مرو و هرات به «برکویه» شهرت داشتند (بغدادی، ۱۵۴). گروهی، چنانکه گذشت، دختر او فاطمه را به امامت برداشتند، و گفته‌اند که بابک خرم‌دین از میان آنان برخاست (مسعودی، همانجا)، و بر آن بودند که از نسل این فاطمه مردی می‌آید که دولت عباسی را بر می‌اندازد (مقدسی، مطهر، ۹۵/۶؛ نیز نک: خطیب، ۲۰۷/۱۰؛ ابن عساکر، ۱۸۸/۱).

اما آن قیامها که پس از ابومسلم در خراسان برپای می‌شد، می‌بایست خلیفه را سخت بیمناک کرده باشد. مگر نه این خراسانیان بودند که امویان را فروگویییدند؟ پس به بسیج لشکر پرداخت و با همه قوت، سنباد و اسحاق ترک و مقنص (هم م) را که هر سه از برکشیدگان و سرهنگان ابومسلم بودند و برخی اعتقادات شگفت نسبت به او داشتند، سرکوب کرد (طبری، ۴۹۵/۷؛ مسعودی، ۲۹۴/۳؛ ابن اثیر، ۳۸/۶ - ۳۹؛ نرشخی، ۹۰ - ۹۱). با اینهمه، اینان را می‌توان آغازگر نهضتهای استقلال طلبانه‌ای دانست که در سده بعد به تأسیس برخی دولتهای مستقل و نیمه مستقل در شرق و مرکز ایران انجامید.

اینگونه اعتقادات و قیامها که بیشتر خصلت سیاسی داشت تادینی، جلوه‌ای بود از آمال پدیدآورندگان که بر آن بودند: «دولت عباسیان بر غدر و مکر بنا کرده‌اند. نبینی که با بوسلمه و بومسلم و ... با چندان نیکویی که ایشان را اندر آن دولت بود، چه کردند؟ کسی مباد که بر ایشان اعتماد کند» (تاریخ سیستان، ۲۶۷ - ۲۶۸). پس بدان وسیله بهانه‌ای می‌جستند برای رهایی از چیرگی خلیفگان نو و کارگزاران تازه رسیده‌شان که در قتل و غارت و جور و ستم، کم از اسلاف خود نبودند.

مآخذ: ابی، منصور، نزالدر، به کوشش محمد علی قرنه، قاهره، ۱۹۸۳ م؛ آقا بزرگ، الذریعة: ابن اثیر، الکامل؛ ابن اعمش کوفی، احمد، الفتح، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵ م؛ ابن حیب، محمد، «اسماء المتألیین»، نوادر المخطوطات، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۳ ق/ ۱۹۵۴ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، لسان

دعوت، چاره‌ای نداشتند، جز آنکه مردم را به بنی‌هاشم و خاندان پیامبر بخوانند تا از پشتیبانی علویان و طرفدارانشان که می‌پنداشتند مراد از خاندان پیامبر، ایشانند، بی‌نصیب نمانند. چنانکه وقتی ابومسلم بر جوزجان دست یافت، جسد یحیی بن زید را که امویان کشته و بردار کرده بودند، به زیر آورد و بسیاری کسان را که در قتل او دست داشتند، کشت (ابوالفرج، ۱۰۸). با اینهمه، در ایام دعوت نیز اگر مردی علوی بر ضد امویان قیام می‌کرد و پیرویهایی به چنگ می‌آورد و برای داعیان عباسی یا آینده‌عباسیان خطری به شمار می‌آمد، ابومسلم در سرکوب او درنگ نمی‌کرد؛ عبدالله بن معاویه علوی که در اواخر ایام امویان قیام کرد و برخی از شهرهای جبال و فارس را گرفت، چون به هرات رفت، به دستور ابومسلم گرفتار و مقتول شد، یا در زندان او درگذشت (مبّر، ۵۸؛ ابن اثیر، ۳۷۲/۵ - ۳۷۳؛ ابوالشیخ، ۴۳۲/۱ - ۴۳۳). پس از مرگ ابراهیم امام نیز ابومسلم گروهی از پیروان خداهش را - به نام خالدیه - که در نیشابور ظاهر شدند و به علویان گرایش یافتند، به سختی سرکوب کرد (اخبارالدولة، ۴۰۳ - ۴۰۴) و ظاهراً ابوسلمه خلال و سلیمان بن کثیر را نیز به همین جرم گفت تا بکشند.

بلاذری (۱۵۰/۳) به نقل از مدائنی آورده است که چون سفاح به خلافت نشست، ابومسلم مردم کوفه را متمایل به علویان خواند و خلیفه را از اقامت در آنجا بر حذر داشت. با اینهمه ابومسلم برای تحقق پیروزی خود از یاری جستن از شیعیان و فرقه‌های مخالف آنان پرهیز نداشت و عملاً نیز شیعیان در انقراض امویان و حمایت از داعیان سهم مهمی داشتند (قس: فرای، 29-30)، اما خوارج نه تنها به ابومسلم نیوستند، بلکه او را به خود دعوت می‌کردند (طبری، ۳۸۵/۷) و حتی شییان بن سلمه حروری از سران خوارج را که وقتی به ابومسلم یاری رسانیده بود، تکفیر کردند و برانندند (بغدادی، ۶۰ - ۶۱؛ اشعری، ۱۶۷/۱ - ۱۶۸). ابومسلم نیز خود از آنان بیمناک بود و گفته‌اند که چون ابوجعفر در ایام سفاح قصد خراسان کرد، ابومسلم اجازه نداد در مناطقی که مسکن خوارج بود، درنگ کند تا گزند به وی نرسد (طبری، ۴۴۸/۷ - ۴۴۹).

از قتل ابومسلم چندان نگذشته بود که عقاید غلوآمیز درباره وی و قیامهایی به خونخواهی او پدید آمد که منصور مدتها به مقابله با آنها مشغول بود و برخی از آن عقاید موضوع بحثهای مذهبی و کلامی شد. سنباد (هم) نخستین کس بود که اندکی پس از قتل ابومسلم (۱۳۷ ق) در خراسان قیام کرد. او به جبال رفت و در ری بر خزاین سردار مقتول دست یافت و سپاهی گرد کرد، اما ۷۰ روز پس از آغاز قیام از لشکر منصور شکست خورد و گریخت و در راه کشته شد (همو، ۴۹۵/۷). در ۱۴۱ ق نیز آشوبی بزرگ توسط گروهی که آنها را راوندیه خوانده‌اند، پدید آمد. اینان که از یاران ابومسلم بودند، بر در قصر منصور فراهم آمدند و خلیفه را خدای خود خواندند و گفتند روح «آدم» در عثمان بن نهیک، کشته‌ای ابومسلم، حلول کرده است (بلاذری، ۲۳۵/۳). این اعتقاد از آنان - که خود را اصحاب ابومسلم می‌شمردند - بسی شگفت می‌نماید، اما می‌توان حدس زد که بدین تمهید می‌خواستند بر عثمان و

المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۱/ق/۱۹۱۳م؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳/ق/۱۹۸۳م؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، به کوشش احسان عباس، بیروت، دارصادر؛ همدان، جزء متمم، به کوشش زیاد محمد منصور، مدینه، ۱۴۰۳/ق/۱۹۸۳م؛ ابن شهر آشوب، محمد، *مناقب آل ابی طالب*، قم، انتشارات علامه؛ ابن عدویه، احمد، *العقد الفريد*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲/ق/۱۹۸۲م؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، [عمان]، دارالبشر؛ ابن عمرانی، محمد، *الانباء فی تاریخ الخلفاء*، به کوشش قاسم سامرائی، لیدن، ۱۹۷۳م؛ ابن فقیه، احمد، «اخبار البلدان»، *مجموع فی الجغرافیا*، به کوشش فؤاد سرگین، فرانکفورت، ۱۴۰۷/ق/۱۹۸۷م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *الشعر و الشعراء*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۴م؛ همدان، *عیون الاخبار*، قاهره، ۱۹۲۳-۱۹۳۰م؛ همدان، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن مرتضی، احمد، *المنیة و الاصل فی شرح الملل و النحل*، به کوشش محمد جواد مشکور، بیروت، ۱۳۹۹/ق/۱۹۷۹م؛ ابن منظور، لسان، *ابن ندیم، الفهرست*؛ ابوالشیخ اصفهانی، عبدالله، *طبقات المحدثین باصفهان*، به کوشش حسین بلرشی، بیروت، ۱۴۰۷/ق/۱۹۸۷م؛ ابوالفرج اصفهانی، *مقاتل الطالبین*، قم، ۱۴۰۵/ق/۱۹۸۵م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *ذکر اخبار اصفهان*، به کوشش ددرینگ، لیدن، ۱۹۳۱م؛ *اخبار الدولة العباسیة*، به کوشش عبدالعزیز دوری و عبدالجبار مطلبی، بیروت، ۱۹۷۱م؛ زادی، بنید، *تاریخ الموصول*، به کوشش علی حبیب، قاهره، ۱۳۸۷/ق/۱۹۶۷م؛ اشعری، علی، *مقالات الاسلایین*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۴۰۵/ق/۱۹۸۵م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالك الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ *الامامة و السیاسة*، به کوشش طه محمد زینی، بیروت، دارالمعرفة؛ بارتولد، و.و.، *آبیاری در ترکستان*، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۰ش؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمد زاهد کوزلی، قاهره، ۱۳۶۷/ق/۱۹۴۸م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش عبدالعزیز دوری، بیروت، ۱۳۹۸/ق/۱۹۷۸م؛ بلعمری، محمد، *تاریخ نامه طبری*، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۶ش؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة*، به کوشش ادوارد زاخار، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ «تاریخ خلفاء» [فارسی]، ملحق به نسخه خطی کتاب سیرت رسول الله (ص)، انشای قاضی رفیع الدین اسحاق همدانی، کتابخانه مجلس شورا، شه ۶۶۴۱؛ *تاریخ الخلفاء*، به کوشش پ. گریزانویچ، مسکو، ۱۹۶۷م؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ *تعالی مرغنی، حسین*، بخشی از *اخبار ملک الفرس و سیرهم* (نکه ما، هوتسمان)؛ جهشیاری، محمد، *الوزراء و الکتاب*، قاهره، ۱۳۵۷/ق/۱۹۳۸م؛ حافظ ابرو، عبدالله، *جغرافیا*، میکروفیلم کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شه ۱۳۷۱؛ حموی، محمد، *انيس المؤمنین*، به کوشش میر هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ حمیری، محمد، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ *خوارزمی*، محمد، *مفاتیح العلوم*، به کوشش فان فلوتن، لیدن، ۱۸۹۵م؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۳۷۹/ق/۱۹۵۹م؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، حوادث و وفیات سالهای ۱۲۱-۱۳۰ق، به کوشش عبدالسلام عمر تدمری، بیروت، ۱۴۰۸/ق/۱۹۸۸م؛ همدان، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴/ق/۱۹۸۴م؛ همدان، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسوی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵/ق/۱۹۸۵م؛ همدان، *المیزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲/ق/۱۹۶۳م؛ زمخشری، محمود، *ربیع الاربار*، به کوشش سلیم نعیمی، بغداد، ۱۴۰۲/ق/۱۹۸۲م؛ سهمی، حمزه، *تاریخ جرجان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۷/ق/۱۹۶۷م؛ شایستی، علی، *الدیارات*، به کوشش کورکیس عواد، بغداد، ۱۹۵۱م؛ شرف الزمان مروزی، طاهر، *طبایع النحیون*، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز شهرستانی، محمد الملل و النحل، به کوشش محمد سید کیلانی، قاهره، مطبعة مصطفى البابي، صابی، محمد، *الهفوات النادرة*، به کوشش صالح اشتر، دمشق، ۱۳۸۷/ق/۱۹۶۷م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش درتسا کراوولسکی و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲-۱۴۰۸ق؛ طبرسی، فضل، *اعلام البوری*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۹ق؛ طبری، *تاریخ العیون و الحدائق*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۹م؛ فاروق عمر، *طبیعة الدعوة العباسیة*، بیروت، ۱۳۸۹/ق/۱۹۷۰م؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، *نقض*، به کوشش جلال الدین محدث ارموی،

تهران، ۱۳۵۸ش؛ کلیما، اوتاکر، *تاریخچه مکتب مزدک*، ترجمه جهانگیر فکری ارشاد، تهران، ۱۳۷۱ش؛ گردیزی، عبدالحمی، *تاریخ*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مافروخی، مفصل، *محاسن اصفهان*، به کوشش جلال الدین نهرانی، تهران، ۱۳۱۲ش؛ میرد، محمد، *الفاضل*، به کوشش عبدالعزیز میمنی، قاهره، ۱۳۷۵/ق/۱۹۵۸م؛ مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۳/ق/۱۹۸۳م؛ *مجلد التواریخ و القصص*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ محدث ارموی، جلال الدین، *تعلیقات نقض*، تهران، ۱۳۵۸ش؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵/ق/۱۹۶۶م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۹م؛ مقدسی، مطهر، *البلد و التاریخ*، به کوشش کلان هوار، پاریس، ۱۹۱۶م؛ مقریزی، احمد، *المقنی الکبیر*، به کوشش محمد یعلازی، بیروت، ۱۴۱۱/ق/۱۹۹۱م؛ *هو، النزاع و التخاصم*، به کوشش حسین مونس، قم، ۱۳۷۰ش؛ منهاج سراج، عثمان، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۱ش؛ نوشخی، محمد، *تاریخ بخارا*، ترجمه ابونصر احمد بن محمد قباوی، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نسفی، عمر، *القدنی ذکر علیا سمرقند*، به کوشش نظر محمد فاریابی، حجاز، ۱۴۱۲/ق/۱۹۹۱م؛ *نیم بن حماد، الفتن*، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز نویری، احمد، *نهاية الارب*، قاهره، *وزارة الثقافة و الارشاد القومي*؛ هندوشاه بن سنجر، *تجارب السلف*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۳ش؛ یاقوت، بلدان؛ همدان، *معجم الادباء*، به کوشش مارگریث، قاهره، ۱۹۲۳م؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۹۷/ق/۱۹۶۰م؛ یغموری، یوسف، *نورالقیس*، مختصر *المتنبس محمد بن عمران مرزبان*، به کوشش رودلف زلهام، بیروت، ۱۳۸۴/ق/۱۹۶۴م؛ یوسفی، غلامحسین، *ابومسلم سردار خراسان*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ نیز:

Crone, P., «On the Meaning of the 'Abbasid Call to al-Riḍā», *The Islamic World*, New Jersey, 1989; Daniel, E.L., *The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule*, Chicago, 1979; El2; Frye, R., «The Role of Abū Muslim in the 'Abbasid Revolt», *The Moslem World*, 1970, vol. XXXVII; Guest, R., «A Coin of Abu Muslim», *JRAS*, 1932; Houtsma, M. Th., «Bih'afird», *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 1889; Nöldeke, T., *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, Leyden, 1973; Sadighi, G. H., *Les mouvements religieux iraniens...*, Paris, 1938; Shaban, M.A., *The 'Abbasid Revolution*, Cambridge, 1970. علی بهرامیان (بخش ۱) - صادقی سجادی (بخش ۲)

**أبو مُسْلِم خولانی**، عبدالله بن ثوب، از تابعین مشهور. او به ابنِ مِسْکَم نیز شهرت داشته است (کلبی، ۲۱۵/۱؛ بلاذری، ۲۷۷/۲؛ ابن منجویه، ۳۵۷/۱). از قبیلهٔ قحطانی بنو خولانِ یمن بود که بیشتر ایشان در شام ساکن شدند (سمعانی، ۲۳۴/۵؛ ابن خلکان، ۱۴۲/۱، ۵۱۱/۲). نام پدرش را به صورتهای ایوب و عوف نیز ضبط کرده‌اند (ابن حزم، ۴۱۸؛ بخاری، ۵۹/۱۱۳؛ ابن منجویه، همانجا، قس: ۴۰۱/۲) که احتمالاً تصحیفی از صورت اصلی هستند (برای صورتهای گوناگونی از نامهای او، نکه: ذهبی، ۷/۴ - ۸؛ ابن حجر، تهذیب، ۲۳۵/۱۲). ابن حجر، *الاصابة*، ۲۱۳/۱، ۱۸۶/۷.

آگاهیهای ما دربارهٔ زندگی ابومسلم بسیار اندک و در موارد فراوانی ضد و نقیض و افسانه‌آمیز است. خلط میان او و دیگران نیز بر ابهام دربارهٔ شخصیت وی می‌افزاید. با آنکه نسبت خولانی خود نشانهٔ روشنی از انتساب اوست، از ابومسلم نقل شده است که «عراقی» و از مردم بصره است (نکه: ابن سعد، ۴۴۸/۷؛ ابن عساکر، ۴۹۱). در این مورد، احتمال آن می‌رود، وی با اُلبان بن صفی غفاری که ابومسلم کینه داشت و در بصره می‌زیست و او را از اصحاب دانسته‌اند، خلط

۲۴۷/۱؛ خولانی، ۵۹ - ۶۰). ابو نعیم اصفهانی (حلیه، ۱۲۲/۲ - ۱۳۱، ۱۲۰/۵ - ۱۲۲) بسیاری از اینگونه سخنان و گاه کراماتی شگفت‌انگیز را از ابو مسلم خولانی ذکر کرده و برخی از این داستانها به تألیفات سده‌های بعد نیز راه یافته است (مثلاً نک: ابن عبدالبر، ۱۷۵۸/۴؛ قشیری، ۱۸۵؛ ابن عساکر، ۴۹۳ - ۴۹۵، ۵۰۳؛ صفدی، همانجا). در مآخذ شیعی، ابومسلم به سبب مواضعش در قبال جنگ صفین، مطعون و «فاجر» شمرده شده است (نک: کشی، ۹۷). البته نباید از نظر دور داشت، آنچه طوسی (ص ۵) در باب روی گرداندن ابو مسلم از امیرالمؤمنین علی (ع) آورده است، بی‌تردید در نتیجه خلط با ابو مسلم اُهیان بن صفی است که به او کرامتی نیز منسوب شده است (نک: ابن سعد، ۸۰/۷).

مأخذ: ابن اثیر، علی بن محمد، اسدالغایه، قاهره، ۱۲۸۰ ق؛ ابن بطوطه، محمد بن عبدالله، رحله، به کوشش محمد عبدالنعم عریان، بیروت، ۱۹۸۷ م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، صفة الصفوة، به کوشش محمود فاخوری و محمد رواش قلعه‌چی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ ابن حبان، محمد، الثقات، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق/۱۹۷۹ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الاصابه، قاهره، ۱۳۲۸ ق؛ همو، تهذیب التهذیب، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۷ ق؛ ابن حزم، علی بن احمد، جملہ انساب العرب، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دار صادر؛ ابن شاکر کتبی، محمد، فوات الوفيات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴ م؛ ابن شداد، محمد بن علی، الاغلق الغطیره، به کوشش سامی دقان، دمشق، ۱۳۷۵ ق/۱۹۵۶ م؛ ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، الاستیعاب، به کوشش علی محمد بجای، قاهره، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۰ م؛ ابن عبدربه، احمد بن محمد، العقد الفرید، به کوشش احمد امین و دیگران، قاهره، ۱۳۶۷ ق/۱۹۴۸ م؛ ابن عساکر، علی بن حسین، تاریخ مدینه دمشق، به کوشش شکری فیصل، دمشق، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ ابن قیسرانی، محمد بن طاهر، کتاب الجمع، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۳ ق؛ ابن مبارک، عبدالله، الزهد والرفاق، به کوشش حبیب الرحمن اعظمی، هند، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۶ م؛ ابن منجریه، احمد بن علی، رجال صحیح مسلم، به کوشش عبدالله لثی، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ ابو نعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، حلیه الاولیاء، به کوشش محمد امین خانجی، قاهره، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م؛ همو، معرفة الصحابة، به کوشش محمد راضی حاج عثمان، مدینه / ریاض، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ ق؛ بخاری، اسماعیل، التاريخ الکبیر، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷ ق/۱۹۵۸ م؛ بلاذری، احمد بن یحیی، انساب الانساب، ج ۲، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۴ ق/۱۹۷۴ م، ج ۴، به کوشش ماکس شلوسینگر، بیت المقدس، ۱۹۳۶ م؛ خولانی، عبدالجبار، تاریخ داریا، به کوشش سعید افغانی، دمشق، ۱۹۷۵ م؛ دیار بکری، حسین، تاریخ الخمیس، بولاق، ۱۲۸۳ ق؛ دینوری، احمد بن داود، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالنعم عامر، قاهره، ۱۳۷۹ ق/۱۹۵۹ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعبان ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ زیربن پگاز، الاخبار الموقفات، به کوشش سامی مکی المعانی، بغداد، ۱۹۷۲ م؛ سماعی، عبدالکریم بن محمد، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۶ م؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، به کوشش دژن کراولسکی، بیروت، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ طوسی، محمد بن حسن، رجال، نجف، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۱ م؛ قشیری، ابوالقاسم، الرسالة القشیریة، قاهره، ۱۳۵۹ ق/۱۹۴۰ م؛ کشی، محمد، معرفة الرجال، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ ش؛ کلی، هشام بن محمد، نسب ممد والیم الکبیر، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ سلم بن حجّاج، الکنی والاسماء، به کوشش مطاع طرایشی، دمشق، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴ م؛ نصر بن مزاحم، رقة صفین، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ ق؛ یاقوت، بلدان.

آبومسلم نامه، عنوان اثری حماسی و افسانه‌ای درباره زندگی و شخصیت ابومسلم خراسانی که تحریرهای متعددی از آن به زبانهای

شده باشد (نک: ابو نعیم، معرفة، ۳۱۲/۲؛ ابن اثیر، ۱۳۸/۱). گفته‌اند که ابومسلم دوران جاهلیت را درک کرد، آنگاه اسلام آورد و هنگامی که از یمن به مدینه آمد، ابوبکر به خلافت رسیده بود (ذهبی، ۸/۴؛ ابن عبدالبر، ۸۷۶/۳؛ خولانی، ۵۹؛ ابن قیسرانی، ۲۷۱/۱). روایتی هم نشان می‌دهد که او در «عام حنین» مسلمان شد (ابو نعیم، حلیه، ۱۲۰/۵؛ قس: ابن عساکر، ۴۸۹).

با توجه به ملاقات ابومسلم خولانی با معاذ بن جبل (د ۱۷ یا ۱۸ ق، نک: ذهبی، ۴۶۱/۱) در دمشق یا حمص (نک: احمد بن حنبل، ۲۳۶/۵ - ۲۳۷؛ ابن جوزی، ۲۱۳/۴؛ ابن عساکر، ۴۹۲)، می‌توان احتمال داد که ابومسلم در حدود این سالها در شام ساکن بوده است.

گفته‌اند که به هنگام آغاز مخالفت‌های معاویه با امام علی (ع)، ابومسلم خولانی به همراه جمعی از قاریان شامی به منظور اعتراض به وقوع جنگ، نزد معاویه رفت و سپس از جانب او نامه‌ای برای امام علی (ع) برد و نزد امام، ضمن ستایش عثمان، تقاضای معاویه مبنی بر استرداد قاتلان عثمان را تکرار کرد (نک: نصر بن مزاحم، ۸۵ - ۸۶؛ زیر بن بکار، ۲۹۹ - ۳۰۰؛ بلاذری، همانجا؛ دینوری، ۱۶۲ - ۱۶۳) و سخنانش در انجام این مأموریت، نشان از تمایل او به جنگ دارد (نصر بن مزاحم، همانجا؛ بلاذری، ۲۷۹/۲؛ نیز نک: زیر بن بکار، همانجا). با اینهمه از همراهی ابو مسلم با معاویه در پیکار صفین اطلاعی در دست نیست، تنها اقدام نظامی که به مشارکت او در آن اشاره شده، به اواخر عمر ابو مسلم باز می‌گردد. ابن عساکر (ص ۵۲۳) او را از یاران بُرّبن ابی اُرطاة سردار معاویه در برخی جنگها معرفی می‌کند.

درباره مرگ وی نیز اختلاف فراوان وجود دارد؛ برخی زمان مرگ او را در خلافت معاویه و پیش از درگذشت پسر بن ابی اُرطاة ذکر می‌کنند (بخاری، ابن حبان، همانجاها). گرچه روایاتی نشان می‌دهند که معاویه از مرگ ابومسلم متأسف شده بود (خولانی، ۶۳؛ ابن عساکر، ۵۲۴)، اما برخی تاریخ مرگ او را در ۶۲ یا ۶۴ ق یاد کرده‌اند (صفدی، ۱۰/۱۷؛ ابن شاکر، ۱۶۹/۲؛ دیار بکری، ۳۰۰/۲) و روایتی نشان می‌دهد که پس از یزید هم زنده بوده است (بلاذری، ۴(۲)/۶۰ - ۶۱). با وجود خلط‌ها و افسانه‌ها درباره ابو مسلم، روایات مذکور جای تردید بسیار دارند. قبری در قریه خولان، در نزدیکی دمشق به ابومسلم منسوب است (ابن شداد، ۱۸۳؛ یاقوت، ۴۹۹/۲؛ ابن بطوطه، ۱۱۵/۱).

گفته‌اند که ابومسلم از صحابه‌ای چون عمر خطاب، ابو عبیده جراح، معاذ بن جبل و بلال بن رباح روایت می‌کرده و کسانی چون ابوقلابه و ابو ادريس-خولانی و عطاء بن ابی رباح از او روایت کرده‌اند (مسلم بن حجّاج، ۱۸۰؛ ابن عبدالبر، ۱۷۵۷/۴؛ خولانی، ۵۵؛ ابن عساکر، ۴۸۳). شهرت اصلی ابو مسلم، به زهد و پارسایی است، چنانکه او را یکی از «زهاد ثمانیه» شمرده‌اند (ابن عبدربه، ۱۷۱/۳؛ ابن جوزی، ۲۰۹/۴). در پاره‌ای مآخذ نیز، به او سخنان زاهدانه و حکمت‌آمیز نسبت داده شده است (نک: ابن مبارک، ۵۲۸؛ ابن عبدربه،

فارسی و ترکی شرقی و نیز غربی در دست است.

مخالفت ابومسلم با ابوجعفر منصور و قتل ناجوانمردانه ابومسلم، به سان یکی از نیرومندترین عناصر برانگیزاننده احساسات ایرانیان رخ نمود. ایرانیان به رغم کوششهای خلفا برای کوچک نمایاندن نقش این سردار بی رقیب در براندازی امویان و آن طعن‌ها که نویسندگان عرب بر او می‌زدند، این حرکت و پی آمدهای آن را بازتاب آرزوهای نهفته قومی و مذهبی خویش بر ضد خلفا می‌دیدند. هم از این رو درباره وی به غلو گراییدند، چنانکه او را با اسکندر و اردشیر می‌سنجیدند و سالروز قیامش را جشن می‌گرفتند و تا سده‌های بعد به نامش طبل می‌کوفتند و حتی برخی از خراسانیان به الوهیتش اعتقاد یافتند (نک: ه، د، ابومسلم خراسانی). این مایه اقبال و باور مردم بدو، سبب شد که درباره اش انبوهی افسانه پدید آید و در دیده عامه به صورت عیار و پهلوانی کافر ستیز و دشمن ستم و طرفدار حق و داد درآید و زمانی هم، به مدافع سرسخت خاندان پیامبر بدل شود. این افسانه‌های آمیخته با برخی رویدادها و شخصیت‌های تاریخی، دستمایه داستان‌سرایی شد که این همه را سینه‌به‌سینه نقل می‌کردند و خود نیز چیزها بر آن می‌افزودند، چندان‌که به تدوین کتابهایی چون اخبار ابی مسلم صاحب الدعوة، تألیف ابو عبد الله مرزبانی و خاصه ابومسلم نامه‌ها انجامید.

این ابومسلم نامه‌ها تا آنجا که روشن است، ابتدا به زبان فارسی گرد آمد و باید آنها را از نخستین داستانهای حماسی عامیانه فارسی پس از اسلام دانست که متضمن نکات مهمی درباره زندگی و عادات و اندیشه های مردم روزگار روایان متعدد آن است (محبوب، «داستانها»، ۲۸۸). پدید آورنده نخستین روایت مدون یا متن مکتوب ابومسلم نامه هنوز به درستی دانسته نیست، اما مشهورترین روایت در بیشترین نسخه‌های موجود این کتاب به ابوطاهر نسبت داده شده که مانند ابوبکر رازی و ابوالمجد ساجی و هشام سرخی - روایان دیگر ابومسلم نامه - همه از داستان‌گزاران دربار غزنویان بوده‌اند (ملیکف، 76). نیز از کسانی چون سعید دمشقی، هشام اصفهانی، شریف بغدادی و حاجی شادی به عنوان روایان دیگر ابومسلم نامه نام برده‌اند (همو، 78، 31).

لقب ابوطاهر در نسخه‌های متعدد ابومسلم نامه به اختلاف، طرسوسی (منسوب به شهری در آسیای صغیر بر ساحل مدیترانه)، طرسوسی (منسوب به شهری در سوریه بر کناره مدیترانه)، یا طوسی (نک: منزوی، خطی، ۳۶۵۴/۵؛ ملیکف، 31) ضبط شده که هر یک از محققان معاصر یکی از این القاب را درست دانسته‌اند. در نسخه خطی ابومسلم نامه که اساس چاپ نامتق تهران قرار گرفته، نام و لقب نویسنده، ابوطاهر بن علی بن حسین طرسوسی (طرسوسی، ۲۲) آمده است که اگر همان صاحب داراب نامه باشد (یغمایی، مقدمه ابومسلم نامه)، نامش ابوطاهر محمد بن حسن بن علی بن موسی طرسوسی و از داستان‌سرایان روزگار غزنویان بوده است (صفا، مقدمه، ۲۶/۱؛ محبوب، «ابومسلم»، جه)، در حالی که ملیکف (همانجا) ابوطاهر طوسی را داستان‌گزار دربار محمود غزنوی و نویسنده ابومسلم نامه

دانسته است. نسخه ترکی ابومسلم نامه که وامبری در خیوه یافته، اگر چنانکه به گفته فؤاد کوبرولو، مکتوب در ۵۵۰ق باشد (همو، 82)، هم عصری نویسنده را با غزنویان تأیید می‌کند (قس: یغمایی، مقدمه ابومسلم نامه، که او را از نویسندگان عصر تیموری دانسته است)، اما دلیلهایی که ملیکف برای رد این هم عصری براساس متن ابومسلم نامه‌ای که در دست داشته، ذکر کرده است (ص 33-34)، درست نمی‌نماید، زیرا یکی از ویژگی‌های روایت‌های داستانی، تغییراتی است که در زمانها و مکانهای مختلف بر این روایات عارض می‌شود. چنانکه اختلاف روایات نسخه‌های متعدد فارسی و ترکی ابومسلم نامه درباره خود ابومسلم و پدر و مادر و دوران کودکی و نوجوانی او و نیز فرمانروایان ترک، عرب و ایرانی معاصرش و حتی واژگان به کار رفته درباره ازارهای زندگی و جامه‌ها و آلات جنگ (محبوب، «ابومسلم نامه»، ۶۹۲-۶۹۵) به گونه‌ای است که آنها را می‌توان به دوره‌های کاملاً متمایز تاریخی منتسب کرد، زیرا روایان ابومسلم نامه برای جلب نظر مردم در ممالک مختلف نه تنها این داستان را سازگار با ویژگی‌های جامعه و سیاست روزگار خود نقل می‌کرده‌اند، بلکه به همان دلیل لقب نویسنده ابومسلم نامه و به تبع آن خاستگاه او را به اختلاف، گرچه با نوعی همانندی، طرسوسی، طرسوسی و طوسی آورده‌اند (همو، «ابومسلم»، ۲۰۱؛ ملیکف، 31، که به نظر می‌رسد اختلاف در ضبط نام نویسنده از مقوله تصحیف و تحریف باشد، نه تأثیرات زمان و مکان روایت). چنانکه در یک روایت، ابومسلم که شیعه‌ای متعصب، از اعراب قبیله طی معرفی شده، از امام محمدباقر (ع) برای استقرار خلافت در میان فرزندان ابراهیم امام فرمان می‌یابد، درحالی که پیش‌تر به خونخواهی امام حسین (ع) برخاسته و در پیکار با ستمگران، سلاطین نامداری چون محمد خوارزمشاه و فرمانروایان قبیاق و بلغار در رکاب اویند (طرسوسی، ۲۴۸، ۲۴۹، ۶۶۸). مطابق روایت نسخه دیگری که در پاریس موجود است، قحطیه بن شیب و پسرش حسن از یاران اصلی ابومسلم به‌شمار می‌آیند و در داستان جایگاه ویژه‌ای دارند. درحالی که در روایت ترکی ابومسلم نامه از آنان نامی در میان نیست، همچنین در برخی از روایت‌های فارسی از ملک‌زاده خاقان که نواده افراسیاب پادشاه ترکستان بوده، یاد شده است، ولی در روایت ترکی، این ملک‌زاده دارای لقب خوارزمی است و از نوادگان ساسانیان به‌شمار آمده است (ملیکف، 71).

براساس روایت نسخه‌ای از ابومسلم نامه منسوب به خواجه نصیر [الدین] طوسی که در کتابخانه مسجد گوهرشاد مشهد است، احمد بن محمد بن حنفیه به خونخواهی ابومسلم برخاسته است (فاضل، ۷۸/۱، ۷۹؛ منزوی، خطی مشترک، ۱۴۱۸/۱۱). مطابق نسخه‌ای دیگر (موجود در کتابخانه گنج‌بخش پاکستان)، ابومسلم حتی به هند و سرانديپ هم رفته است (ابومسلم نامه، ۴۱۹-۴۲۰، ۴۳۵-۴۳۹) و در ذکر جنگ‌ها سخن از توبیهای کوچکی به نام زنبورک به میان آمده (همان، ۵۹۲) که نشان می‌دهد این روایت بسیار متأخر و مربوط به روزگار

نهضت «اخی» ها در آناتولی و آسیای صغیر که مروج داستانهای حماسی برای اشاعه اخلاق جوانمردان در میان عامه بود، مهم‌ترین عامل رواج ابومسلم‌نامه‌ها در این منطقه شد و حتی از همین طریق به قفقاز هم راه یافت (همو، 26، 25، 36؛ یوسفی، ۱۸۵، ۱۸۶). برخی از اصطلاحات صوفیه در ابومسلم‌نامه (محبوب، «داستانها»، ۲۸۶) و همچنین مخالفت شدید صوفیان با میرلوحی موسوی که به روزگار صوفیان، ابومسلم را در کتابی لعن کرد (آقای‌زرگ، ۱۵۰/۴ - ۱۵۱)، حاکی از گرایش و اعتقاد جماعت صوفیه به ابومسلم است. از داستان لعن و تکفیر ابومسلم توسط برخی از علمای عصر صفوی چون محقق کرکی و ممنوعیت نقل ابومسلم‌نامه که آن را اسطوره‌هایی می‌شمردند که افسانه‌سرایان «عوام را به آن تزویر و تسطیر، محبت و دوستدار آن محبوس زاویه سعیر گردانیده» و خواندن و نوشتن آن را «باعث دخول نیران» و «سبب گرفتاری به آتش سوزان» می‌دانستند (حموی، ۱۴۱، ۱۸۶)، برمی‌آید که این داستان در میان عامه مردم هم رواجی تمام داشته است و با آنکه شاه اسماعیل فرمان داد تا آن داستانها را بکشند، با اینهمه، پس از او باز قصه‌گویان کار از سر گرفتند، تا آنکه شاه طهماسب مقرر داشت «که هر کس آن قصه کاذه بخواند، به تیغ سیاست زبانش قطع» کنند (همو، ۱۴۱).

مخالفت صوفیان با ابومسلم‌نامه خوانی، به رغم ادعای نویسنده آن مبنی بر خویشاوندی آنان با ابومسلم، شاید عجیب به نظر برسد. در واقع ابومسلم در دوران قدرت خود نسبت به شیعیان چندان قساوت نشان داد (نک: ۵، د، ابومسلم خراسانی) که افسانه‌های برساخته، حاکی از ارادت او به خاندان پیامبر نیز نتوانست نظر علمای شیعه را نسبت به او تغییر دهد و صوفیان هم که در آن ایام به پشتیبانی این علما در برابر عثمانیان نیاز داشتند، آنان را تأیید می‌کردند. افزون بر این، ادعای خویشاوندی صوفیان (بانیان نخستین دولت شیعی و منتسب به خاندان رسالت) با ابومسلم چندان بی‌بایه و نیز بی‌ثمر می‌نمود که نمی‌توانستند از آن طرفی بریندند و آن را افتخاری برای خویش به‌شمار آورند.

چنانکه اشاره شد نسخه‌های بسیاری از ابومسلم‌نامه به ترکی و فارسی که در شهرهای ایران، آسیای صغیر، کاشغر، ختن و شبه قاره هند تحریر شده، در دست است. این نسخه‌ها در شهرهای اروپا (ملیکف، 76-72، 25؛ بلوشه، 38-37/IV؛ کرافت، 53)، آمریکا (دانش‌پژوه، نسخه‌های خطی، ۷۳؛ همو و حاکمی، ۱)، روسیه (اکی‌موشکین، 417-416/I)، پاکستان (منزوی، خطی مشترک، ۹۴۲/۶ - ۹۴۸، فهرست، ۱۳۱۳/۳ - ۱۳۱۵؛ نوشاهی، ۲۱۱)، بخارا و خیوه (ملیکف، 82-81، 72)، تاشکند و دوشنبه (دانش‌پژوه، نسخه‌های خطی، ۵۹، ۱۲۵ - ۱۲۶؛ منزوی، خطی مشترک، ۹۴۴/۶) و کتابخانه‌های عمومی و خصوصی شهرهای ایران (دانش‌پژوه و علمی انواری، ۲۵۵/۱؛ فاضل، ۷۸/۱ - ۷۸، ۷۹، ۸۵ - ۸۷؛ مرکزی، ۲۷۹/۸ - ۲۸۰؛ منزوی، خطی، ۳۶۵۵/۵؛ دانش‌پژوه، «فهرست»، ۶۲/۲) پراکنده‌اند.

مأخذ: آقای‌زرگ، الذریعة؛ ابومسلم‌نامه، نسخه خطی کتابخانه گنج‌بخش اسلام‌آباد.

صوفیان است. بدین‌گونه آشکار است که در این روایات مختلف، اشخاص و قهرمانان حقیقی و خیالی در صحنه وقایع مجازی، نقش ایفا می‌کنند. با اینهمه، عنصر اصلی داستان یعنی پیکار با ستمگران و دستگیری مظلومان و ترویج اخلاق فتوت در همه این روایات پابرجاست و یاران ابومسلم همه نمونه مردان عیار و دلیر و راست‌کردار و دیندار و اهل حرفه و صنعت بوده‌اند. هم از این روست که بسیاری از آداب و رسوم و عادات مردم عادی را که تواریخ رسمی فاقد آند، از خلال این روایات می‌توان دریافت. چنانکه داستانهای حماسی دیگری که تحت تأثیر ابومسلم‌نامه نوشته شده است و پدید آورندگانش از شخصیت‌های داستانی آن بهره گرفته‌اند، نیز خالی از این فواید نیست. داستانهای حماسی بطلان‌نامه، صلط‌نامه، دانشمندنامه و جنیدنامه که قهرمانانش از اعقاب ابومسلم هستند، و خاصه زمجی‌نامه که در پایان برخی از نسخه‌های ابومسلم‌نامه آمده است (مثلاً منزوی، همان، ۹۴۸/۶؛ ملیکف، 65، 74، 79) و نیز فتوت‌نامه‌ها که حاوی قواعد اخلاقی و راه و روش زندگی جوانمردان است، از اینگونه آثار به‌شمار می‌روند (همو، 79، 82).

افزون بر این، ابومسلم‌نامه گاه به عنوان مأخذی تاریخی مورد استفاده برخی از مورخان واقع شده، چنانکه هندو شاه نخبوانی در تجارب السلف بارها به این کتاب استناد کرده است (ص ۷۹، ۸۴، ۸۶) و ظاهراً نویسنده کتابی درباره حمله اعراب به شیروان و احوال اخلاف ابومسلم که آن را در ۱۱۹۵ ق در داغستان نوشته، نیز از ابومسلم‌نامه بهره‌ها برده است (ملیکف، 81). همچنین ابومسلم‌نامه در کتابهای انساییه و انیس المؤمنین تأثیر داشته است (صفا، «اشاره‌ای»، ۷۲۷).

اما از دیدگاه مذهبی نیز ابومسلم‌نامه دستخوش تغییرات بسیار شد. چنانکه در دوره صوفیان رنگ تشیع به خود گرفت و حتی در قلمرو دولت عثمانی توسط «اخی» ها - فرقه‌ای از اهل فتوت - که تمایلات شیعی داشتند و طرفدار صوفیان بودند، ترویج شد. شگفت‌تر آنکه در این تحریر از داستان ابومسلم‌نامه، شیخ جنید نیای شاه اسماعیل و نیز ابومسلم است و نام حیدر (پدر شاه اسماعیل) و اسد (پدر ابومسلم) هر دو از القاب امام علی (ع) است (ملیکف، 79). این نگرش سپس به ادبیات بکتاشی - فرقه‌ای از صوفیان ترک قلمرو عثمانی - وارد شد و یک فصل از ابومسلم‌نامه یعنی ملاقات ابومسلم با ابراهیم امام در تاریخ این فرقه اهمیتی بسیار یافت، زیرا مطابق ولایت‌نامه حاجی بکتاش، سرسلسله این فرقه، صفات درویشی از امام علی (ع) توسط ابراهیم امام به ابومسلم و از او به بقیه امامان شیعه و بعد به حاجی بکتاش رسید (همو، 66-65). بدین‌گونه ابومسلم و ابومسلم‌نامه‌ها که از روزگار سلجوقیان در آسیای صغیر به ترکی ترجمه و تحریر می‌شده است، در میان ترکان متأخر نیز جایگاهی بلند یافت. این نکته به‌ویژه از کثرت نسخه‌های این داستان، به زبان ترکی مشهود است. گرچه برخی برآنند که چون ابومسلم خود از ترکان اغز بود و این ترکان خاطره او را با خود به آناتولی آوردند، نام و داستان او در اینجا شهرت یافت، ولی گسترش

نظامی با او برضد ائمه زیدی صنعا بود (ابن زبارة، بطریق، عمری، همانجاها). در مقابل، امارت ابو عریش به ابومسمار واگذار شد (شوکانی، همانجا؛ ابن بشر، ۱/۱۷۸؛ عمری، ۱۳۲ - ۱۳۳). پس از ۷ ماه ابومسمار درصدد برآمد که با نزدیکی به امام صنعا سیاست موازنه پیش گیرد. از این رو در ربیع الآخر ۱۲۱۸ نامه‌ای توسط حسن بن خالد حازمی، از اشراف ابو عریش، به صنعا فرستاد. در این نامه و نامه‌های دیگر اشراف ابو عریش، از امام صنعا برای ممانعت از انتشار وهابیت در تهامة و دفع حملات قوای ابن سعود، استمداد شده بود. امام صنعا با استقبال از این اقدام و تشویق آنان به پایداری، اطاعت ابومسمار و دیگران را شرط مساعدت خود با آنان قرار داد. در واقع امام صنعا در کمک به ابومسمار و اشراف ابو عریش تردید داشت، زیرا اولاً آنان پیش از این به قراردادهای خویش پای بندی نداشتند و استمداد کنونی آنان نیز نتیجه نساتوانی در برابر ابن سعود بود و ثانیاً مشکلات داخلی حکومت امام صنعا اجازه جنگی تمام عیار با ابن سعود را در تهامة به وی نمی داد (همو، ۱۲۹ - ۱۳۲).

ابومسمار با استفاده از فرصتی که نتیجه سیاست موازنه بود، با سرعت مناطق اطراف ابو عریش مانند بنادر لحیه، حدیده و شهرهای زید، حیس، بیت الفقیه و توابع آنها را که زیر نفوذ حکومت امام صنعا بود، تصرف کرد و حکومت خود را توسعه داد و در همین زمان شهری به نام الزهرا بنیاد نهاد و در شهرهای قلمرو خود استحکامات نظامی استوار برپا کرد و نخستین بار حکومتی مستقل و بزرگ در مخالف سلیمانی و ابو عریش به وجود آورد که تا آن روز سابقه نداشت و در ردیف بزرگترین اشراف منطقه قرار گرفت (شوکانی، همان، ۱/۲۴۰ - ۲۴۱؛ ابن زبارة، ۴۱۲/۱).

ابومسمار در ۱۲۱۹ و ۱۲۲۰ ق تاخت و تازی را در مناطق دوردست ساحلی یمن یعنی ارتفاعات حجه در شمال غربی صنعا آغاز کرد و آن مناطق را تصرف نمود و سپاهی که امام صنعا برای مقابله با او به تهامة اعزام کرده بود، در اثر دسیسه‌های وزیر امام، حسن بن حسن علفی با شکست مواجه شد و فرمانده سپاه با فرزندش کشته شدند (عمری، ۱۳۳ - ۱۳۸).

پیروزیهای ابومسمار دیری نباید و به زودی از جانب ۳ نیرو مورد تهاجم قرار گرفت: از یک سو امام صنعا المتوکل علی الله که در ۱۲۲۴ ق به جای پدرش امام منصور، حکومت را به دست گرفته بود، او را تحت فشار قرار داد و درگیر جنگهای پراکنده ساخت و از سوی دیگر وهابیه‌ها بر وی تاختند و مهم‌تر از اینها، نیروهای محمدعلی پاشا حاکم عثمانی مصر، هجومی گسترده آغاز کرده بود که دامنه آن، حکومت ابومسمار را نیز در برمی گرفت (ابن زبارة، همانجا؛ EI<sup>2</sup>, S).

اختلافاتی که بین ابومسمار و ابونقطه عامل و فرمانده سپاه ابن سعود در منطقه بروز کرده بود، به شدت بالا گرفت و ابونقطه به مناطق تحت حکومت وی حمله کرد. ابومسمار در نامه‌ای به ابن سعود نسبت به اعمال و تجاوزات ابونقطه شدیداً اعتراض کرد و در جلسه حکمیتی

شه ۱۴۶۵: حموی، محمد، انیس المؤمنین، به کوشش میرهاسم محدث، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ دانش‌پژوه، محدثی، «فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه خصوصی دکتر اصغر مهدوی»، نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، نسخه‌های خطی، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ همو، نسخه‌های خطی در کتابخانه‌های اتحاد جماهیر شوروی و اروپا و آمریکا، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ همو و اسماعیل حاکمی، «فهرست نسخه‌های خطی فارسی دانشگاه لس آنجلس»، نشریه کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، نسخه‌های خطی، تهران، ۱۳۶۲ ش، شه ۱۱ و ۱۲؛ همو و بهاء‌الدین علمی انواری، فهرست کتابهای خطی کتابخانه مجلس سنا، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ صفا، ذبیح‌الله، «اشاره‌ای کوتاه به تحریر داستانها در دوران صفوی»، ایران‌شناسی، ۱۳۶۹ ش، س ۲، شه ۴؛ همو، مقدمه بر داراب نامه طرطوسی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ طرطوسی، محمد، ابومسلم نامه، به کوشش اقبال یغمایی، تهران، انتشارات گوتنبرگ؛ فاضل، محمود، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه جامع گوهرشاد مشهد، مشهد، ۱۳۶۳ ش؛ محجوب، محمد جعفر، «ابومسلم نامه، سرگذشت حماسی ابومسلم خراسانی»، ایران‌شناسی، تهران، ۱۳۶۸ ش، س ۱، شه ۴، ۱۳۶۹ ش، س ۲، شه ۳؛ همو، «ابومسلم و ابومسلم نامه»، ایران نامه، واشینگتن، ۱۳۶۴ و ۱۳۶۵ ش، شه ۲ و ۳؛ همو، «داستانهای عامیانه فارسی»، سخن، تهران، ۱۳۳۸ ش، دوره ۱۰، ۳ و ۴؛ مرکزی، خطی؛ منزوی، خطی؛ همو، خطی مشترک؛ همو، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه گنج‌بخش، اسلام‌آباد، ۱۳۵۹ ش؛ ۱۹۸۰؛ نخجوانی، هندو شاه، تجارب‌السلف، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۳ ش؛ نوشاهی، خضر عباسی، فهرست نسخه‌های خطی فارسی کتابخانه دانشگاه پنجاب، لاهور، ۱۳۶۵ ش؛ ۱۹۸۶ م؛ یغمایی، اقبال، مقدمه بر ابومسلم نامه (نکته، طرطوسی)؛ یوسفی، غلامحسین، ابومسلم سردار خراسان، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ نیز:

Akimushkin, O.F. et al., *Persidskiye... rukopisi... an SSSR*, Moscow, 1964; Blochet, E., *Catalogue des manuscrits persans*, Paris, 1934; Krufft, A., *Die arabischen... Handschriften... zu Wien*, Wien, 1842; Melikoff, Irène, *Abu Muslim, le «porte-hache» du Khorassan*, Paris, 1962.

صادق سجادی

### ابومسلمیه، نکته مسلمیه.

ابومسمار، حمود بن محمد بن احمد حسنی، معروف به شریف حمود (۱۱۷۰ - ۱۲۳۳ ق / ۱۷۵۷ - ۱۸۱۸ م)، امیر ابو عریش و تهامة یمن. در اواخر سده ۱۲ ق امرایی از خاندان شریف احمد بن محمد بن خیرات از نسل حسن بن علی (ع) به حکومت مخالف سلیمانی واقع در منطقه ابو عریش رسیدند که معروف‌ترین آنان ابومسمار بود (جغرافی، ۶۴؛ عمری، ۱۲۸؛ حمزه، ۳۵۷ - ۳۵۸).

وی نخست در ۱۲۱۵ ق از جانب امام زیدی صنعا، علی بن عباس معروف به المنصور، به حکومت مخالف سلیمانی و ابو عریش منصوب شد، سپس بر اثر کاردانی، هوشمندی، دلیری و نیز ضعف روزافزون امامان صنعا، توانست تا حوزه حکومت خود را به مناطق دیگری مانند صَبِیا، ضَمَد و توابع آنها گسترش داده، حکومتی مستقل تشکیل دهد (شوکانی، البدر الطالع، ۱/۲۴۰؛ ابن زبارة، ۴۰۸/۱ - ۴۰۹). در همان سال بر احمد بن حسین قلّی تهامی، مبلغ وهابیت و اتباعش تاخت و احمد بن حسین ناچار به ابن سعود پناه برد (همانجا). آنگاه عبدالوهاب ابن عامر رفیدی وهابی، معروف به ابونقطه از سوی ابن سعود به حکومت عسیر فرستاده شد که کشمکشهای این دو (همانجا؛ بطریق، ۴۷ - ۴۸) به شکست ابومسمار (۱۲۱۷ ق) و انعقاد معاهده‌ای بین طرفین منجر شد که از جمله شرایط آن اطاعت از ابن سعود و اتحاد



دانشمندان و ادیبان و مردم ابوعریش در سوگ او گریستند (شوکانی، دیوان، ۲۷۶؛ ابن زبارة، ۴۱۰/۱ - ۴۱۲). قاضی عبدالرحمان بن احمد بن حسن بهکلی دربارهٔ زندگانی وی کتابی با عنوان *فتح العود بسيرة الشریف حمود* نوشت که تا حوادث سال ۱۲۲۵ ق را خود او آورده و پس از آن را، حسن بن احمد بن عبدالله تکمیل کرده است (ابن زبارة، ۴۱۳/۱؛ زرکلی، ۲۸۲/۲). این کتاب در ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م در ریاض چاپ شده است.

پس از ابومسمار فرزندش احمد بن حمود به جای او نشست، اما دیری نپایید که وی در ۱۲۳۴ ق به دست نیروهای عثمانی اسیر گردید و به مصر فرستاده شد و پس از مدتی در همانجا درگذشت. و طومار حکومت خاندان ابومسمار در منطقهٔ عسیر و مخلاف سلیمانی و تهامه درهم پیچیده شد (عمری، ۲۲).

پس از این، از خاندان ابومسمار نامی در میان نبود، تا اینکه در ۱۲۵۱ ق فردی به نام حسین بن علی بن حیدر بن محمد حسنی، معروف به شریف حسین و ملقب به ابن ابی مسمار به حکومت صیبا رسید و در ۱۲۵۶ ق ابوعریش نیز به حکومت وی ضمیمه گردید و از جانب سلطان عبدالعزیز عثمانی ملقب به پاشا شد. یا در گذشت وی در مکه (۱۲۷۳ ق / ۱۸۵۶ م) خاندان اشراف ابومسمار برافتادند.

مأخذ: اباضه، فاروق عثمان، *الحکم العثماني فی الیمن*، بیروت، ۱۹۷۹ م؛ ابن بشر، عثمان بن عبدالله، *عنوان المجد فی تاریخ نجد*، ریاض، ۱۳۸۵ ق؛ ابن زبارة، محمد بن محمد، *نیل الوطر*، قاهره، ۱۳۴۸ ق؛ بطریق، عبدالحمید، *من تاریخ الیمن الحديث*، قاهره، ۱۹۶۹ م؛ جرائی یمنی، عبدالله بن عبدالکریم، *المقتطف من تاریخ الیمن*، به کوشش زید بن علی وزیر، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م؛ حمزه، *فؤاد قلب جزیره العرب*، ریاض، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸ م؛ زرکلی، اعلام؛ شوکانی، محمد بن علی، *الیدر الطالع*، بیروت، دارالمعرفه؛ هوی، دیوان، به کوشش حسین بن عبدالله عمری، دمشق، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ عرشی، حسین بن احمد، *بلوغ المرام*، به کوشش ماری کرملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ عمری، حسین عبدالله، *مئة عام من تاریخ الیمن الحديث*، دمشق، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ نیز: EI<sup>2</sup>, S; Philby, John, *Sa'udi Arabia*, Beirut, 1968. علی رفیعی

**أَبُو مُصْعَبٍ**، احمد بن ابی بکر قاسم بن حارث بن زبارة بن مصعب بن عبدالرحمن بن عوف زهری (۱۵۰ - ۲۴۲ ق / ۷۶۷ - ۸۵۶ م)، فقیه و قاضی مدنی و یکی از راویان موطأ از مالک. ابومصعب در مدینه میزیست و در همان شهر نیز درگذشت. وی محضر مالک را درک کرد و نزد او دانش آموخت، از دیگر بزرگان چون دراوردی، ابن ابی حازم، ابراهیم بن سعد، مغیره بن عبدالرحمن و محمد بن ابراهیم بن دینار نیز فقه و حدیث آموخت (وکیع، ۲۵۸/۱؛ ابن ابی حاتم، ۴۳/۱)؛ کلاباذی، ۴۶/۱. افرادی چون بخاری، مسلم، ابوحاتم رازی و ابوزرعه از شاگردان و راویان اویند (ابن ابی حاتم، کلاباذی، همانجاها؛ ابن منجویه، ۳۲/۱؛ برای فهرستی از دیگر استادان و راویان وی، نک: مزی، ۲۷۹/۱ - ۲۸۰).

چنانکه گفته شد، ابومصعب یکی از راویان موطأ از خود مالک بود که دارقطنی وی را در روایت آن مورد وثوق شمرده است. نوشته‌اند که

که با نمایندگان ابومسمار، از جمله پسرش، در حضور ابن سعود برپا شد، توافقی حاصل نگشت. ابن سعود که نسبت به نیات ابومسمار دچار تردید شده بود، او را نزد خود فراخواند، ولی ابومسمار اجابت نکرد و همین امر موجب شد که ابن سعود سپاهی عظیم به فرماندهی ابونقطه که شمار آنان را بین ۵۰ تا ۱۰۰ هزار نفر نوشته‌اند، به جنگ او گسیل دارد (۱۲۲۴ ق). ابومسمار که نیروهایش از ۱۷۰۰۰ تن تجاوز نمی‌کرد، به رغم کشته شدن ابونقطه، در نهایت با تحمل شکستی سخت به ابوعریش عقب‌نشینی کرد (شوکانی، همانجا؛ ابن بشر، ۱۷۸/۱ - ۱۷۹؛ عمری، ۱۳۹ - ۱۴۰؛ فیلی، ۱۱۳) و در نبردهای سال بعد نیز در برابر قوای ابن سعود کاری از پیش نبرد و طامی بن شعیب عامل ابن سعود در عسیر، بنادر لجه و حدیده را از تصرف وی خارج ساخت و غارت کرد (ابن بشر، ۱۸۴/۱ - ۱۸۵).

ابومسمار پس از این شکست به سبب ضعف قوا، با دشمن دیگر خود المتوکل علی‌الله، امام صنعا پیمان صلحی برقرار کرد که چندان نپایید، زیرا به تشویق ابن سعود، المتوکل سپاهی به فرماندهی وزیر خود علی بن اسماعیل به سوی تهامه فرستاد و نامه‌ای به والی حجه نوشت که او نیز به ابومسمار حمله کند، کشمکش ابومسمار با المتوکل تا پایان عمر المتوکل (۱۲۳۱ ق) ادامه یافت (شوکانی، همان، ۲۴۱/۱؛ عرشی، ۷۰ - ۷۱؛ عمری، ۱۶۶، ۱۷۲ - ۱۷۷).

به دنبال پیروزی محمدعلی پاشا سردار عثمانی در عسیر، ابومسمار برای نزدیکی به او و تسویه حساب گذشته، طامی بن شعیب را که به او پناهنده شده بود، دستگیر کرد و همراه با نامه و هدایایی نزد محمد علی پاشا فرستاد. متقابلاً محمدعلی نه تنها موافقت باب عالی را با ابقای حکومت ابومسمار در ابوعریش به دست آورد، بلکه آن بخش از قلمرو او را که به تصرف ابن سعود درآمده بود، نیز به ابومسمار مسترد داشت (ابن بشر، ۱۸۴/۱ - ۱۸۵، ۲۲۱، ۲۲۲؛ اباضه، ۳۲ - ۳۳؛ حمزه، ۳۵۹). روابط این دو نیز دیری نپایید و ابومسمار در پاسخ اشراف عسیر، برضد محمدعلی قیام کرد و در ۱۲۳۰ ق در منطقهٔ حجیلان از نواحی عسیر با سپاه محمدعلی پاشا به جنگ پرداخت و در این جنگ ابومسمار، موفق شد سپاه عثمانیها را شکست دهد، ولی پس از این واقعه بیمار شد و درگذشت. او را در مکانی به نام ملاحه از سرزمین بنی مالک در منطقهٔ سراه به خاک سپردند (ابن بشر، ۲۵۷/۱؛ اباضه، ۳۳؛ ابن زبارة، ۴۱۳/۱).

ابومسمار با اینکه در دوران حکومت خود بیشتر درگیر جنگهای مختلف با همسایگانش بود، از عمران و آبادی مناطق زیر نفوذ خود باز نایستاد. بناهای بزرگ و قلعه‌های رفیع در ابوعریش ساخت، حصارهای محکم و استواری به گرد شهرها کشید، مساجدی در برخی از شهرها بنا کرد و جهت آن مساجد اوقافی تعیین نمود، وی به گسترش علم و ادب نیز عنایت داشت و دانش‌طلبان و عالمانی را که به حوزهٔ حکومت وی روی می‌آوردند، می‌نواخت و حتی با برخی از آنان از جمله شوکانی مکاتبه داشت. هنگامی که درگذشت، بسیاری از

روایات ابومصعب و احمد بن اسماعیل سهمی از مالک، از آخرین روایات موطناً بوده و در این دو روایت حدود ۱۰۰ حدیث افزون بر دیگر موطناًها - همچون موطناً یحیی بن بکیر - به چشم می‌خورد (نک: ابن حزم، ۳۲۷؛ ذهبی، ۴۳۷/۱۱ - ۴۳۸). اگر چه طریق مدنی ابومصعب، نسبت به برخی دیگر از طرق روایی موطناً از اهمیت کمتری برخوردار بوده است، اما به هر روی می‌توان در قرون مختلف، در فهارس و مشیخه‌های گوناگون به ویژه در غرب اسلامی روایت آن را مشاهده کرد (برای نمونه، نک: ابن عطیه، ۹۴، ۱۱۹، ۱۲۹؛ ابن خیر، ۱۷۴؛ برزالی، ۱۲۷/۱؛ کتانی، ۹۶۰/۲ - ۹۶۱).

ابومصعب از فقیهان برجسته زمان خود بود و مذهب مدنی داشت و در سخنی معروف مذهب اهل مدینه را بر عراقیان برتری داده و نسبت به آنان اظهار فخر کرده است (ابواسحاق شیرازی، ۱۵۴)، اما قاضی عیاض (۵۱۲/۲) و ابن حجر (۲۰/۱) ضمن بیان مطلبی، وی را در فتوایش متعایل به رأی دانسته‌اند. آن دو در مورد داستان منع شدن ابن ابی خثیمه از سوی پدرش در مورد علم‌اندوزی نزد ابومصعب، ضمن اظهار شگفتی از این مطلب، احتمال داده‌اند که شاید تمایل ابومصعب به رأی و یا داخل شدنش در امر قضا سبب این ممانعت گردیده است (نیز نک: ذهبی، ۴۳۷/۱۱). وی در موضوع غیرمخلوق بودن قرآن با اتکا به گفته مالک، حتی کسی را که در این امر شک یا وقف کند، کافر می‌دانست و معتقد به خلق قرآن را خبیث می‌شمرد (قاضی عیاض، ذهبی، همانجا).

ابومصعب در زمان عبیدالله بن حسن علوی - والی مأمون در مدینه - قضای این شهر را به عهده داشت و گویا تا زمان عزل عبیدالله (۲۱۰ق) بر آن منصب بود (ابن سعد، ۴۴۱/۵؛ وکیع، همانجا) و به گفته زیربن بکار وی در هنگام مرگ نیز بر مسند قضا بوده است (ذهبی، ۴۳۸/۱۱). نام ابومصعب به عنوان یک محدث در اسانید صحاح سته آمده است (نک: مزی، ۲۷۸/۱) و در دیگر اسانید روایی مشرق و مغرب نیز به چشم می‌خورد (مثلاً نک: سهمی، ۳۹۴؛ ابن خیر، ۱۷۵؛ ابن جوزی، ۱۲۵، ۱۶۰؛ رافعی، ۲۵۸/۱؛ جم: برزالی، ۱۵۴/۱، ۳۴۵).

اثر مهم بازمانده از ابومصعب روایت او از موطناً مالک است که پاره‌هایی پراکنده از آن در کتابخانه ظاهریه دمشق یافت می‌شود (ظاهریه، حدیث، ۳۸۶-۳۸۷، مجامیع، ۴۱؛ فهرس، ۲۷۴، ۳۲۱-۳۲۲). از اثر دیگر وی المختصر نیز نسخه‌ای خطی به روایت ابواسحاق ابراهیم بن سعید مدنی در کتابخانه قرویین فاس (فاسی، شد ۸۷۴) محفوظ است. مؤلف در این اثر فقهی، پس از خطبه و مقدمه‌ای در ستایش مذهب مدنی، کتاب را براساس مسائل فقهی به حدود ۳۰ باب منقسم کرده است؛ این نسخه مشتمل بر ۱۷۴ برگ است. ابن عطیه (ص ۱۳۲) طریق روایت خود از این اثر را ذکر می‌کند.

مأخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، الجرح والتعديل، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق/ ۱۹۵۲م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، مشیخه، به کوشش محمد محفوظ، بیروت، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، تهذیب التهذیب، حیدرآباد دکن،

۱۳۲۵ق؛ ابن حزم، علی بن احمد، جوامع السیره، به کوشش احسان عباس و ناصرالدین اسد، قاهره، ۱۹۵۶م؛ ابن خیر اشبیلی، محمد، فهرسه، به کوشش فرانسسکو کودرا، بغداد، ۱۳۸۲ق/ ۱۹۶۳م؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛ ابن عطیه، عبدالحق، فهرس، به کوشش محمد ابوالاجفان و محمد زاهی، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ابن منجویه، احمد بن علی، رجال صحیح مسلم، به کوشش عبدالله لینی، بیروت، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم بن علی، طبقات الفقهاء، به کوشش خلیل میس، بیروت، دارالقلم؛ برزالی، قاسم بن محمد، مشیخه قاضی القضاة ابن جماعه، بیروت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعب ارنوط و صالح سمر، بیروت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م؛ رافعی، عبدالکریم بن محمد، التدریج فی اخبار قزوین، حیدرآباد دکن، ۱۹۸۵م؛ سهمی، حمزه بن یوسف، تاریخ جرجان، بیروت، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م؛ ظاهریه، خطی؛ فاسی، محمد عابد، فهرس مخطوطات خزانه القرویین، فاس، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ فهرس مجامیع المدرسه العمریه، به کوشش یاسین محمد سواس، کویت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۷م؛ قاضی عیاض، ترتیب المدارک، به کوشش احمد بکیر محمود، بیروت/ طرابلس، ۱۳۸۷ق/ ۱۹۶۷م؛ کتانی، عبدالحی بن عبدالکبیر، فهرس الفهارس، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۲ق/ ۱۹۸۲م؛ کلایذی، احمد بن محمد، رجال صحیح البخاری، به کوشش عبدالله لینی، بیروت، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م؛ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، تهذیب الکمال، به کوشش یشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ وکیع، محمد بن خلف، اخبار القضاة، بیروت، عالم الکتب. فرامرز حاج منوچهری

**أَبُو الْمُطَرِّف**، احمد بن عبدالله بن عمیره مخزومی (۵۸۲-۶۵۸ق/ ۱۱۸۶-۱۲۶۰م)، ادیب، کاتب، فقیه و شاعر عصر موحدون در اندلس و مغرب. آنچه اکنون مایه اعتبار اوست، گذشته از ارزش ادبی آثار وی که چندان متمایز از آثار نویسندگان بزرگ اندلس نیست، همانا آگاهیهای تاریخی سودمندی است که وی ضمن رسایل رسمی و غیر رسمی خود، درباره جنبه‌های گوناگون حیات سیاسی و اجتماعی اندلس، در عصر انحطاط و از هم پاشیدگی آن و نیز مغرب به دست داده است؛ به ویژه که بخشی از رسایل او مربوط به دوره حکومت فرمانروایانی است که پس از سقوط موحدون در اندلس سر بر آوردند (عصر سوم ملوک الطوائف) و در کتابهای تاریخ، آگاهیهای چندانی از حکومت آنان در دست نیست.

نام نیای ابوالمطرف را برخی عمیره نوشته‌اند که درست نمی‌نماید (نک: بن شریفه، ۳۳). نسب او به بنی مخزوم، تیره‌ای از قریش، می‌رسید و با آنکه برخی معاصران وی - شاید از سر رشک و بدخواهی - در تبار او تردید کرده‌اند و حتی به تحقیر او را به خاندانی یهودی منتسب ساخته‌اند (ابن عبدالملک، ۱۵۰/۱-۱۵۱؛ ابن خطیب، الاحاطه، ۱۷۹/۱)، شهرت مخزومی او و کثرت روایتهایی که در این باره در دست است، دست کم نشان می‌دهد که معاصرانش او را مخزومی و قریشی می‌شمردند (نک: ابن ابیبار، ۱۶۳؛ ابن خلیل، ۴۹؛ مقری، ازهار، ۲۱۸/۳، نفح، ۲۹۰/۶؛ بن شریفه، ۳۵-۳۹). ابوالمطرف و خاندانش اهل شقر<sup>۱</sup> در جنوب بلنسیه بودند (ابن ابیبار، همانجا؛ بلیقی، ۱۹۷؛ ابن سعید، ۳۶۳/۲؛ ابن خلیل، ۴۲)، اما در اینکه وی در شقر زاده شده، یا در بلنسیه، میان برخی منابع اختلاف است (نک: ابن عبدالملک، ۱۸۰/۱).

روایت داده است (ابن عبدالملک، همانجا؛ ابن خطیب، الا حاطة، ۱۸۱/۸).

آموخته‌های ابوالمطرف، چنانکه ابن عبدالملک اشاره کرده است (۱۵۲/۱۱) و از تخصص علمی استادان او نیز برمی‌آید، ابتدا بیشتر در قلمرو علوم نقلی بود؛ اما بعدها، به ویژه پس از سفر به مرسیه و مصاحبت طولانی با ابوبکر عزیز بن خطاب، عالم و والی نامدار مرسیه، در علوم چون اصول فقه، کلام، منطق، فلسفه و طب نیز تبحر یافت (بن شریفه، ۷۵-۸۰؛ ابن عبدالملک، ۱۵۱/۱۱؛ ابن خطیب، همانجا). دانش گسترده او را هم از آثار متنوعی که وی مطالعه و تدریس می‌کرد و هم از شمار کثیر شاگردان و روابان او می‌توان دریافت (نک: بن شریفه، ۱۷۰-۱۷۳). با آنکه تاریخ دقیق سفرهای ابوالمطرف و مدت اقامت و دانش اندوزی او در شهرهای مذکور دانسته نیست، از قراین چنین پیداست که دست کم ۲ دهه از عمر وی در این کار سپری شده است. اما این سالها یکسره به تحصیل دانش نگذشت. درواقع ابوالمطرف که به روایتی، سخت دلبسته جاه و مال بود، از همان آغاز اندیشه راهیابی به دربار امیران و بزرگان رادرس می‌پرواند (ابن عبدالملک، ۱۷۸/۱-۱۷۹؛ بن شریفه، ۸۵). به همین سبب، بسیار زود در سلک کاتبان درآمد و تمامی سالهای عمر وی از آن پس، چنانکه خواهیم دید، در کار کتابت و قضا در شهرهای اندلس و مغرب گذشت.

آغاز کار کتابت او را بن شریفه، با توجه به برخی نشانه‌ها، میان سالهای ۶۰۷ و ۶۰۸ ق نوشته است (ص ۸۵-۸۷). وی نخست در بلنسیه کاتب بارگاه امیر ابو عبدالله بن ابی حفص شد (ابن خلیل، ۴۲)، سپس به اشبیلیه رفت. ابن ابار (ه) دوست و شاگرد وی، به حضور او در یکی از گردشگاههای اشبیلیه در ۶۱۷ ق اشاره کرده و اشعاری نیز در ستایش آن شهر از او نقل کرده است (بلفیقی، ۱۹۷-۱۹۹). مصاحبت ابوالمطرف با ابوعلی شلوبینی هم که ذکر آن رفت، بی‌شک در همین دوره رخ داده است؛ چه تا آنجا که می‌دانیم، وی سفر دیگری به اشبیلیه نکرده است، سپس به بلنسیه بازگشت. در ۶۲۰ ق او را در آن شهر و در بارگاه ابوزید پسر ابو عبدالله بن ابی حفص، می‌یابیم (ابن خلیل، همانجا؛ بن شریفه، ۹۰).

از نوشته‌های ابوالمطرف در آن دوره اکنون ۳ رساله در دست است که وی به نام ابوزید و خطاب به مستنصر و مأمون، خلفای موحدی، نوشته است. از خلال این رساله‌ها که موضوعهایی چون کشمکش با مسیحیان و بیعت نامه ابوزید و مردم بلنسیه با مأمون را در برمی‌گیرد، می‌توان به جنبه‌هایی از اوضاع سیاسی آن زمان، به ویژه به وضع دولتهای مسیحی و مسلمان اندلس و مناسبات میان آنها، پی برد (همو، ۹۰-۹۴). در ۶۲۶ ق و پس از خروج مأمون از اندلس، رتبان بن مردنیش بر ابوزید شورید و او را از بلنسیه راند. ابوالمطرف نیز به خدمت زیان درآمد و به نگارش رسایل و فتح نامه‌های او پرداخت (ابن سعید،

غبرینی، ۲۹۸، ۳۰۰، ۳۰۱؛ ابن حجر، ۲۰۳/۱؛ مقرئ، همان، ۲۹۷/۱، ۲۹۹). حتی برخی شقر را با شقوره<sup>۱</sup>، از توابع جتان، خلط کرده و ابوالمطرف را شقوری الاصل خوانده‌اند (نک: ابن خطیب، همانجا؛ ابن قاضی، ۱۴۵؛ قس: سیوطی، ۳۱۹/۱؛ بن شریفه، ۴۳-۴۶).

پدروی ظاهراً از زمره عالمان بوده و در شرق اندلس آوازه‌ای داشته است (همو، ۵۱-۵۲). اشاره ابن ابار به شهرت بنی عمیره در شقر نیز مؤید این نکته است (همانجا). با اینهمه ابن خطیب که ظاهراً روایت ابن عبدالملک را درباره مشکوک بودن نسب ابوالمطرف در نظر داشته، خاندان او را از اصالت بی‌بهره دانسته است (همانجا). به هر روی، ابوالمطرف مقدمات علوم را در شقر فراگرفت و سپس راهی بلنسیه شد تا دانش خویش را نزد استادان آن شهر کمال بخشد (بن شریفه، ۶۶-۶۷). وی خود در اجازه‌ای که در اواخر عمر به یکی از شاگردان خویش در آفریقیه داده، تنی چند از مشایخ بزرگ خود و آثاری را که نزد آنان خوانده، برشمرده و نکته‌هایی نیز از زندگانی و احوال آنان بازگو کرده است. نخستین و مشهورترین آنان ابوالربیع کلاعی است که دیر زمانی با ابوالمطرف دوستی و مصاحبت داشت و او را ادب و حدیث آموخت (همو، ۶۷-۶۸؛ ابن عبدالملک، ۱۵۱/۱۱؛ ابن خطیب، همان، ۱۸۰/۱). ابوالمطرف با ابوالربیع نه تنها پیوند علمی و ادبی داشته، بلکه از هم‌زمانان او نیز بوده است، زیرا در آن زمان، نبرد با مسیحیان که پیوسته در حال پیشروی و گسترش قلمرو خود در اندلس بودند، فزونی می‌یافت و ابوالمطرف که ظاهراً خود بارها همراه ابوالربیع در جنگ با مسیحیان شرکت کرده بود، چگونگی کشته شدن استاد نامدار خود را در نبرد مشهور انیشه (۶۳۴ ق) شرح داده است (بن شریفه، ۶۸-۷۰؛ ابن عبدالمنعم، ۴۹-۴۲). از دیگر مشایخ او در بلنسیه از ابوالحسن احمد بن واجب قیسی، ابوالخطاب احمد بن واجب و ابو عبدالله محمد بن نوح غافقی می‌توان نام برد که وی در زمانهای مختلف نزد آنان فقه و حدیث خواند و اجازه روایت نیز از ایشان گرفت (بن شریفه، ۷۰-۷۳، ۷۴؛ ابن عبدالملک، همانجا).

وی به شهرهای دیگر اندلس نیز سفر کرد: در شاطبه نزد ابو عمر احمد ابن عات شاطبی (نک: ه، ابن عات) مجموعه‌های بزرگ حدیث را خواند. ابن عات نیز همچون ابوالربیع کلاعی - گرچه سالها پیش از او - در نبرد مشهور عقاب که میان مسلمانان و مسیحیان در گرفت، کشته شد (۶۰۹ ق) و ابوالمطرف در اجازه مزبور از شهادت استاد خود در مقابله با خصم یاد کرده است (بن شریفه، ۷۱-۷۲؛ ابن عبدالملک، ابن خطیب، همانجاها). در دانیه نزد ابو محمد عبدالله ابن حوط الله انصاری (نک: ه، ابن حوط الله) شماری از کتابهای مشهور فقه و حدیث و ادب را خواند (بن شریفه، ۷۲-۷۳؛ ابن عبدالملک، ابن خطیب، همانجاها). یک بار نیز او را در اشبیلیه و در محضر ابوعلی شلوبینی می‌بینیم که از بزرگ‌ترین نحویان اندلس بود (بن شریفه، ۷۴-۷۵؛ بلفیقی، ۱۹۷؛ ابن عبدالملک، ابن خطیب، همانجاها). ابوالفتوح نصر بن ابی الفرج حصری نیز یکی دیگر از استادان ابوالمطرف است که به وی اجازه

خطاب هم دبیری نباید. ناتوانی او در اداره امور به چیرگی زیان بن مردنیش بر مرسیه و اسارت و سپس قتل ابن خطاب انجامید (ابن خلیل، ۱۴۶). ابوالمطرف که اندکی پیش بیعت نامه او را نوشته بود، اکنون از خطاهای او سخن گفت و شوربختی استاد خویش را حاصل خودکامگی و بدکنشی او دانست (ابن خلیل، ۴۵).

ابوالمطرف بار دیگر به خدمت زیان بن مردنیش درآمد و بیعت نامه مردم مرسیه و نواحی شرق اندلس را با او که به نام ابوزکریای حفصی، حکمران تونس، فرمان می‌راند، نوشت (بن شریفه، ۱۱۲). دوره خدمت ابوالمطرف در بارگاه زیان هم چندان به درازا نکشید و او که ظاهراً از بهبود اوضاع در شرق اندلس نوید شده بود، راه غرناطه را در پیش گرفت. شرح این سفر در رساله‌ای مذکور است که وی خطاب به یکی از دوستانش نوشته و در آن از مراحل سفر، شهرهایی که در آنها توقف کرده و خطرهایی که با آنها مواجه شده، یاد کرده است (همو، ۱۱۳-۱۱۵). آنچه از دوره کوتاه اقامت ابوالمطرف در غرناطه می‌دانیم، روابط و مکاتبه‌های دوستانه او با برخی مشایخ و کاتبان بزرگ آن شهر است (همو، ۱۱۵). روشن نیست که آیا غرناطه در اصل مقصد ابوالمطرف بود، یا منزلگاهی موقت برای سفری بزرگ تر به شمار می‌آمد که وی در جست و جوی محیطی آسوده‌تر و درباری پررونق‌تر بدان دست زد و تا پایان زندگانی وی ادامه یافت.

سفر ابوالمطرف با گذشتن از دریا و ورود به مغرب آغاز شد. در آغاز سال ۶۳۷ق او را در سبته می‌یابیم که در آن هنگام پناهگاه مهاجران و پناهندگان اندلسی شده بود. منابع به دو تن از شاگردان او در سبته اشاره کرده‌اند (ابن خطیب، ۱۱۹/۱؛ بن شریفه، ۱۱۹). وی سپس برای پیوستن به رشید، خلیفه موحدی در رباط الفتح و ظاهراً برای یافتن سرپناهی برای خیل مهاجران اندلسی در مغرب از راه دریا رهسپار آن شهر شد (همو، ۱۱۹-۱۲۰) و سپس در جمع ملتزمان خلیفه به مراکش، پایتخت خلافت رفت (ابن عبدالملک، ۱۱۶/۱، ۱۷۷). رساله‌ای که وی به فرمان خلیفه درباره این سفر نوشته، وصف کاملی است از موبک خلیفه و آرایش سپاه موحدون و مراحل و چگونگی سفر از جمله چگونگی استقبال مردم پایتخت از خلیفه (ابن عبدالملک، ۱۱۶/۱-۱۵۶-۱۵۷؛ بن شریفه، ۱۲۰-۱۲۱).

شهرت ادبی ابوالمطرف و نگارش رساله‌های ادیبانه که ابن عبدالملک به نمونه دیگری از آنها اشاره کرده (۱۱۶/۱)، سبب شد که وی نزد خلیفه منزلتی بیابد و به مقام دبیری بارگاه او منصوب گردد (ابن خلیل، ۴۲؛ ابن عبدالملک، ۱۱۷/۱؛ بن خطیب، همان، ۱۸۱/۱؛ بن شریفه، همانجا). در یکی از رسائل مهم ابوالمطرف در این دوره که ارزش تاریخی فراوان دارد، از ایجاد جامعه مهاجران اندلسی که پس از سقوط شهرهایشان در شرق اندلس، به مغرب پناه برده بودند، سخن رفته است. بر طبق این رساله، مهاجرنشین مزبور که ظاهراً نخستین جامعه پناهندگان اندلسی در مغرب بوده است، در ۶۳۷ق به کوشش ابوعلی حسن بن خلاص، والی سبته و به فرمان رشید در رباط الفتح ایجاد

۳۶۳/۲؛ ابن خلیل، ابن خطیب، همانجاها؛ بن شریفه، ۹۴-۹۵). از نوشته‌های او در این دوره نیز ۳ رساله و یک صلح نامه در دست است که موضوع همه آنها مناسبات زیان با حکومت‌های مسیحی اندلس است (همو، ۹۵). اما گویا امیر جدید چندان توجهی به شعر و ادب نداشته و دست کم ابوالمطرف چندان مهری از او ندیده است (مثلاً، نک: ابن سعید، ۳۶۳/۲-۳۶۴)؛ چه می‌بینیم که وی در شعری از تنگ نظری امیر شکوه می‌کند و او را به بی‌توجهی به وضع سپاهیان و کاتبان متهم می‌سازد (صفدی، ۱۳۴/۷؛ مقری، نفع، ۳۰۰/۱). عاقبت نیز به همین سبب، یا شاید به علل سیاسی در ۶۲۸ق بلنسیه را ترک گفت (صفدی، ۱۳۴/۷-۱۳۵؛ مقری، همان، ۳۰۰/۱-۳۰۱؛ بن شریفه، ۹۶-۹۷) و راهی زادگاهش شقر گردید. مدت کوتاه اقامت او در شقر نیز به کتابت در بارگاه ابو عبدالله محمد بن مردنیش گذشت. بیعت نامه‌ای که وی در ۶۲۹ق از جانب امیر و مردم شقر خطاب به ابو عبدالله محمد بن هود (نک: ه، د، بنی هود) در تأیید ولایت عهدی فرزند او ابوبکر محمد نوشته، اکنون در دست است (همو، ۹۷-۹۸). اندکی بعد او را در شاطبه و در منصب قضا می‌یابیم (نک: مقری، ازهار، ۲۱۸/۳-۲۱۹). از چگونگی انتصاب او به این مقام اطلاعی در دست نیست، اما تاریخ آن قاعدتاً میان سالهای ۶۲۹ و ۶۳۱ق باید باشد (قس: بن شریفه، ۹۹).

رسایل و عقدنامه‌هایی از دوره اقامت او در شاطبه در دست است که از جمله آنها می‌توان از بیعت نامه مردم شاطبه با مستنصر، خلیفه عباسی و هم پیمانان اندلسی او، ابن هود و پسرش یاد کرد که به امر ابن هود نوشته شد و نیز رسایلی که وی خطاب به استادش، ابن خطاب، والی ابن هود در مرسیه، نوشته است. جنگ و کشمکش با مسیحیان نیز همچنان یکی از موضوعهایی است که در رسایل او، به ویژه خطاب به ابن خطاب، به میان می‌آید (قلقشندی، ۹۴/۷-۹۹، ۳۰۱/۹-۳۰۸؛ بن شریفه، ۱۰۳-۱۰۴).

دوره اقامت او در شاطبه که خود به نیکی از آن یاد می‌کند (همانجا)، در ۶۳۳ق پایان گرفت و او به مرسیه رفت (همانجا). رسالهای اقامت او در مرسیه نیز که با شکست‌ها و از هم پاشیدگی روزافزون دولتهای اسلامی اندلس همزمان بود، همچنان به کتابت و گاه مأموریت‌های سیاسی در نواحی شرق اندلس گذشت. رسایل و نامه‌های او در این دوره گذشته از چند و چون فعالیت‌های وی، جلوه‌هایی از نابسامانی اوضاع سیاسی و اجتماعی اندلس را در آن سالها آشکار می‌سازد. فعالیت‌های گسترده او در این سالها از نگارش بیعت نامه‌های امیران تا سفرهای سیاسی و رسیدگی به شکایتهای مردم در شهرهای مختلف شرق اندلس را در بر می‌گرفت (نک: همو، ۱۰۴-۱۱۳). تا ۶۳۵ق که ابن هود درگذشت، ابوالمطرف، هم در خدمت او بود و هم در خدمت ابن خطاب (نک: همو، ۱۰۵-۱۱۰)، اما با مرگ ابن هود، ابن خطاب بر فرزند و جانشین وی شورید و در مرسیه علم استقلال برافراشت (۶۳۶ق) و این بار نیز ابوالمطرف بود که بیعت نامه او را نوشت (ابن خلیل، ۴۲، ۱۴۶؛ ابن خطیب، اعمال، ۲۷۴-۲۷۵؛ بن شریفه، ۱۱۰-۱۱۱)، اما امارت ابن

گردد و ساکنان آن از همه حقوق مدنی و سیاسی مردم مغرب برخوردار گردیدند (همو، ۱۲۲-۱۲۳). کتابت ابوالمطرف در بارگاه خلیفه چندان نپایید و خلیفه که گویا به سببی از وی ناخشنود شده بود، او را از سمت دبیری برکنار کرد و به مقام قضا در هیلا نه منصوب ساخت (ابن عبدالملک، همانجا؛ قس: ابن خطیب، الا حاطه، همانجا، که نام این شهر ملیانه آمده و بی شک تصحیف است). از نامه هایی که در این باره میان ابوالمطرف و برخی دوستانش رد و بدل شده، چنین برمی آید که برکناری او با رقابتها و دشمنیهای برخی درباریان ارتباط داشته است (نک: ابن عبدالملک، ۱۵/۱(۳۶۴-۳۶۵؛ مقرئ، نفح، ۱/۲۹۵؛ بن شریفه، ۱۲۳-۱۲۵). به هر روی، چندی بعد ابوالمطرف با پایمردی برخی نزدیکان خلیفه که با وی دوستی داشتند، در حدود سال ۶۳۹ ق به قضای رباط و سلا که مقامی مهم بود، منصوب گردید (ابن خلیل، همانجا؛ ابن عبدالملک، ۱۱/۱(۱۷۷؛ غبرینی، ۲۹۸؛ ابن خطیب، همانجا؛ بن شریفه، ۱۲۵). این دوره از فعالیت ابوالمطرف، به رغم نگرانی او از اوضاع اندلس، با آسودگی و کامرانی گذشت، چنانکه وی حتی در برخی نامه ها، دوستان و آشنایان اندلسی خود را تشویق به مهاجرت به مغرب می کرد (همو، ۱۲۵-۱۲۷). کار کتابت و رساله نویسی او نیز در این مدت فرونی گرفت، تا آنجا که به گفته خود وی اوراقی که برای نوشتن اندوخته بود، به پایان رسید و او دست به دامان دوستی در شاطبه شد (همو، ۱۲۸). بجز نامه های دوستانه، رساله ای رسمی نیز از این دوره در دست است که مربوط به بیعت امیر تلمسان با رشید است (همو، ۱۲۸-۱۲۹).

چون رشید در ۶۴۰ ق درگذشت و برادرش معتضد به خلافت رسید، ابوالمطرف را به رغم پاره ای مخالفتها در منصب خویش ایقا کرد (ابن عبدالملک، ابن خطیب، همانجا؛ بن شریفه، ۱۳۰). ابوالمطرف خود در اشعاری به این مخالفتها اشاره کرده و از ابوزکریا بن عطوش، وزیر معتضد که حامی او بود، ستایش کرده است (نک: همانجا). ناخشنودی وی از بدگوییهای دشمنان و حسدورزیهای برخی کاتبان در پاره ای رسائل او نیز آشکار است. به علاوه، از همین رسائل چنین برمی آید که نافرمانی و سرکشی اهالی سلا و رفتار خصمانه آنان با مهاجران اندلسی که در آن سامان بیگانه انگاشته می شدند، بر ابوالمطرف که خود هم قاضی بود و هم اهل اندلس، گران می آمده است (همو، ۱۳۰-۱۳۲). نگرانیهای ابوالمطرف ظاهراً چندان واهی نبوده، زیرا چندی بعد به عللی که بر ما پوشیده است، مقام او تنزل یافت و به قضا در مکناسه محدود گردید (ابن خلیل، ابن عبدالملک، غبرینی، ابن خطیب، همانجا؛ بن شریفه، ۱۳۲). آثار آزدگی از این وضع در پاره ای نوشته های وی آشکار است (بن شریفه، ۱۳۲-۱۳۳). به همین سبب هنگامی که یکی از اشراف مکناسه، به نام ابوالحسن علی بن عافیه، در ۶۴۳ ق بر حکومت موحدون شورید و خود را تابع ابوزکریای حفصی، فرمانروای تونس، خواند، ابوالمطرف بود که به عنوان قاضی شهر، بیعت نامه او و مردم مکناسه را با امر حفصی و ولیعهدش، ابویحیی، نوشت (ابن عذاری،

وی ظاهراً تا مدتی پس از آن رویداد نیز در مکناسه باقی ماند، گرچه معلوم نیست که پس از آن بیعت نامه همچنان منصب دیوانی داشته است یا نه. وی در مدت اقامت در مکناسه گاه به فاس نیز سفر می کرد و در آن شهر به تدریس می پرداخت تا از این راه، چنانکه خود گفته، اندکی بیاساید و از سختی رنجهای خویش بکاهد (ابن قاضی، ۱۴۵؛ بن شریفه، ۱۳۶-۱۳۷).

ابوالمطرف که گویا از همان زمانی خروج از اندلس، اندیشه سفر به تونس را در سر می پروراند (ابن عبدالملک، ۱۱/۱(۱۷۹) و در پاره ای اشعارش نیز فرمانروایان حفصی آن را مدح گفته بود (ابن خلیل، ۴۹؛ بن شریفه، ۱۳۵-۱۳۶، ۱۴۱-۱۴۲)، اکنون در انتظار فرصتی برای گسستن از موحدون و پیوستن به حفصیان بود. قتل معتضد در ۶۴۶ ق این فرصت را فراهم آورد و او مکناسه را به قصد سبته ترک گفت تا از آنجا راهی تونس گردد (ابن عبدالملک، ابن خطیب، همانجاها). وی در رسائلی از مخاطرات سفر به سبته و نیز لطف و محبت ابن خلاص، والی آن شهر، سخن گفته است (ابن عبدالملک، همانجا؛ ابن خطیب، الا حاطه، ۱۸۱/۱-۱۸۲، ۱۸۵؛ بن شریفه، ۱۳۷-۱۳۸).

دلبستگی ابوالمطرف به قلمر و حفصیان در اشعاری جلوه گر است که وی در آنها از بارگاه ایشان همچون کعبه آمال خود یاد کرده است. در رساله ای خطاب به ابوزکریای حفصی که ظاهراً بلندترین رساله موجود اوست و ارزش تاریخی نیز دارد، وی هم در مدح ابوزکریا و خاندانش قلم فرسایی کرده و هم چیره دستی خود را در فن سخنوری و صنعت پردازی به مخدوم آینده خویش نشان داده است (ابن عبدالملک، همانجا؛ بن شریفه، ۱۴۳-۱۴۵، ۱۷۱). این کوششهای ابوالمطرف البته بی تأثیر نبود و سبب شد که ابوزکریا وی را به دربار خویش فرا خواند و او در ۶۴۶ ق، پس از اندکی تأخیر که ظاهراً ناشی از سختی و ناامنی سفر در دریا بود، با یکی از کشتیهای متعلق به ناوگان حفصی از سبته راهی بجایه شد (ابن خلیل، ۴۲؛ ابن عبدالملک، همانجا؛ ابن خطیب، همان، ۱۸۲/۱؛ بن شریفه، ۱۴۲-۱۴۳، ۱۴۵). شرح این سفر را نیز ابوالمطرف به شیوه همیشگی خود در رساله ای فنی و ادیبانه نوشته و همراه مدیحه هایی تقدیم ابویحیی حفصی، ولیعهد ابوزکریا و والی بجایه، کرده است (ابن عبدالملک، همانجا؛ بن شریفه، ۱۴۵-۱۴۷).

وی پس از رسیدن به بجایه در انتظار باریابی به حضور ابوزکریا ماند، اما اقامت وی در آن شهر به درازا کشید؛ چه، ظاهراً ابوزکریا سرگرم تدارک لشکرکشی به مغرب بود، اما در این میان ابویحیی درگذشت (۶۴۷ ق) و اندوه ناشی از مرگ او ابوزکریا را از لشکرکشی بازداشت. ابوالمطرف که فرصتی به دست آورده بود، در حومه قسنطینه

به حضور او رسید. حاصل این سفر و دیدار با امیر نیز رساله‌ای است ادیبانه که در آن وی مشاهدات خود از سفر و قرارگاه ابوزکریا را به رشته تحریر درآورده و افزون بر آن، وصفی از قسطنطینه و آثار کهن آن نیز به دست داده است (همو، ۱۴۷-۱۴۸). ابوزکریا پس از وفات پسرش دیری نزیست و پس از درگذشت او در ۶۴۷ق، بیعت نامه مردم بجایه با جانشین وی ابو عبدالله مستنصر را ابوالمطرف نوشت (همو، ۱۴۸). او در مدت اقامت در بجایه از زندگانی آسوده‌ای که دولت حفصی برایش فراهم آورده بود، برخوردار شد (همو، ۱۴۷) و گذشته از فعالیت دیوانی به تدریس نیز می‌پرداخت (غبرینی، ۲۹۹، ۳۰۱؛ بن شریفه، ۱۴۸-۱۵۰). ابوالمطرف ظاهر آن‌دکی بعد به تونس فراخوانده شد. به گفته ابن عبدالملک، وی در این میان چندی با زاهدان و پارسایان همنشین بوده است (همانجا؛ نیز ابن فرحون، ۲۰۶؛ ابن خطیب، همانجا).

در ۴۴۸ق، ابوالمطرف را در شهرهای قابس و اُزُس در منصب قضا می‌یابیم (ابن عبدالملک، ۱۷۹/۱-۱۸۰؛ غبرینی، ۲۹۸، ۳۰۱؛ ابن خطیب، همانجا؛ بن شریفه، ۱۵۰-۱۵۳). نوشته‌های او درباره این دو شهر، همچون دیگر نوشته‌های وی با بیانی متصنع آگاهی‌هایی از اوضاع طبیعی یا اجتماعی اقامتگاه‌های او به دست می‌دهد (تجانی، ۹۰-۹۱؛ ابن عبدالمنعم، ۴۵۲؛ بن شریفه، ۱۵۲-۱۵۳). به روایتی، وی چندی نیز قاضی قسطنطینه بوده (غبرینی، ۲۹۸)، اما خبری از این انتصاب و تاریخ آن در رسایل او و مآخذ دیگر نیامده است. چندی نگذشت که مستنصر او را به دربار خود در تونس فراخواند و از مقربان خویش ساخت، تا آنجا که وی اختیار بسیاری از امور دربار را در دست گرفت (ابن خلیل، همانجا؛ ابن عبدالملک، ۱۸۰/۱-۱۸۱؛ غبرینی، ۳۰۱؛ مقرئ، نفع، ۲۹۸/۱-۲۹۹). این امر را ابن عبدالملک مایه بدگمانی و ناخشنودی مستنصر دانسته و سپس از قول مستنصر می‌گوید: «وی دنیای ما را تباه کرد و ما دین او را» (همانجا؛ نیز نک: ابن خطیب، ۱۸۲/۱، الحاطه، ۱۸۲/۱؛ قس: ابن خلیل، همانجا) و دانسته نیست که روایت ابن عبدالملک تا چه اندازه بازگو کننده واقعیت تاریخی است و تا چه اندازه دیدگاه‌های مخالفان ابوالمطرف را نشان می‌دهد (نک: بن شریفه، ۱۵۳-۱۵۴).

دوره اقامت ابوالمطرف در تونس که آخرین مرحله زندگانی اوست، یک دهه طول کشید و در آسایش گذشت (ابن خلیل، همانجا؛ بن شریفه، ۱۵۴-۱۵۵). در همین دوره بود که دوست وی ابن ابار، به خشم مستنصر گرفتار آمد و چنانکه از رسایل ابوالمطرف برمی‌آید، وی کوشید دوست خود را از مهلکه برهاند و تا اندازه‌ای نیز در این امر کامیاب شد (غبرینی، ۲۹۹-۳۰۰؛ بن شریفه، ۱۵۵)؛ گرچه در روایتی مشکوک ابوالمطرف خود متهم به ضدیت با ابن ابار شده و او را در ماجرای قتل وی شریک دانسته‌اند (همو، ۱۵۵-۱۵۶).

از نوشته‌ها و رسایل او در این سالها جز چند قطعه به نظم و نثر در دست نیست، اما می‌دانیم که وی در این مدت به تدریس نیز می‌پرداخته و ظاهراً برخی از کتابهای خود را در این سالها تألیف کرده است (همو، ۱۵۶-۱۵۷؛ نیز نک: آثار). ابن عبدالملک در روایتی به تغییر حال و

آشفستگی ابوالمطرف در پایان عمر اشاره کرده (همانجا)، اما این روایت نیز همچون روایتی که پیش تر ذکر آن رفت مبهم و دزخور تأمل است (نک: بن شریفه، ۱۵۷). غالب منابع وفات ابوالمطرف را در ۶۵۸ق در تونس نوشته‌اند (ابن عبدالملک، همانجا؛ غبرینی، ۳۰۱؛ ابن فرحون، ۲۰۷؛ ابن حجر، ۲۰۳/۱؛ بن شریفه، ۱۵۷-۱۵۸).

در بررسی شرح حال ابوالمطرف و آنچه از رفتار و کردار وی نقل شده، نشانه‌هایی می‌توان یافت که برای پی‌بردن به جنبه‌هایی از منش و شخصیت او و همتایش سودمند است. دل‌بستگی ابوالمطرف به مناصب دیوانی و دولتی که او را به قلمروهای متفاوت و دربارهای گوناگون کشانید، در عین حال یا نوعی زیرکی و انعطاف‌پذیری همراه بود که مانع گرفتار شدن او در ورطه‌های سهمناکی می‌شد که برخی از همکاران او، از جمله دوستش ابن ابار، را به کام مرگ کشانید؛ به ویژه که آوازه علمی و دیوانی ابوالمطرف، هم او را سخت مطلوب دربار امیران ساخته بود (ابن خلیل، ۴۲؛ غبرینی، ۲۹۸) و هم چنانکه دیدیم، دسیسه‌ها و دشمنی‌هایی را بر ضد او بر می‌انگیخت. این ویژگی‌های وی البته با اوضاع سیاسی آن عصر که هوسهای فرمانروایان و گردبادهای سیاسی بر آن حاکم بود، سازگاری داشت و در واقع می‌توان گفت که فرصت‌طلبی و عافیت‌جویی طبقه‌ای از ادیبان و کاتبان درباری که ابوالمطرف نمونه شاخص آن است، نه صرفاً خصوصیتی اخلاقی، بلکه پدیده‌ای اجتماعی بود که با ساختار سیاسی و شیوه حکومت در آن عصر پیوند داشت. با اینهمه، علایق او را نمی‌توان یکسره در جاه و مقام خلاصه کرد. آنچه در رسایل غیر رسمی او می‌بینیم، چهره مردی است که پیوندهای اجتماعی و علایق خانوادگی را سخت ارج می‌نهد و مشغله‌های دیوانی مانع توجه او به مسائل و نیازهای مردم نیست (قس: ابن عبدالملک، ۱۷۹/۱-۱۸۰). شکست مسلمانان و تباهی اندلس و تیره‌روزی هموطنان او نیز در برانگیختن احساسها و شور وطن دوستی او سخت مؤثر بود. در واقع بخش بزرگی از اخوانیات او نامه‌هایی است که وی در رسیدگی به امور نیازمندان، خواه آشنا و خواه بیگانه و درخواست کمک برای آنان، در آن عصر پریشانی، نوشته است و از خلال آنها و نیز اشعار او می‌توان عواطف انسانی و دل‌بستگی‌های میهنی او را بازشناخت (نک: بن شریفه، ۱۶۵-۱۶۷، ۱۹۱-۲۰۱).

مایه اصلی شهرت ابوالمطرف در ادب عرب، نثر فنی و متصنع اوست که در رسایل دیوانی و اخوانی وی جلوه‌گر است (درباره این رسایل، نک: آثار). سنگینی و تصنع نثر او که همه ویژگی‌های نثر فنی عصر موحدون را داراست، از همان آغاز مایه اعجاب و ستایش ادیبان مغرب و اندلس بوده و سبب شده که او را با مشاهیری چون بدیع الزمان همدانی و عمادالدین اصفهانی مقایسه کنند (ابن سعید، ۳۶۳/۲-۳۶۴؛ ابن خلیل، همانجا؛ ابن عبدالملک، ۱۵۲/۱-۱۵۳، ۱۷۷، ۱۵۵/۱-۱۵۶؛ ابن خطیب، ۱۸۰/۱، الحاطه، ۱۸۰/۱؛ بن شریفه، ۲۵۳-۲۵۴). آنچه در نثر او جلوه چشمگیر دارد، تکلف و افراط در کاربرد صنایع بدیعی، از قبیل جناس و طباق و مقابله است و میل به اطناب و طولانی کردن بندهای سجع و التزام به

از دلائل الاعجاز عبدالقاهر جرجانی، مؤلف در این کتاب سخنان ابن زملکانی را تلخیص و سپس نقد می‌کند، اما بیشتر به جزئیات و شواهد می‌پردازد. شیوه بیان و نقد او گاه ریشخند آمیز و برتری جویانه است و از لابه‌لای سخنان وی می‌توان گرایشی به آراء بلاغی یونانیان دید (همو، ۲۶۰-۲۶۸). نسخه‌ای از این اثر در کتابخانه اسکوریال موجود است (ESC<sup>2</sup>، شه 115).

۲. تعلیقاتی بر المعالم فخر رازی (ابن عبدالملک، ۱۷۶/۱)؛ غبرینی، ۳۰۱؛ ابن خطیب، الاحاطة، ۱۸۴/۱؛ ابن فرحون، ۲۰۷). این کتاب که آن هم ظاهراً در مدت اقامت مؤلف در افریقیه نوشته شده بوده، شامل انتقادهای او از آراء کلامی فخر رازی بوده است و اکنون در دست نیست (بن شریفه، ۲۹۷-۲۹۸).

۳. خلاصه‌ای از ثورۃ المریدین ابن صاحب الصلاة (ابن عبدالملک، ۱۷۷/۱)؛ ابن خطیب، همانجا)، در شرح قیام ابن قسی (ه م) و پیروانش در غرب اندلس.

هیچ یک از دو کتاب اخیر اکنون در دست نیست.

۴. رسائل، شامل همه نوشته‌های دیوانی و اخوانی ابوالمطرف که بخش درخور توجهی از اشعار او را نیز در برمی‌گیرد. نوشته‌های دیوانی وی خود مشتمل بر دهها رساله و چندین بیعت نامه و فرمان و عهدنامه است که وی از جانب شاهان و امیران اندلس و مغرب و افریقیه یا خطاب به آنان نوشته است. اخوانیات او نیز شامل نامه‌ها و رسائل بی‌شماری است که وی خطاب به دوستان و همتایانش که اغلب از مشاهیر علم و ادب بودند، نوشته است. موضوع این رسائل، وصایت، سپاسگزاری، تهنیت، تسلیت، عتاب، شکایت، هجو، وصف (به ویژه وصف سفر) و نیز لغز است (بن شریفه، ۱۸۳-۲۱۸). ابوالمطرف خود ظاهراً تمایلی به گردآوری و حفظ این رسائل نداشته، اما دوستداران او از همان آغاز مجموعه‌هایی از رسائل او و همکارانش را فراهم آورده بودند که برخی از آنها به شرق نیز رسیده بود (مثلاً قلقتندی چند رساله دیوانی و اخوانی او را در صبح الا عشی آورده است، نک: ۵۳۴/۶-۵۳۵، ۳۷۷-۳۸، ۹۴-۹۹، ۱۱۰-۱۱۱، ۱۱۶-۱۱۷ به بعد؛ درباره مجموعه های فوق، نک: بن شریفه، ۲۵۵-۲۵۷). در سده ۸ق، ابو عبدالله محمد بن هانی سبتی به جمع آوری رسائل ابوالمطرف پرداخت و مجموعه‌ای از آنها در ۲ جلد به نام بغیة المستطرف و غنیة المتطرف من کلام امام الکتابة ابن عمیرة ابی المطرف فراهم آورد (ابن خطیب، همانجا؛ مفری، نفع، ۳۹۲/۸؛ بن شریفه، ۲۵۷). رسایی که اکنون از ابوالمطرف در دست است، ظاهراً بخشی از همین کتاب بوده است. اکنون ۲ مجموعه از این رسائل در کتابخانه عمومی رباط نگهداری می‌شود. مجموعه دیگری از آنها نیز ضمن مجموعه نسخه‌های خطی فرانسیسکو کودرا در کتابخانه آکادمی سلطنتی تاریخ در مادرید به ثبت رسیده، اما گویا بعداً مفقود شده است (همو، ۲۵۷-۲۵۹).

۵. کتابی درباره سقوط میورقه و چیرگی مسیحیان بر آنجا (ابن عبدالملک، ۱۷۶/۱)؛ ابن خطیب، ابن فرحون، همانجاها؛ ابن قاضی،

حرف واحد در آنها و گاه در همه کلمه‌ها (ابن عبدالملک، ۱۷۶/۱)، ۳۴۸/۱-۳۵۰؛ بن شریفه، ۲۱۸-۲۱۹) و خلاصه هر آنچه سخن را در عین آراستگی، از روانی و شادابی دور می‌کند و همواره در دوره‌های انحطاط جایگزین خلاقیت اندیشه گردیده است. یکی از مظاهر این پدیده را در صیغه علمی و دینی متون ادبی می‌توان دید. بسیاری از ادیبان و کاتبان سده‌های متأخر اندلس در عین حال فقیه و محدث نیز بودند و دانش فقهی و دینی آنان در آثار ادبی ایشان جلوه گر شده است. ابوالمطرف نیز از این قاعده مستثنی نیست. رسائل او آکنده از اشاره‌ها، اقتباس‌ها و اصطلاحهای خاص فقهی و منطقی و جز آن است (ابن عبدالملک، ۱۷۵/۱)؛ ابن خطیب، همانجا؛ بن شریفه، ۱۸۰-۱۸۱، ۲۱۹) و به همین سبب شیوه نگارش او را آمیزه‌ای از شیوه‌های نگارش ادیبان و عالمان دانسته‌اند (غبرینی، ۳۰۰-۳۰۱).

شعر ابوالمطرف به اهمیت نثر او نیست و از همان آغاز آن را در مرتبه‌ای نازل تر از نثر وی جای داده‌اند (ابن عبدالملک، ۱۷۷/۱)؛ ابن خطیب، همانجا). او نیز همچون غالب شاعرانی که حرفه اصلیشان دبیری بوده، بیشتر نظم پرداز و صنعت‌گراست، تا شاعر. علاقه به صنایع ادبی و آرایشهای لفظی و درآمیختن شعر با اصطلاحهای علمی و فقهی که در نثر او دیده می‌شود، شعر او را نیز دچار تکلف ساخته و حتی گاه کار به جایی رسیده که برای فهم پاره‌ای از اشعار پیچیده او، قدما ناگزیر از شرح و تفسیر آنها شده‌اند (بن شریفه، ۲۴۱). با این حال همه اشعار او چنین نیست و مثلاً برخی سروده‌های حکمت آمیز وی از سادگی و روانی بسیاری برخوردار است (همو، ۲۴۱-۲۴۲). قصیده‌ها و قطعه‌هایی که از او بر جای مانده، اندک نیست و غالب موضوعهای شعر عرب همچون مدح، رثا، وصف، غزل و اخوانیات را در برمی‌گیرد، اما در این میان مدح و رثا و اخوانیات غالب است. در میان مدیحه‌های موجود او که تقریباً همگی در مغرب و افریقیه سروده شده، گاه قصیده‌های بلندی نیز شامل حدود ۷۰ بیت دیده می‌شود که در مدح فرمانروایان حفصی است. این مدیحه‌ها و نیز سایر اشعار او همه به سبک کهن سروده شده و در ساختمان و مضمون آنها کمتر ابداعی به کار رفته است. ابوالمطرف را در زمره موشح سرایان نیز آورده‌اند (ابن خلیل، ۴۵)، اما موشحی از او به دست نیامده است. وی ظاهراً دیوانی نداشته و عمده اشعارش در رسائل وی پراکنده است. برخی از آنها را نیز منابع مختلف نقل کرده‌اند. بن شریفه در بحث از شعر ابوالمطرف بخش درخور توجهی از سروده‌های او را گرد آورده است (ص ۲۲۳-۲۴۷).

آثار: آثار ابوالمطرف به شعر و ادب محدود نمی‌شود و او در زمینه تاریخ و کلام و اخلاق نیز تألیفاتی دارد. آثار تاریخی و کلامی وی اکنون در دست نیست و دیگر آثار او نیز هنوز به چاپ نرسیده است. آثار شناخته شده ابوالمطرف اینهاست:

۱. التنبیهات علی ما فی البیان من التمیّهات، در علم بلاغت. این کتاب که احتمالاً در مدت اقامت مؤلف در افریقیه نوشته شده، ردیه‌ای است بر کتاب التبیان فی علم البیان ابن زملکانی که آن نیز اقتباسی است

(۱۴۶). این کتاب که به گفته ابن عبدالملک، به سبک الفتح القسی عمادالدین اصفهانی نوشته شده بوده (همانجا)، اکنون در دست نیست، اما فقره‌ای که مقری از آن نقل کرده (همان، ۲۵۹/۶-۲۶۱)، حاکی از آگاهی دقیق مؤلف از جزئیات این رویداد است (نک: بن شریفه، ۲۸۷-۲۹۲). بدین سبب برخی گمان کرده‌اند که ابوالمطرف در زمان سقوط میورقه خود در آنجا بوده است (سیسالم، ۴۹۶؛ EI<sup>2</sup>, III/704).

ابوالمطرف مواعظی نیز دارد که به شیوه مواعظ ابن جوزی نوشته شده است (ابن عبدالملک، ۱۱/۱۶۹-۱۷۰) و به درستی روشن نیست که آیا خود در اصل مجموعه‌ای مستقل بوده، یا بخشی از رسایل او را تشکیل می‌داده است. تصنع این مواعظ و تمثیلهایی که در پاره‌ای از آنها به کار رفته، نشان می‌دهد که این شیوه بیش از آنکه زائیده گرایشهای زاهدانه کاتبانی چون ابوالمطرف بوده باشد، حاصل ضرورت‌های مقام دبیری و فن کتابت بوده است (نک: بن شریفه، ۳۰۲، ۳۰۴). بخشی از این مواعظ در الذیل ابن عبدالملک (۱۱/۱۶۹-۱۷۳) و بخشی نیز در رسایل مؤلف (بن شریفه، ۳۰۱-۳۰۴) آمده است.

برخی منابع متأخر و معاصر کتاب دیگری به نام التنبیه علی المغالطة و التمویه را نیز که نسخه‌ای از آن در کتابخانه اسکوریال موجود است، اثر ابوالمطرف دانسته‌اند (بغدادی، ایضاح، ۳۲۶/۱، هدیه، ۹۶/۱، زیدان، ۶/۳؛ زرکلی، ۱۵۹/۱؛ بستانی، ۴۰۲/۳؛ قس: درنبرگ که کتاب را ردیه‌ای بر ابوالمطرف دانسته است، ESC<sup>2</sup>, I/182-183)، اما این کتاب بی‌شک تألیف ابوالمطرف نیست، چه از مضمون آن چنین برمی‌آید که قریب ۲ سده پیش از وفات ابوالمطرف تألیف شده است (بن شریفه، ۲۶۹-۲۸۴؛ نیز نک: آنتونیا، GAL, I/381; 271-276).

مآخذ: ابن ابار، محمد، المعجم فی اصحاب القاضی الامام ابی علی الصدفی، به کوشش فرانسسکو کوردا، مادرید، ۱۸۸۵م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹-۱۳۳۱ق؛ ابن خلیط، محمد، الاطیفة فی اخبار غرناطة، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۵م؛ همو، اعمال الاعلام، به کوشش لوی پروانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن خلدون، العبر، ابن خلیل، محمد، اختصار القدر المعمل لابن سعید، به کوشش ابراهیم آیاری، قاهره، ۱۹۵۹م؛ ابن سعید، علی، المغرب فی حلی المغرب، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ابن عبدالملک، محمد، الذیل و التکملة، ج ۱، به کوشش محمد بن شریفه، ج ۵، به کوشش احسان عباس، بیروت، دار الثقافة؛ ابن عبدالنعم حمیری، محمد، الروض المعطار، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ابن عذاری، احمد، البیان المغرب، به کوشش هوسی میراندا، تطوان، ۱۹۶۰م؛ ابن فرحون، ابراهیم، الدیاج المذهب، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۹۷۴م؛ ابن قاضی مکناسی، احمد، جذوة الاقیاس، رباط، ۱۹۷۳م؛ بستانی، بغدادی، ایضاح؛ همو، هدیه، یلفیقی، ابراهیم، المقتضب من کتاب تحفة القادام ابن ابار، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ بن شریفه، محمد، ابوالمطرف، حیات و آثاره، رباط، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ تنجانی، عبدالله، رحلة، تونس، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م؛ زرکلی، اعلام؛ زیدان، جرجی، تاریخ آداب اللغة العربیة، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۷م؛ سیسالم، عصام سالم، جزوالاندلس المنسیة، بیروت، ۱۹۸۴م؛ سیوطی، بقیة الوعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ غبرینی، احمد، عنوان الدراریة، به کوشش عادل نویض، بیروت، ۱۹۶۹م؛ قلقندی، احمد، صبح الاعشی، قاهره، ۱۳۸۳ق؛ مقری، احمد، ازهار الریاض، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ همو، نفع الطیب، به کوشش یوسف محمد بقاعی،

بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ نیز:

Antuñia, Melchor M., «Notas sobre dos MSS. Escorialenses mal catalogados», *Al-Andalus*, Madrid/Granada, 1941, vol. VI; EI<sup>2</sup>; ESC<sup>2</sup>; GAL.

مهران ارزنده

**ابومطهر ازدی**، محمد بن احمد (دنیمة اول سده ۵ق)، ادیب و شاعر. شهرت ابومطهر در حقیقت از کتاب حکایة ابی القاسم البغدادی است. اگر این کتاب نبود، از وجود ابومطهر هم نشانی یافت نمی‌شد؛ البته باز هم وجود او محل تردید است و می‌توان پرسید که آیا این کتاب و مؤلف آن هر دو ساخته و پرداخته یکی از نویسندگان زبردست سده ۴ یا ۵ق نیستند؟

ابومطهر چنانکه از متن کتاب برمی‌آید، ایرانی، یا به عبارت دقیق‌تر، اصفهانی است که به زبان فارسی و لهجه اصفهانی سخن می‌گفته، اما زبان شعر و ادب و طنز او، عربی است و او خود ظاهراً بیشتر در بغداد می‌زیسته و ماجرای «حکایت» او، اگرچه ظاهراً در اصفهان رخ داده، بیشتر به بغداد و جامعه بغدادیان سده ۴ق توجه دارد.

در منابع کهن، هیچ‌جا از ابومطهر ازدی و کتاب او سخنی نرفته، تنها باخرزی در مقدمه کتاب خود (۲۶/۱) اشاره می‌کند که در اصفهان، ابومطهر، استاد در فنون ادب و صاحب کتاب طراز الذهب علی وشاح الادب را دیده است. سپس در جای دیگر (۴۲۸/۱-۴۳۲) از مردی به نام ابومطهر اصفهانی یاد کرده و ۱۹ بیت شعر نیز از او آورده است. پژوهشگران عموماً در اینکه این ۳ نام بر یک تن اطلاق می‌شده است، تردید چندانی نکرده‌اند (نک: GAL, S, I/254؛ متر، EI<sup>2</sup>, 15؛ ذیل حکایه).

مؤلف، از زبان قهرمان داستان خود، گاه به شخصیت‌های معروفی اشاره می‌کند که می‌توانند خود نشانه‌های تاریخی نسبتاً دقیقی برای تعیین زمان تألیف کتاب باشند. وی یک‌بار ادعا می‌کند که با گروهی در واسط گرد آمده است (ص ۸۸). این گروه عبارتند از: ابوالحسن جرجانی، ابن شگره (د ۳۸۵ق)، ابومحمد یعقوبی و به‌خصوص ابن حجاج (هم) شاعر که در ۳۹۱ق در گذشته است. تاریخ مرگ دیگر افراد گروه پیش از این بوده است. در اثنای همین کتاب، مؤلف از مجالسی سخن به میان آورده که در آنها، مردانی نام‌آور و بیشتر نویسندگان و شاعران، از شنیدن آواز مغنیان و نوای موسیقی سخت به طرب آمده‌اند: معروف‌ترین این اشخاص عبارتند از: مرزبانی (د ۳۸۴ق)، قاضی ابن ضبر (د ۳۸۸ق)، قاضی القضاة ابن معروف (د ۳۹۰ق)، ابن حجاج، ابن نباته (د ۴۰۵ق) و ابن غیلان بزاز (د ۴۴۰ق) (نک: ص ۷۸-۸۱). افزون بر این، چند اشارت دیگر در کتاب آمده است که تاریخ تألیف را در همین محدوده زمانی تأیید می‌کند. مثلاً دارالمعزیه که ذکر آن در صفحه ۲۴ آمده، در ۳۵۰ ساخته شده است، یا مسجد برائنا که در صفحه ۲۳ ذکر شده، در ۴۵۱ق ویران شده است (نک: متر، 14, 15).

اما آنچه با محدوده زمانی یاد شده معارض است، روایت دیگری در کتاب است (ص ۸۷) که در آن، ابوالقاسم می‌گوید، در ۳۰۶ق همراه



وسوسه می‌شدند که از آن تقلید کنند. افزون بر همسویی و همگونی شیوه‌های نگارش در آن زمان، ابومطهر خود اعلان کرده است که میل دارد ساخته‌های بدیع‌گذشتگان و معاصران را در کتاب خویش نقل کند (ص ۱)، چنانکه بارها به شعر دیگر شاعران استشهد کرده است. قطعات مفصلی که در «به طرب آمدن» گروهی از مشاهیر آورده (ص ۷۸ به بعد)، چنانکه گابریلی اشاره می‌کند (ص ۳۶) بی‌گمان از آثار دیگران گرفته شده است، بنابراین احتمال آن هست که وی از آثار ابوحیان نیز اقتباس کرده باشد.

چون لا اقل یک سوم این حکایت را قطعات شعری تشکیل می‌دهند، خوب است یادآور شویم که حرکتی شبیه به تحول نثر، در شعر پیدا شد: قصیده‌های سنگین بیابانی، در اواخر سده اول، اوزان سبک و طرب انگیز تغزل پیدا کرد. این تغزل که گاه گرایشهای تند رئالیستی داشت، به سرعت با جامعه و زبان افراد آن در آمیخت و سپس «مجون» یا هرزه‌درایی ابوتواس و بشار بن برد و بعدها «سَخَف» ابن حجاج قالب بیان خود را از آن تغزل وام گرفتند. ابن حجاج در اوج این تحول است و ابومطهر شاعر، از هر جهت قرین اوست. وی هم در مقدمه کتاب به شعر ابن حجاج استناد کرده و آن را الگوی کار خود قرار داده است (ص ۲) و هم در اواسط کتاب به دوستی او می‌بالد و ۶ قطعه‌ای از اشعارش را نقل می‌کند (ص ۸۸-۹۱). اگر ابومطهر نام ابن حجاج را نیاورده بود، بدون هیچ تردید آن اشعار را ساخته خود او می‌انگاشتیم، زیرا سبک و مفاهیم و مضامین سروده‌های ابومطهر، یا آنهایی که از شعر شاعران دیگر برگزیده، از هر نظر به سروده‌های ابن حجاج شبیه است.

نکته جالب توجه، همسازی و همخوانی شعر و نثر در این کتاب است. اگر شعرها را با اندکی تغییر به نثر تبدیل کنیم، زبانی به سبک کتاب وارد نمی‌شود. گویی برای مؤلف تفاوتی نمی‌کرده که سخنان خود را به شعر بگوید، یا به نثر نیمه موزون و نیمه مسجع. مثلاً آن چند قطعه نثر مفصلی که در فخر و خودستایی و انتقاد از رقیب نوشته و از یک سو به الفاظ شرم‌انگیز و از سوی دیگر به انبوهی نکته‌های ظریف دلنشین آکنده است (ص ۱۳۵-۱۴۰)، و ۴ صفحه شعری که به دنبال آمده، تفاوتی جز وزن عروضی ندارند. تشابه و آمیزش نظم و نثر در این کتاب چندان است که گاه پژوهنده را سرگردان می‌کند. مثلاً بخشی از سطر اول صفحه ۱۱ را که متر جز و متن نهاده، می‌توان بیت شعری پنداشت و واو عطف میان دو مصراع را زائد:

يضحي ضليعا من الطعام يمسي نزيفا من المدام

فضای داستان: صحنه‌ای که نمایش ابوالقاسم در آن اجرا می‌شود، در واقع شهر اصفهان است. اما قهرمان داستان، حدود دو سوم از گفتارهای خود را به شهر افسانه‌ای بغداد اختصاص می‌دهد و در خلال آنها جامعه ثروتمند، مرفه، ظریف، فرهیخته و در عین حال فسادآلود شهر را به شیوه‌ای که بی‌گمان در آثار ادبی کهن جهان کم‌نظیر است، باز می‌شکافد. بغداد در زمان ابومطهر جزیره فرهنگی شگفتی شده بود که در درون بیشتر مجامع آن، کشاکشهای سیاسی، رقابت‌های

جماعتی در کرخ بغداد بوده و آوازخوانان را شمارش کرده است. حال اگر ابوالقاسم (یا خود مؤلف) در این سال جوانی مثلاً ۲۰ ساله بوده، چگونه می‌توانسته است از احوال ابن غیلان در نیمه اول سده ۵ ق آگاه شده باشد؟ عبدالواحد ذنون طه در مقاله خود، گویا به اشتباه، متن را ۳۶۰ ق خوانده (ص ۱۴)، از قضا اگر کلمه «ست» را در متن حکایت، «ستین» بخوانیم، این تناقض تا حدی برطرف می‌شود. این پیشنهاد و این تحلیل البته در صورتی ارزش دارد که ابومطهر این روایت را قبلاً در جایی ندیده، یا نشنیده باشد. متر برای تعیین آخرین حد تاریخ تألیف، به این نکته اشارت دارد که مؤلف از سلطه سلجوقیان به بغداد و به خصوص از ویرانی مسجد برائاسخنی به میان نیاورده، پس او در ۴۵۱ ق احتمالاً دیگر حیات نداشته است (ص ۱۵). حال با توجه به روایت مربوط به ۳۶۰ ق و تاریخ وفات ابن غیلان در ۴۴۰ ق، زندگی ابومطهر در یک قرن (۳۴۰-۴۴۰ ق) محدود می‌گردد، و با این فرض، بعید نیست مردی که باخرزی (د ۴۶۷ ق) در اصفهان دیده، همین ابومطهر ازدی باشد.

#### حکایه ابی القاسم البغدادی

این اثر به خودی خود کتابی بس شگفت و مهم است و نام و نشان مؤلف البته چیزی بر اعتبار آن نمی‌افزاید، اما کوششی که برای تعیین مؤلف و زندگی او می‌کنیم، در حقیقت برای تعیین تاریخ تألیف کتاب است که از نظر بررسی تحول ادب در پرشورترین و پراشوب‌ترین دورانهای ادب عربی، بسیار اهمیت دارد.

مصطفی جواد به وجود ابومطهر ازدی اعتقادی ندارد و می‌پندارد که این داستان ساخته و پرداخته ابوحیان توحیدی است. وی مطالب بسیاری در آثار ابوحیان، خاصه الامتاع و الموانسة (تألیف پس از ۳۷۳ ق) یافته است که با حکایه ابی القاسم تشابه معنایی و لغوی دارند و ذنون طه (ص ۱۵) نیز نظر جواد را تأیید می‌کند. بی‌گمان تألیف اثری چون حکایت ابی القاسم توسط مردی چون ابوحیان غریب نیست. ابوحیان دانشمندی حساس، زودرنج، تندخوی، تیزبین و سخت‌بی‌پاک و بی‌مبالا بود. سبک نگارش او عموماً از سبک کاتبان تصنع‌گرایی چون ابن عمید و صاحب بن عباد دوراست و بیشتر شیوه‌ای جاحظ وار دارد که اینک حدود ۱۰۰ سال بعد، از پراکنده‌گوییهای جاحظ دوری گرفته و انسجام و تسلسلی منطقی‌تری یافته است. ابوحیان در بسیاری از آثارش، به ویژه در الامتاع قلم را در خدمت موجود ملموس عینی قرار می‌دهد و از کلی‌گویی و انتزاع‌پردازی می‌پرهیزد. این شیوه واقع‌گرایی و به خصوص لحن گفتاری که به رغم فخامت، معمول و مفهوم همگان می‌نماید، گاه او را از حوزه ادبیات محض که در سده ۴ ق رنگ می‌باخت، به درون اجتماع و میان مردم می‌کشاند؛ همین جاست که ابوحیان به ابومطهر مشابهت می‌یابد. اما مجرد تشابه، برای انطباق دادن این دو نام بر یکدیگر کافی نیست. طی سده ۴ ق، فضایی خاص پدید آمده بود که مردان متعددی در بهره‌برداری از آن شریک بودند (نک: دنباله مقاله). سبک رئالیستی آن زمان البته در بغداد و بصره و برخی شهرهای ایران، گویی قبول عام یافته بود و لاجرم نویسندگان بسیار

قومی و نژادی و عواطف و شور سپاهیگری و جهانگشایی بی‌رنگ شده بود. کمتر مجمعی می‌توان یافت که در آن افراد همه به یک فرقه، خواه دینی، خواه سیاسی و خواه هنری وابسته باشند؛ در مجامع علمی و هنری این امر جلوه‌ای شگفت دارد، مثلاً در زمان ابومطهر، مردی گرانقدر و ارجمند چون شریف‌رضی با «پیامبر سخف» ابن حجاج دوستی می‌کند و در مرگش مرثیه می‌سراید (نک: ۵، ۳۱۴/۳). ثروت موجود در شهر و رونق بازرگانی و احیاناً کشاورزی از یک سو و مدت دو قرن آموزشهای فرهنگی گسترده، آرمانهای دنیوی عربها را در بغداد متمرکز و متجلی می‌ساخت. طبقات نسبتاً گسترده‌ای که از این رفاه و این فرهنگ بهره‌مند بودند، اینک ذوقی سخت لطیف و احساسی سرکش و ناشکیبا یافته بودند؛ دیگر آهنگ‌گند کاروان را در بادیه، یا زاریهای مکرر و تقلیدی و بی‌لطف را بر سر اطلال و دمن معشوق بر نمی‌تافتند. آن سلیقه‌ای که یک قرن و نیم پیش، ابونواس، گویی با اندکی حیا و ترس، القا کرده بود، اینک سراسر جامعه بغداد را فرا گرفته بود. بدیهی است که در چنین احوالی، دانشمندان و هنرمندان باید در تگاپوی یافتن فضاهای تازه و سبکهای نو برآیند. در آغاز سده ۴ ق، مسعودی به چین می‌رود، ابن فضلان به روسیه و شعر و نثر به میان مردم (نک: متن، ۱۲-۱۳).

شهر اصفهان البته به پای بغداد نمی‌رسید، اما بغداد ثانی لقب یافته بود (همو، ۱۷) و در رقابت میان شهرها مقامی داشت. اگر گه‌گاه کوفه با بصره، همدان با عراق، بغداد با بصره قیاس می‌شد، اصفهان نیز در مقابل عراق قرار می‌گرفت (همانجا) و نیز انبوهی اصفهانی در بغداد می‌زیستند که در ۳۲۰ سر به شورش برداشتند، یک روز تمام با سپاهیان خلیفه جنگیدند و امام مسجد جامع غرب بغداد را از خطبه و نماز بازداشتند (حمزه اصفهانی، ۱۳۷).

مهمانی که ماجرای ابوالقاسم در آن گذشته، خود نشان می‌دهد که اعیان اصفهان نیز با مجالس عیش و عشرت بیگانه نبوده‌اند و ای بسا که از بغدادیان تقلید می‌کردند، اما قیاسهای ابوالقاسم روشن می‌سازد که اصفهان هنوز بافت اجتماعی و اخلاقی سنتی را حفظ کرده و هرگز «بهشت ثروتمندان و جهنم تنگدستان» که در وصف بغداد گفته‌اند (ابومطهر، ۷۳)، نشده است. ابومطهر بهتر از هر نویسنده دیگری در سراسر ادبیات عرب، بغداد و به خصوص طبقه مرفه آن را وصف کرده است: محله‌ها، قصرها و گردشگاههای زیبا، میخانه‌های بی‌شمار هزاران کنیزک و غلام نوازنده و خواننده، فرشها، پارچه‌ها، لباسها و زیورهای که سیل آسا به سوی بغداد جاری بود، عطرهای فراوانی که ۷۰ گونه از آنها را ابوالقاسم برشمرده است، کشتیهای بی‌شماری که مردم را روی دجله می‌گردانیده‌اند و ...

قالب خشک قصیده کهن دیگر تاب این فرهنگ بر آشوب فسادآمیز را نداشت. قصاید ارجمند ابن رومی، ابوتام و متنبی، گویی بر فراز این موج، در فضایی دیگر شکل می‌گرفت. شاید به همین سبب بود که مردم عراق و فارس توانستند به آسانی متنبی را در اوج شهرت به باد ریشخند

گیرند، و شاعرکانی هرزه‌گو اجازه یافتند که حقیرش گردانند. نثر می‌بایست هرچه زودتر زبان تعبیر این فرهنگ چند چهره گردد.

۱۰۰ سال پیش از این، جاحظ سنت را شکست و زبان و مضامین آثار خود را با روح و زبان عامه مردم در آمیخت و حتی در زمینه قصه‌پردازی گامهای بلند برداشت. داستانهای البخلاء او، خاصه داستان خالویه مکذبی (ص ۴۶-۵۳)، به دست عکبری (نک: تعالی، ۱۱۷/۳) افتاد. ابودلف (ه) که زبانش سخت به زبان ابومطهر ازدی شبیه است (نک: مبارک، ۴۳۲/۱)، قصیده ساسانیه خود را به تقلید از احنف عکبری و برای صاحب بن عباد ساخته است. همین قصیده است که صاحب حفظ کرده، و بدیع‌الزمان همدانی ابیاتی از آن را برای تعالی بر خوانده (نک: تعالی، ۳۵۴/۳-۳۵۶) و سپس مقامه خود را با بخشی از آن آغاز کرده و بعداً قهرمان خود ابوالفتح اسکندری را گاه با ابودلف منطبق ساخته و بدین‌سان از تأثیر مستقیم و عمیق این شخصیت شوخ واقع‌گرا بر خود خبر داده است (طباطبایی، ۵-۶؛ مینورسکی، ۱۹؛ نک: متن، ۱۳).

اینک همه عواملی که باید این حجاج و دوستش ابومطهر ازدی (ویا ابوحیان توحیدی) را پدید آورد، گرد آمده است؛ زبانی مطمئن که می‌تواند هم مفاهیم کهن را برورد و هم مفاهیم نو را بیان نماید؛ رئالیسمی نو یا اما سخت فراگیر و فرینده؛ ابزار تعبیری که از راههای روان‌شناختی و جامعه‌شناختی بارها توانسته است تا ژرفای روح انسان و جامعه و سرانجام جانهای شیفته‌ای که تشنه اینگونه ادب است، نفوذ کند.

به جهاتی می‌توان گفت که ژرف ساخت حکایه ابی‌القاسم، مقامات بدیع‌الزمان همدانی، و ابوالقاسم، خود چهره کمال یافته ابوالفتح اسکندری است. اما ابومطهر هوشمندتر از آن بود که مانند بدیع‌الزمان و بعد از چندی، حریری، در دام الفاظ دشوار و سجع و قافیه گرفتار افتد. «مقامه»، به قول گابریلی قالب اثری نمایشی-روایی است که اساساً بر کلمات تکیه دارد. راست است که قهرمانان مقامات نیز مانند ابوالقاسم بغدادی، شخصیت‌هایی حیل‌گر و زیرک و خوش زبان و بی‌شرمند، اما هنرشان تنها در سجع‌پردازی و لغت‌بازی منحصر می‌شود (ص ۳۳-۳۴؛ S, EI<sup>2</sup>). واژگان در مقامات چنان گسترده‌گی و اعتباری یافته که ضیف (ص ۸) آنها را تألیفاتی خاصی تعلیم‌پنداشته است.

ابومطهر بی‌گمان در لغت و هنر بازی با الفاظ چیزی از بدیع‌الزمان کم نداشت، شمار اسمها و صفات هم‌وزن و قافیه‌ای که او می‌یابد و کنار هم می‌نهد، گویی از منبعی پایان‌ناپذیر سرچشمه می‌گیرد، اما پیداست که او خود را اسیر نمی‌کند؛ وانگهی، همینکه او الفاظ عامیانه و شاید هم خود ساخته را به کار می‌آورد، ناگهان ابهت و فخامت واژه نادر درهم می‌شکند و خواننده احساس می‌کند که در جوی صمیمی‌تر و ملموس‌تر قرار گرفته است.

ابومطهر و هم‌مکتبان او در سخیفه‌گویی و هرزه‌پردازی و نیز در بیان هرآنچه آدمیان از گفتنش شرم دارند، به چشم هنری نو و ظرافتی به

ابومطهر هدف خود را نیز از این شیوه نگارش بیان کرده است: در طبیعت ابوالقاسم، پیوسته دو خوی متضاد با هم جمع شده‌اند، این روش تقابل و تعارض در سراسر کتاب ملموس است و در مناظره میان اصفهان و بغداد به نیکی متجلی می‌گردد، مؤلف در پایان کتاب نیز به این امر تصریح می‌کند: اینک از احوال شیخ در می‌یابی که او غره زمان و همتای شیطان بود، مجمع زیباییها و زشتیها بود... در هزل و جد هر دوبه کمال رسیده بود... و اخلاق بغدادیان را داشت (همانجا). این سبک «زشت و زیبا» که او میل دارد خوانندگانش در احوال ابوالقاسم دریافته باشند، پیوسته مورد نظر او بوده است. داستان تا صفحه ۱۰۲ ستایش از بغداد و زیباییهای آن است و ذم اصفهان؛ از آن پس صحنه دگرگون می‌شود و تا پایان کتاب، اصفهان را با همه کمبودهایش می‌ستاید و از بغداد و بغدادیان انتقاد می‌کند.

پژوهشهایی درباره کتاب: تا ۱۹۰۲م که آدام متر به چاپ کتاب حکایه در هایدلبرگ اقدام کرد، کمتر کسی از آن اطلاع داشت. متر برای فهم کلمات غریب و عامیانه کتاب که در قاموسهای عربی مذکور نیستند، زحمت بسیار کشید و افزون بر مقدمه‌ای عالمانه، تعلیقات مفصلی بر آن نوشت (60-23) و سپس فهرستی از چندین کلمه غریب، با توضیحات بر آن افزود (ص 69-61). اما همانطور که گابریلی اشاره می‌کند، این کار هنوز ناقص است و بسیاری از کلمات و عبارات کتاب همچنان بی‌شکل و اعراب و نامفهوم باقی مانده و همین امر قرائت کتاب را برای عموم بسیار دشوار ساخته است. دخویه کوشیده است که برخی از ابهامات کتاب را برچیند، اما کار او نیز محدود است (گابریلی، 37، 33؛ S، EI<sup>2</sup>).

در ۱۹۴۲م گابریلی کتاب را قرائت کرد و پاره‌ای اصلاحات بر کار دخویه افزود (ص 37) و آنگاه مقدمه و صحنه اول حکایه را به ایتالیایی ترجمه کرد.

گویا هیچ‌یک از دانشمندان عرب کاری جدی درباره کتاب انجام نداده‌اند و احتمالاً رکاکت و هرزگی برخی الفاظ پیوسته مانع کار آنان بوده است. زکی مبارک (۴۱۶/۱-۴۳۲) چند قطعه از کتاب را به عنوان نمونه آورده است، اما در گفتارش سخن تازه‌ای یافت نمی‌شود. شاید جدیدترین کار، از آن عبدالواحد ذنون طه باشد که شماری از کلمات کتاب را بر حسب موضوع دسته‌بندی کرده است: خوراکیها (ص ۱۹-۲۰)، لباسها (ص ۲۰-۲۲)، پیشه‌ها (ص ۲۲-۲۳)، کنیزان و آواز آنان (ص ۲۳-۲۴) و طفیلیها (ص ۲۴).

عبارات و کلمات فارسی کتاب: کتابی که به زبان عامه مردم گرایش دارد و توسط مردمی ایرانی، در شهر اصفهان و آنهم در نیمه سده ۴ تألیف یافته، البته کنجکاوی پژوهنده ایرانی را برمی‌انگیزد و در آن امید می‌بندد که درباره زبان بخش مرکزی و غربی ایران که از چند و چونش اطلاع کافی در دست نیست، چیزی بیاید. آنچه در این کتاب آمده، اندک، اما مغتنم است: چند عبارت و صدها کلمه فارسی.

۱. عبارات فارسی: زبل کاخواره اولوالدورجه بر کران دول (ص

کمال می‌نگریستند، بی‌گمان همین امر سبب شد که اثر او (و حتی دیوان ابن حجاج) به سرعت در گوشه کتابخانه‌ها پنهان گردد، چنانکه دیگر هیچ‌کس از آن یاد نکند.

حکایت: مؤلف از آوردن کلمه «حکایت» در عنوان کتاب، البته باب مفاعله آن، «محاكاة» را در نظر داشته، زیرا در مقدمه کتاب خود، قطعه مفصلی را از *البيان والتبيين* جاحظ (نک: ۷۲/۱-۷۳) در همین معنی نقل می‌کند. احتمالاً این کلمه در آغاز کار ترجمه آثار یونانی، بر نمایش یا نوعی از آن اطلاق می‌شده، اما در قطعه جاحظ و نیز در ذهن مؤلف حکایه، محاكاة تنها یکی از بخشهای فرعی نمایش، یعنی تقلید و تقلیدگری بوده است. در *البيان* سخن از مردان زیردستی است که می‌توانسته‌اند گفتار و رفتار برخی از مردم (مثلاً نابینایان) و یا بانگ حیوانات را چنان تقلید کنند که همگان را فریب دهد. بدین سان ملاحظه می‌کنیم که در ذهن مؤلف، فن تقلیدگری با هنر «تیپ‌سازی» خلط شده، یا نتوانسته است آنها را از یکدیگر تفکیک کند، زیرا در سراسر داستان، ابوالقاسم که نمایشگر طبقه‌ای خاص از اجتماع است، هرگز تقلید کسی را در نیآورده است (درباره محاكاة، نک: متر، 16).

حکایت با استواری و برنامۀ کامل آغاز می‌شود، اما مؤلف علاوه بر ذکر روش کار و نقل قول از جاحظ (نک: خلاصه داستان در همین مقاله)، لازم می‌داند یادآور شود که اغلاط لغوی و نحوی عامیانه (= لحن) را به عمد به کار برده، زیرا «نمک هر نکته در لحن آن است و شیرینی آن در کوتاهی متنش» (ص ۲).

علاوه بر این نکته اساسی که تهمت بی‌دانشی را از او می‌زداید، چند موضوع دیگر هم باید روشن شود: پیشوای او در این شیوه، ابن حجاج است؛ سخف سرایی اگرچه زشت است، اما نمکین و مجاز است (همانجا). این سخنان زشت و زیبا از آن او نیست، بلکه گفتار مردی گول است که او شنیده و حفظ کرده و اینک بازگو می‌کند؛ این مرد آینه تمام‌نمای همه بغدادیان است. به همین جهت، از راه او به اخلاق جامعه بغداد می‌توان پی برد (ص ۱). چهارچوب زمانی نمایشنامه نیز تعیین شده: همه این ماجرا عملاً در یک روز رخ داده است.

چون خواننده به پایان کتاب می‌رسد، احساس می‌کند که ابومطهر، قلم خود را به دست خیال و الهامات لحظه به لحظه نمی‌سپارد، بلکه همه حکایت را پیوسته از آغاز تا انجام، به صورت یک واحد ادبی کامل، در ذهن دارد؛ یک عبارت که حکایت با آن آغاز می‌شود (ص ۵) عیناً در پایان کتاب تکرار شده و ماجرا با آن ختم می‌گردد: ابوالقاسم همینکه بر در مجلس مهمانی می‌بیند کسی لبخند می‌زند، بانگ برمی‌دارد که: ای سنگدل چگونه پس از قیل «حسین ذبیح» اینهمه شادی می‌کنی؟... نفرین خدای بر آن کس که با علی و حسین (ع) دشمنی ورزد... در پایان کتاب نیز کسی لبخند می‌زند و همین‌گونه مورد انتقاد شیخ ابوالقاسم قرار می‌گیرد (ص ۱۴۶). بدیهی است که این قالب‌بندی هنرمندانه تصادفی نبوده، زیرا در هیچ جای دیگر کتاب این عبارات و این معانی تکرار نشده است.

(۲۴)، این عبارت را تفضلی ملاحظه کرده و نسخه خطی مجتبی مینوی و اصلاحات او را نیز دیده، اما به حل این عبارت که احتمالاً افتادگیهای دارد، موفق نشده است (ص ۱۰۲). بانواگهت کشم (ابومطهر، همانجا)، تفضلی آن را خوانده است، خوب است اشاره کنیم که الف در دنبال کلمه بانو، الف اشباع است و خوانده نمی شود. اینگونه نگارش در آثار کهن فراوان دیده شده (تفضلی، همانجا). ابوالقاسم پس از وصف زن آوازخوان اصفهانی، گوید که او چنین می خواند:

کک بکوی برسان نه بیرون دل آواری

متأسفانه مؤلف، برخلاف عادت خود، بیت بالا را ترجمه نکرده و تنها مفهوم آن را آورده است: «لازم بود که این کار را نمی کردی» (نک: ص ۶۵). بنابراین بعید نیست که شعر بالا شامل ضرب المثلی باشد. مسخره دوست، از فحوای کلام چنین برمی آید که این ترکیب، ترکیبی فارسی باشد (ص ۷۱). یک عبارت فارسی را در بیت شعری تضمین کرده که چون مستهجن است از ذکر آن خودداری می شود (نک: ص ۹۷).

۲. کلمات فارسی: بدیهی است که در اینجا مراد بررسی این واژه ها نیست، بلکه تنها فهرستی کلی از آنها ارائه می شود، تا در جای خود مورد پژوهش و نقد قرار گیرد. واژه های معرب فارسی، به طور متساوی در کتاب پراکنده نیستند؛ در برخی صفحات هیچ کلمه فارسی به چشم نمی خورد و در برخی دیگر، دهها واژه فارسی آمده است. چون این امر با موضوع مورد بحث رابطه مستقیم دارد، به آسانی می توان زمینه های فرهنگی را که زبان فارسی در آنها بیشتر بر جهان عرب تأثیر گذاشته، بررسی کرد. در این کتاب، خوراکیها بیشترین سهم را دارند (نک: ص ۳۸-۴۲). پس از آن نام گلها، لباسها، ابزارهای گوناگون و خاصه وسایل منزل قرار دارند. اما در میان نام کشتیها و قایقها شاید هیچ کلمه فارسی نباشد (کلمه ای چون کمندوریه، ص ۱۰۷، آهنگی غیرعربی دارد).

برخی از کلمات، فارسی محضند و معرب نشده اند. از این قبیل است نام محله های اصفهان (ص ۲۲)؛ اما درباره کلمات غیرمعرب احتمالی که در اثنای سخن و با معنی خاص به کار رفته اند، نظر قاطعی نمی توان داد، زیرا از سده ۲ تا ۴ق انبوهی کلمه فارسی میان عرب زبانان ایران و شهرهای عراق، خاصه کوفه و بصره و بغداد رواج یافته بود که بخش اعظم آنها در قاموسهای عربی - با بسامدی متفاوت - ثبت شده است (به خصوص در المعرب جوالیقی و شفاء الغلیل خفاجی)، اما هنوز انبوهی از آنها در گوشه و کنار کتابهای عربی پنهان مانده اند، یا در لهجه های عامیانه عربی رواج یافته اند و یا شاید اندک اندک از خاطره ها رفته اند. بنابراین، حتی درباره نادرترین کلمه فارسی کتاب، دشوار می توان گفت که آن را ابومطهر، برای نخستین بار به کار برده است. از مجموعه کلمات معرب کتاب دو گروه به کنار نهاده می شود:

۱. نامهای خاص جز چند اسم که به جهتی اعتبار دارند، ۲. اسمهایی که براساس صفت نسبی به وجود آمده اند (مثلاً تستری که نوعی پارچه

بوده، هر چند که برخی دیگر، چون نرجسیه آورده شده است). همچنین باید اذعان کرد که به رغم کوشش بسیار، استخراج همه کلمات فارسی میسر نشده است.

مجموعه کلمات به ۳ دسته تقسیم شده اند:

۱. کلمات فارسی دوران جاهلی و قرآنی: ابریق (ص ۶۶، ۴۲)؛ اترج (ص ۴۰، ۴۴، ۴۵)؛ ارجوان (= ارغوان، ص ۵۲)؛ باز (ص ۱۲، ۵۹، ۱۲۸)؛ باطیه (ص ۴۸)؛ بستان (ص ۱۷، ۲۲، ۷۰، ۸۹، ۱۳۰)؛ بم (یکی از تارهای عود، ص ۱۱۵)؛ بند (جمع آن: بنود، ص ۱۰۱)؛ بنفسج (ص ۵۲، ۶۵، ۶۶)؛ بنفسجیات (نوعی ظرف، ص ۴۵)؛ تاج (ص ۷۰)؛ جوهر (ص ۴۴)؛ خز (ص ۳۶، ۴۲، ۴۴)؛ خسروانی (نوعی پارچه ابریشمین، ص ۷۷، ۳۹)؛ خوان (ص ۳۸، ۳۹، ۹۱)؛ خورتق (ص ۱۴۴)؛ خیری (نام گل، ص ۴۴)؛ دراج (ص ۳۹، ۴۰)؛ دیباج و دیباجه (ص ۳۶، ۴۴، ۴۵، ۶۷، ۷۷، ۹۹، ۱۰۲)؛ دیوان (ص ۷)؛ زیر (یکی از تارهای عود، ص ۱۱۵، ۱۳۱)؛ سراب؟ (ص ۲۹)؛ سروال (ص ۱۲۶)؛ صنج (ابوصناج، ص ۹۳)؛ طنبور (از اصل رومی، ص ۱۱، ۱۱۵، ۱۳۴، ۱۳۵)؛ کاسه (شاید ریشه عربی داشته باشد، ص ۴۵، ۷۰)؛ لجام (= لگام، ص ۲۷)؛ مرزنجوش (ص ۴۵)؛ مسک (از اصل هندی، ص ۲۱، ۴۴، ۱۲۹)؛ مهرق (= مهره، ص ۳۲)؛ نای (ص ۱۳، ۴۵، ۱۱۶، ۱۳۵)؛ نرجس (= نرگس، ص ۴۴، ۴۵، ۶۵، ۶۹، ۷۶، ۸۸، ۱۴۰)؛ نرجسیات (نوعی ظرف، ص ۴۰)؛ نسرين (ص ۴۴)؛ نمارق (ص ۳۶)؛ یارج (ایارج، ایاره: نوعی مسهل، ص ۱۱۹)؛ یاسمین (ص ۴۷)؛ درباره این کلمات، نیز نک: آذرنوش، ۳-۱۲).

۲. کلمات فارسی عصر عباسی: آذریون (نام گلی، ص ۴۴)؛ آزاد (نوعی خرما، ص ۴۴)؛ آزاد (نوعی عطر، ص ۳۶)؛ آس (نوعی درخت، ص ۳۹)؛ ایزار (دیگ افزار، ادویه خوراک، ص ۴، ۱۳، ۱۰۲، ۱۱۶، ۱۴۰)؛ استاذ (ص ۱۰۷، جم)؛ اسفیدباج (اسفیدبا: نوعی آش، ص ۴۰)؛ اشترغاز (گیاه دارویی، ص ۳۸)؛ اشنان (ص ۴۱)؛ آفریز (نقش برآمده روی دیوارخانه، ص ۶۳)؛ انجدان (نوعی گیاه، ص ۳۹، ۴۰)؛ انموذج (ص ۷۰)؛ اهلیلیج (هليلة، ص ۱۴۴)؛ باذنجان (ص ۱۶، ۷۱، ۱۰۰)؛ بخت (ص ۸۰، ۹۶)؛ برذون (ص ۳۳)؛ برکار (برگار، ص ۲۹، ۹۷)؛ برنی (نوعی رطب، ص ۴۴)؛ بزماورد (نوعی غذا از گوشت و تخم مرغ، ص ۶)؛ بستج (کندر یا صمغ درخت پسته، ص ۸، ۳۸)؛ بلوط (ص ۱۳۷)؛ بندق (فندق، ص ۳۸)؛ بوم (ص ۱۷)؛ بیذقه (بیاده، ص ۹۳، ۹۸)؛ تاختنج (نوعی پارچه، ص ۳۵)؛ توث (اصلاً آرامی، ص ۳۹، ۴۱)؛ جام (ص ۴۱، ۱۲۸)؛ جاه (ص ۱۲۵)؛ جاشیر (گیاهی دارویی، ص ۱۴۲)؛ جرادیق (گرده نان، ص ۱۵)؛ جریان (گریبان، ص ۱۰۷)؛ جرمازج (نوعی نان، ص ۳۸)؛ جلاب (ص ۳۹، ۱۲۷)؛ جلتار (گلنار، ص ۴۶، ۴۷، ۵۳، ۵۵، ۶۵، ۱۱۸، ۱۳۱)؛ جلنجبین (گل انگبین، ص ۷۲)؛ جنبذ (= گنبد، ص ۴۱)؛ جواسق (جوسق، کوشک، ص ۲۳)؛ جوز (ص ۱۷، ۲۷)؛ خان (ص ۱۲۰)؛ خردل (ص ۶۲، ۶۷، ۱۳۷)؛ خشخاش (ص ۳۹، ۴۱، ۴۳)؛ خلنج (خلنگ، نوعی چوب، خلنج

(۱۴۱): میزاب (ص ۵۱): مینا (آبگینه، ص ۴۵): نارجیل (از اصل هندی، ص ۴۳): نارنج (ص ۴۵، ۴۴): ناورود (نبرد و نبردگاه، ص ۲۹): نرد (ص ۲۸، ۹۳): نمودج (ص ۳۲): نیز نکا: نمودج: هزار (= هزارستان، ص ۷۸): هملاج (اسب رهوار، ص ۶۱): هندبا (کاسنی، ص ۱۰).

۳. کلمات فارسی نادر که برخی احتمالاً نخستین بار به کار رفته اند: اریبانه (= اریبان؟ به معنی میگو، ص ۴۲): با خشک (ص ۲۰) در بیتی است که آغاز آن افتاده و بر حسب فحوای کلام به معنی خشک و بی جان است، زیرا مرد ساکت نامتحرکی را به این صفت دشنام می دهد. در اصل: یا با خشک بعید نیست که «یا» ی اول زاید باشد و بای پس از آن، یا به معنی ای): بسرما سگر؟ (ص ۴۴): بتفت (یافت، ص ۳۵، ۳۷): بلانی؟ (نوعی خوراک، ص ۳۷): بنفجی (نوعی لباس، ص ۳۷): بهم رود (شاید به امرود، ص ۴۴): بیارسته (شاید پیاز بسته، ص ۴۲): تا (به معنی حتی، در بیت شعری به کار رفته، اما گویی از آنجا که کلمه «حتی» وزن شعر را مختل می کرده، شاعر کلمه فارسی را به جای آن نهاده است، ص ۱۳۲): ثرب (ص ۱۲۹): تور؟ (تور حجامه، ص ۱۱۸): جودابه (نوعی خوراک، ص ۱۰۱، ۳۹): جیسوان (نوعی خرما، ص ۴۴): نکا: جاحظ، البخلاء، ۱۰۸: جیسران: ادی شیر، ۴۹: جیسران = کیسran، به معنی گیسوان): جریشین (نام دارویی، ص ۱۴۴): جغندر (جغندر، ص ۴۲): خاستوی (ظاهر آن نوعی خرما، ص ۴۴): خفشلنگ و خفشلنجی (ص ۶۴، ۱۲۲): نیز نکا: متز، 62): دارما (ص ۴۵): آویشن یا انواع آن، نوع سفید اشموسا: نکا: متز، 63): دروناج (نوعی خوراک، شاید درونج که اصلاً گیاهی دارویی است، ص ۴۰): دوست (ص ۷۱): دوستگان (قدح، ص ۱۱۷، ۱۲۲، ۱۲۹): دیکبراجه (نوعی خوراک، شاید همان دیگ بریکه باشد، ص ۴۰): راختج (نوعی لباس، ص ۳۵): رامشنی (نوعی خوراکی، ص ۴۴): رسکبجه (ص ۴۲، شاید اشکنبه یا اشکنبجه، زیرا مؤلف آن را به بطن ترجمه کرده است)، متز آن را مرکب از رس به معنی خورشت و کبجه به معنی دیگ پنداشته (همانجا): رنماتیات؟ (نوعی ساز، ص ۱۳۵): رویدشت (نام جایی است، از محله های اصفهان، ص ۴۲، ۶۹): زرین رود (زاینده رود اصفهان، ص ۲۴): زغرور بسته (ص ۴۲): زندرود (زاینده رود اصفهان، ص ۲۴): زنکلاش (ص ۳: متز، 64: زنکلاش، قلاش): ساف امرود (ص ۴۴): شتیج (ابریشم سیاه، معرب شبه، ص ۱۳۰): سرخان (نوعی عطر، ص ۳۶): سگژرکه؟ (نوعی شراب، ص ۱۰۴): سلجم (نیز نکا: شلجم، ص ۳۸): سلم رود (س... امرود، ص ۴۴): سمانی (نوعی پرند، ص ۴۰): سنپوسج (نوعی خوراک، ص ۳۹): سندان (نوعی لباس، ص ۳۷): سیاداران (نام کسی است؟، ص ۴۵): سیر بسته (ص ۴۲): شاهرد (نام پرند، شاید شامرک باشد، ص ۶۴): شستقات (ص ۳۵، حوله و دستمال: نیز نکا: شستکه): شستکه (ص ۸۹، حوله و دستمال: نیز نکا: متز، 65): شفانین؟ (نوعی خوراک، ص ۴۰): شلجم بسته (ص ۴۲): شلجم (شلغم، ص ۴۲): شوم بخت (شوم عربی است ترکیب ظاهراً

خراسانی، ص ۱۲۲، ۳۸): خنجر (ص ۱۳۸): خولنجان (گیاه دارویی، ص ۱۰۷، ۴۰): خیار (ص ۴۲، ۳۸): دارصین (دارچین، ص ۴۰): دایه (ص ۱۲۲، ۸): درز (شکاف جامه، ص ۶۳): دست (ص ۳۶، ۷، ۳، ۹۴، ۹۶، ۹۷): دف (ص ۱۳): دوغباچ (آش دوغ، ص ۱۰۱، ۱۰۰): دولاب (ص ۲۴): دیازجه (جمع دیزج، دیزه، اسب سیاه رنگ، ص ۱۰۶): رخ (ص ۹۶، ۹۸): روشن (یا روشن، جمع رواشن، نوعی پنجره، ص ۱۲۳): ریاس (ص ۳۹): زرافین (زرفین، حلقه زلف، ص ۱۳۰): زرجون (زرگون، نوعی شراب، ص ۴۴): زرماتق (زرماتقه، زرماتج، به معنی لباده پشمی، ص ۱۰۷): زریاب (به رنگ زر، یا آب زر، ص ۴۵، ۴۷): زلاییه (شاید از سریانی، ص ۴۱): زمرد (اصلاً یونانی، ص ۴۴)، زنبیل (ص ۱۴۰): زنج (زنگیان، ص ۱۴۰): زنجبیل (از اصل هندی، ص ۱۳۶): زندفیل (ژنده پیل، ص ۱۱): زندقه (زندیک، ص ۶۷): زیرباج (خوراکی مرکب از گوشت پرند و زیره، ص ۳۹، ۴۰، ۹۲، ۱۰۲): سرجین و سرقین (سرگین، ص ۱۴۲، ۲۲): سرداب (ص ۹۲): سگباج (آش گوشت و سرکه، ص ۴۰، ۹۳، ۱۰۰، ۱۰۲): سگر (ص ۴۴): سگرجه (یا اسگرجه به معنی بشقاب، ص ۳۹، ۳۸): سگر طبرزد (نوعی شیرینی، ص ۴۸، ۴۱): سماق (ص ۳۹): سمید (آرد سفید، ص ۴۱، ۶۶، ۹۲): سوسن (ص ۴۴): شاه (ص ۹۷، ۹۶، ۹۸): شاه بلوط (ص ۴۳): شاهترج (ص ۸): شاه مات (ص ۹۹): شاهین (ص ۱۲۸): شبکره (شب کور، ص ۹۹): شطرنج (ص ۹۸، ۹۳): شهدانج (ص ۳۹): شوربا (ص ۱۰۱): صینی قاشان (سینی کاشان، ص ۴۸): صولجان (چوگان، ص ۱۰۴): طاق (ص ۱۷، ۵۹): طباهج (تباهاک، نوعی خوراک از گوشت نرم ۴۰، ۴۱، ۱۰۱، ۱۱۶): طبرزد (شکر سفید، ص ۴۱، ۴۴): طبق (ص ۴۸): طریخ (نوعی ماهی، ص ۳۹): طست (تشت، ۳، ۴۲، ۹۸): طفشیل (خوراکی از عدس و سرکه، ص ۱۴۲): طنجیر (ظرف حلواپزی پایه دار، ص ۹۹): طنفسه (تنبسه، به معنی قالی، ص ۳۶): فالودج (نوعی شیرینی، ص ۱۰، ۴۱، ۴۳، ۶۶، ۹۲): فانید (معرب پانید، نوعی قند و حلوا، ص ۴۴، ۱۲۷): فرزان (= وزیر شطرنج، ص ۹۵): فرزبان (ص ۹۴): فرسخ (ص ۳۸): قُرن (ظرف غذایزی، کوره و آتشدان، ص ۱۴۱): فستق (پسته، ص ۳۹، ۴۱، ۴۳، ۴۸، ۱۰۱): فیج (= پیک، ص ۶۹): فیروزج (ص ۱۰۴): قبیج (کبک، ص ۴۰): قَز (لاس ابریشم، ص ۴۲): قفص (معرب قفس، از اصل یونانی، ص ۱۱۸): قند (از ریشه هندی، ص ۴۴، ۴۳): کرباس (ص ۹): کرفس (ص ۱۷): کرکی (نام پرند، ص ۴۰، ۶۰): کرگدن (ص ۱۳۵): کشخان (دبوت، ص ۶، ۲۰، ۹۷، ۱۲۲، ۱۴۲): کشمش (ص ۵۸): کندر (ص ۳۸): کوز (ص ۳۹، ۵۳): لازوردی (لاجوردی، ص ۳۸): لوبیا (ص ۹۴، ۴۲): لوز (ص ۷۱، ۴۸، ۳۹، ۳۸): لوزینج (ص ۴۱، ۴۳): لوزینجه (ص ۱۲۷): لنجر (= لنگر، اصلاً یونانی، در عربی به انجر نیز معرب شده، ص ۱۳۸): لیمو (ص ۴۴، ۳۸): ماخور (احتمالاً ماهور و ماخوری به معنی آهنگ و میخانه مکرر به کار رفته، ص ۴۸): ماش (ص ۴۲): مُزنجِر (مشتق از زنجیر، ص ۵۹): موزج (موزه، ص

فارسی است، ص ۱۴۳): شیروارن (نام کسی است؟، ص ۴۵): شیدج (ص ۶۳): فرانی (ص ۳۸، ۱۰۶، شاید فرنی = فارینه، نانی که میانش شکر و شیر می‌نهند): فنجن (شاید فنجان، ص ۱۰۴): قنابسته (ص ۴۲): کار؟ (ظاهر نوعی کشتی است، ص ۱۰۷): کارگاه (ص ۱۱۲): کامخ (جمع آن کوامخ و کوامیخ، نوعی نان خورش، ص ۹۳): کدین (چوب‌گازران، ص ۱۳۹): کردناکات؟ (نوعی خوراک، ص ۴۰): کروی (نوعی خوراک، از اصل یونانی، ص ۳۹): کدخداه (ص ۱۱۲): کرداب (گرداب، ص ۸۳): کرکر (نوعی باقلا که به صورت جرجر معرب شده، ص ۴۲): کشک، کواشک (ص ۳۳): کوشک در شعر ابن حجاج هم آمده، نک: تعالی، ۷۸/۳؛ نیز نک: هـ، ۳۱۸/۳): کلاهی؟ (نوعی عطر، ص ۳۷): کوک (کاهوی خوراکی تهیه شده از آن، ص ۴۲): کهوار (نوعی قایق، شاید از گاهواره، ص ۱۰۸): کیلجه (کیله؟ ص ۳۳): کیمخته (نوعی پوست دباغی شده، ص ۲۱): توضیح: در حرف کاف نام برخی اندامهای انسان حذف شده است): مادیان؟ (نوعی خوراک یا خرما، ص ۴۴): مُتَفَتِّج (ص ۶۳، ظاهرأ به معنی دوخته نشده، این کلمه عربی نیست. شاید از روی کلمه‌ای فارسی، به قول متر از سفت، ساخته شده باشد، ص ۶۴): مسکرجة (اسم آلت از سگرجه، ص ۹۶): مطجن (مشتق از طاجن به معنی دیگ، ص ۳۹، ۴۱، ۴۶): موسیر بسته (ص ۴۲): مهرسان؟ (ظاهرأ نوعی خرما، ص ۳۶): نارمرد (= نار امروز؟، ص ۴۴): وراشین؟ (جمع ورشان، نوعی پرند، ص ۴۰): هم (در این مصراع: فهذا هم کما کتا، یعنی این مرد نیز آن چنان است که ما بودیم، ص ۸۴، در این مورد نیز تردید نیست که کلمه را باید همان «هم» فارسی دانست: هم هکذا، هم این چنین، ص ۱۴۵).

**خلاصه حکایه ابی القاسم البغدادی و بررسی آن:** ابومطهر نخست موضوع کتاب را روشن می‌کند: این کتاب شامل است بر خطاب بدوی، شعر قدیم عرب، برخی چیزها که ذهن ادبای متأخر آفریده، نوآوری که ذوق نوخاستگان ساخته، اشعار و رسائل و مقاماتی از خود من، و این حکایت مردی است که زمانی با او محشور بوده‌ام. سخنانی دارد گاه برازنده و گاه خشن، به زبان مردم شهر خود سخن می‌گوید. من همه گفته‌های او را حفظ کرده‌ام تا وسیله‌آشنایی با اخلاق بغدادیان باشد. این یک تن، خود نمونه همه جامعه بغداد است، زیرا او تقلید می‌کند و مقلد بهتر از شخص حقیقی خصوصیات یک فرد یا یک گروه را باز می‌نماید (در اینجا ابومطهر موضوع محاکاة را از البیان جاحظ نقل می‌کند). همه این حکایت احوال یک شخص در طی یک روز است و من به دنبال آن الحکایة البدویة را آورده‌ام (این حکایت از میان رفته است). زبان این داستان اندکی عامیانه است، زیرا نکته‌پردازی با این شیوه شیرین‌تر است. من این شیوه را از شعر ابن حجاج گرفته‌ام (در اینجا ۳ قطعه شعر از ابن حجاج نقل می‌کند، در قطعه نخست گوید شعری که بر عادات و عرف مردم جاری باشد، ممکن است به سُخف هم آلوده گردد، ص ۲-۳). اینک ابومطهر به معرفی شخصیت داستان خود می‌پردازد: «ابوالقاسم احمد بن علی تمیمی

بغدادی، شیخی است که سبیدی محاسنش در سرخی چهره - که گویی باده ناب از آن می‌چکد - جلوه‌ای خاص دارد: چشمانش دو شیشه سبز است». آنگاه سلسله‌ای از صفتهای عجیب و الفاظ غریب و عامیانه در وصف شیخ می‌آید، چون: شیخ مردی لوطی، خلفی، شکاز، طناز، هتاز، غتاز، همزه، لمزه... است که میان دکول و دقیش و ققور و زنکلاش (متر، ۶۴: زن کلاش) پرورش می‌یابد (ص ۳-۴).

عادت شیخ آن است که با هیأتی مقدس مآبانه و طیلسانی که بخشی از چهره او را نیز پوشانیده، به مجالس بزرگان در می‌آید، خضوع و خشوع می‌کند و آیاتی از قرآن کریم می‌خواند. همین که کسی لبخند می‌زند، شیخ برمی‌آشوبد که هان: حضرت حسین را سر بریده‌اند و خاندان نبوت در رنج است و تو این چنین شادی می‌کنی؟ (ص ۵-۶).

اینهمه اداهاى مقدس مآبانه و زاری بر شهادت سیدالشهدا ناگهان بایک شوخی از میان می‌رود. او همینکه سخن شوخی‌آمیز را می‌شنود، راست می‌نشیند، بند قبا را می‌گشاید، طیلسان را پس می‌زند و سپس از صاحبخانه، نام افرادی را می‌پرسد و آنان را یکی‌یکی به باد ریشخند می‌گیرد: سبلی از کلمات هرزه شرم‌آور، اما همه ظریف و خنده‌انگیز نثارشان می‌کند (۶ نفر را مورد استهزا قرار می‌دهد، ص ۶-۱۲).

این طنزهای زهرآگین عاقبت دامن «وکیل» صاحبخانه را نیز می‌گیرد (ص ۱۵)، و آنگاه چون صاحبخانه می‌پرسد چرا از همه سخن گفته است جز او، جواب می‌شود که تو هم شبیه مهمانان خود هستی (ص ۱۷). میهمانان اصرار می‌کنند که شیخ اندریشان گوید: وی حکیمانه لب به نصیحت می‌گشاید که «مالی برای میراث خواری ننهید، اگر تنگدست هستید، وام بگیرید و دل‌نگران مدارید، تا می‌توانید بخورید و باده بنوشید و به آواز زنان خوش صدا گوش دهید و از هیچ گونه زنا پرهیز نکنید...» (ص ۱۸-۱۹).

اینک به اصفهان و اصفهانیان می‌پردازد و آشکار می‌سازد که خود اصفهانی است: «اگر مرا از اصفهان پرسى، بدان که روزگار بر خرابی آن حکم رانده است: نوجوانانش چون میان سالان، و میان سالان آن، چون پیران، و پیران خود به سگان مانند: این شهر شهری است که در کودکی ترکش گفته‌ام و دیگر بوی لثامت خاک آن بر تنم نیست» (۳ بیت). سپس سوگند می‌خورد که خاک و زمین خود را در بغداد فراموش نمی‌کند، زیرا اصفهان هوایی ناخوش دارد و نازیباییهای بسیار (ص ۲۱). شیخ ابوالقاسم برای اینکه انتقادهای گزنده خود را بر هر چیز تعمیم دهد، به نام کویها و برزنهای اصفهان می‌پردازد (ص ۲۲-۲۳)، بسیاری از آنها را ذکر و به عربی ترجمه می‌کند و از این ترجمه‌ها که گاه به عمد ناصحیح است، مفاهیمی زشت و شرم‌آور استخراج می‌کند. این ترجمه‌ها، به رغم مسخرگی، پژوهشگر را به شکل صحیح نامهای فارسی آن محله‌ها می‌رساند، مثلاً چون کلمه «ورکان» را به «گرگها» (ص ۲۳) و «واذار» را به «بادآور» (ص ۲۲) ترجمه کرده، هم قرائت آن کلمات برایمان مسلم می‌گردد و هم در می‌یابیم که در لهجه اصفهان نیز مانند برخی لهجه‌های فارسی، گاه واو

ساخته شده، تقدیم می‌کند تا همگان دستها را بشویند و با حوله‌ای که در نهایت لطافت و ظرافت است، خشک کنند (ص ۴۱-۴۲).

در مقابل اینهمه آداب و مراسم اشرافی، غذاهای اصفهانی و شیوه غذا خوردن اصفهانیها سخت به باد ریشخند گرفته شده است: آنان سفره‌های «رویدشتی» می‌گسترانند و روی آن «بیار بسته» (شاید پیاز بسته)، «سیر بسته»، «موسیر بسته»، «باذنجان بسته»، «شلغم بسته»، «خیار بسته» و نیز «رسکجه» (که به شکم ترجمه کرده و آن را خوراک سگ و گربه دانسته است) می‌نهند و گوشت گاو پخته را به دست گرفته، چون درندگان به دندان می‌کشند. این اوصاف با ذکر چندین نوع غذای اصفهانی دیگر ادامه می‌یابد (ص ۴۲).

ذکر میوه‌ها نیز بخش وسیعی را به خود اختصاص داده است. نام بسیاری از میوه‌های گرانبهای بغدادی، فارسی است (برخی شاید نام میوه پخته یا انواع مربا باشد)، اما نام میوه‌های خاص اصفهان البته مورد پسند شیخ ابوالقاسم نیست: ساف امرو، بهم رود (شاید: به امرو)، نارمرو (شاید: نار امرو)، سلم رود (س... امرو؟) «سرم از این الرود» (احتمالاً: امرو) به درد آمد» (ص ۴۳-۴۴). این بحث به گل و گیاه می‌انجامد و تا ۴ صفحه بعد نیز ادامه می‌یابد. پس از آن وسیع‌ترین مبحث کتاب، یعنی مجالس طرب، موسیقی و خوانندگان و نوازندگان زن و مرد آغاز می‌شود (ص ۴۹) و بدیهی است که در این منظره، شهر اصفهان پیوسته شکست می‌خورد، زیرا خواننده اصفهانی خشن و بد هیأت است. هنر موسیقی را می‌گشدد، از ایقاع خارج می‌شود، بد صدا و بد روی و فاسق است (ص ۵۰)؛ در عوض زنان خواننده بغدادی، فرشتگانند در لباس آدمیزاد، نامهایی بس دل‌انگیز دارند: تحفه، مرجان، اقحوان، حدائق و قهوه، وصف زیباییهای روی، اندام و آواز ایشان و نیز جامه‌های زربفت ابریشمی که بر تن می‌کنند و زیورهای گرانبهایی که به خود می‌آویزند، تا ۷ صفحه ادامه دارد (ص ۵۰-۵۷). اما ابوالقاسم در اصفهان، به جای آن فرشتگان خوش‌آهنگ، بوزینه‌ای می‌بیند که به غول بیابانی شبیه‌تر است. جزء جزء اندامها و هیأت ظاهری او به باد ریشخند گرفته می‌شود (ص ۵۷). سیل خروشان دشنامها و هرزگیها و نکته‌های گاه سخت ظریف که ابوالقاسم بر سر اصفهان می‌ریزد، بیش از ۱۰ صفحه کتاب را می‌پوشاند. بدیهی است که وصف غنا، به عملة طرب می‌انجامد، اما او نخست، پس از اشاره‌ای کوتاه به غلام بغدادی که نظیرش در اصفهان یافت نمی‌شود (ص ۶۷)، غلام اصفهانی را آماج تیرهای زهرآگین خود می‌کند که «او خرسی است چنین، بزی کوهی است چنان، ناخوش‌تر از روزگار بدبختی و فرجام بد» (همانجا)، «بویناک‌تر از لاشه هدهد در جوراب گندیده، نام او هم زشت و ناهنجار است: احمد لاق، محمود رویدشتی و یا حسن کرخی»؛ اما، «آه ای بغداد! خدایت سیراب کناد» (ص ۶۹).

در انتای وصف بغداد، کسی از او می‌خواهد که درباره کنیزکان بغدادی بیشتر سخن گوید (ص ۷۰). در این گفتارها، جمله زیر که از نظر ساختار نحوی، فصیح و از نظر الفاظ و مطابقت، عامیانه است، نمونه

به جای گ و ب می‌نشسته است. به این طریق تفضلی ۳ کلمه از این دو صفحه را قرائت و تشریح کرده است (ص ۱۰۱). این محله‌ها عبارتند از: سارمرنه، کلمیرای، واذار (نک: همانجا)، کورسمان، کورستان، گورستان، موشک‌آباد (نک: همانجا؛ برای اسامی، نک: ابومطهر، همانجا)، محله ورکان (نک: تفضلی، همانجا)، کلمانان، کوی کران، کوی کوران، کربار، مسجد جوزجیر (ابومطهر، ۲۳)، در این محله‌ها، پیشه‌های پر حرمت و ارجمند بغدادیان یافت نمی‌شود، بلکه مردم همه به کارهایی حقیر و پلید مشغولند و مثلاً پیشه‌وری را می‌شنوی که در کویها فریاد می‌کند: زبل... (دو عبارت فارسی، نک: بخش کلمات معرب در همین مقاله؛ نیز ص ۲۴). حال ابوالقاسم در ستایش بغداد، به شعر و نثر، داد سخن می‌دهد (ص ۲۵-۲۶)، اما ناگهان این ستایشها از بغداد و ناسزاهایی که به سر اصفهان می‌ریزد، او را به وصف اسب می‌کشاند و حدود ۱۰ صفحه از کتاب را به این وصف اختصاص می‌دهد (ص ۲۶-۲۵). این وصفهای بی‌تناسب و ملال‌انگیز را شاید بتوان چنین تأویل کرد که ابومطهر می‌خواسته است تا سخنش در هر باب که مورد بحث قرار داده، جامع و فراگیر باشد و بعید نیست که روح و شیوه تعلیماتی کتابهای ادب، حتی «مقامات» در او نیز اثر گذاشته باشد. اینگونه اطناب در وصفهای نابجا، در جایهای دیگر کتاب نیز آمده است (نک: دنباله این گفتار). پس از اسب، لباسها و فرشهای دو شهر مقایسه می‌شود (ص ۳۵) و سپس عطریات بغداد، تقریباً در دو صفحه نقل می‌شود (ص ۳۶-۳۷). با شگفتی ملاحظه می‌کنیم که بغدادیان، نزدیک به ۷۰ گونه عطر می‌شناخته‌اند.

ابوالقاسم کم‌کم از قیاسهای کلی، به مسائلی ملموس‌تر و جزئی‌تر می‌پردازد: پس از اوصافی ناشایست از خانه اصفهانیها، به در و دیوار می‌نگرد که با گل و سرچین (=سرگین) اندوده‌اند؛ در اتاقهایشان زلالی (=زیلو؟)های رویدشتی، قטיפه‌های سواد، فرشهای کردی و مخده‌های جابرانی انداخته‌اند. لباسهایشان نیز ناهنجار است. بیشتر پارچه‌هایی خشن است که خود در خانه می‌بافند، عمامه مردان نیز زشت است و از هر دو سو فرو می‌افتد، لباسهای دیگرشان، بلانی، سندان، بنفجی... و همه بویناک و نازیباست (ص ۳۷).

آنگاه سخن به خوراکیها می‌کشد که از نظر پژوهشگر ایرانی، یکی از پر بارترین بخشهاست: در میان خوراکیهای بی‌شمار بغدادی، بیش از ۷۰ نام، فارسی است. به همین مناسبت، وصف «خوان» به میان می‌آید و مثلاً چگونگی عرضه بره‌های بزبان بر سفره وصف می‌شود (ص ۳۸-۴۱). در پایان این بخش که خوان را بر می‌چینند، یکی از جالب‌ترین قطعات کتاب را می‌توان یافت: فراشی زیبارو، نیک جامه و پاکیزه در می‌آید و «(خلال سلطانی یا خلال مأمونی» که بوی عطر می‌دهد، به مهمانان عرضه می‌کند، سپس اشنان سفید که به گل خراسانی و کندر و صندل و مشک و کافور و... آمیخته است، می‌آورد. این اشنان چنان است که هرگونه پلیدی و چربی را از دستها می‌زداید. غلام، همراه اشنان «طست و ابریقی» که به دست استادان زیر دست

خوبی از عامی‌گرایی حکایه است: جاریه من متماجنات بغداد التین (ظاهراً التین) قد جمعوا (به جای جمعن) حسن الخلق و الخلق (نک: ص ۷۱). وصف مجالس و احوال و زیباییهای زادمهر، جاریه ابن جمهور و هوش و زیرکی و هنرمندی و به خصوص فساد اخلاقی او در ۶ صفحه ادامه می‌یابد و مؤلف در اثنای آن، انبوهی نکته شیرین نقل می‌کند و به یاری آنها، جامعه فسادآلود و مرفه و بی‌بند و بار بغداد در سده‌های ۴ و ۵ق را با زبردستی تمام می‌شکافد و خفایای آن را باز می‌نماید. نتیجه این اوصاف آن است که: «جاریه بغدادی، جز دنیا و دینار چیزی نمی‌شناسد» (ص ۷۲). سپس در تأیید این سخن روایتی درباره زادمهر نقل می‌کند که واقع‌گرایی تلخی در بردارد: وی به عاشق دلسوخته که تقاضا می‌کند لا اقل خیال خود را به سوی رؤیاهای او بفرستد، پیغام می‌دهد که ای مرد، دو دینار بفرست تا من خود نزد تو آیم (ص ۷۲-۷۳). این کنیزکان، زنانی آزاده نیستند، بلکه اسیرانی هستند که از کودکی خریداری شده و در سرای خناسان انواع هنرها چون شعر و موسیقی و رقص را آموخته‌اند و اینک به بهای گزاف خرید و فروش می‌شوند.

شرحی که ابوالقاسم از مجالس طرب و غنا برای میهمانان اصفهانی می‌دهد، بسیار طولانی است (ص ۷۸). عاقبت او برای اینکه به ظاهر و با شوخ‌چشمی، اعتبار و گستردگی اینگونه محافل را ثابت کند، نام و حکایت گروهی از بزرگان را که از شنیدن نوایی دل‌انگیز از خود بی‌خود شده و اعمالی غریب از خود ظاهر ساخته‌اند، ذکر می‌کند؛ برخی که نامشان در این روایات آمده، بسیار مشهورند: مرزبانی، ابن خیرون، قاضی ابن صبر، قاضی القضاة ابن معروف، ابن حجاج شاعر، ابن نباته شاعر، ابن ازرق کلواذانی، ابومحمد بردانی، ابن متیم صوفی، ابن غیلان بزاز، ابن وراق (ص ۷۸-۸۳) و ابن غسان که ادیبی ظریف بود و عاقبت خود را در گرداب کلواذ غرق کرد (ص ۸۳). خلاصه ۶ تن دیگر که آخرینشان غلام بابا نام داشته است (ص ۸۳-۸۷).

ابوالقاسم در دنباله مجالس طرب چیزی نقل می‌کند بس شگفت، و مدعی است که خود شاهد آن بوده: در ۳۰۶ق (یا شاید ۳۶۰ق) در کرخ بغداد، ۴۶۰ تن کنیزک آوازخوان و نوازنده شمارش کرده است، ۱۰ زن آزاد و ۷۵ غلام نیز بدین کار مشغول بوده‌اند. «اینها کسانی بودند که ما می‌دیدیم، حال خود چه رسد به آنان که ما نمی‌دیدیم، یا کسانی که تظاهر به خوانندگی و نوازندگی نمی‌کردند» (ص ۸۷). این روایت به هر تقدیر، خواه در ۳۰۶ یا ۳۶۰ق باشد، خواه مشاهده شخصی ابومطهر یا نقل قول از کسی دیگر، گستردگی شگفت‌آور غنا و کثرت کنیزکان غنا آموخته را در آن روزگار نشان می‌دهد. به دنبال این روایت، ابوالقاسم از دیدار خود با ابن حجاج و گروهی دیگر در گردشگاه سخن می‌گوید و ۶ قطعه از اشعار او را نقل می‌کند (ص ۸۸-۹۱).

پس از ذکر این خاطرات، شیخ احساس گرسنگی می‌کند و از صاحبخانه، در اشعار و قطعه‌های متور زشت و زیبا، همراه شوخی و

جدی، خوراکی به عنوان پیش غذا می‌طلبد (ص ۹۱-۹۳). چون سیر می‌شود، دستها را می‌شوید و نرد و نیز شطرنج می‌خواهد. همه از او بیم‌ناکند، اما عاقبت کسی تن به قضا می‌دهد. ابوالقاسم ضمن شرح صحنه‌های بازی و خودستاییهای بی‌پایان، هیچ‌گاه حریف را از نکته‌های بی‌شرمانه و شوخیهای مستهجن بی‌نصیب نمی‌گذارد. بازی که نام بیشتر مهره‌هایش فارسی است (فرزان= وزیر، بیدق= پیاده، رخ، شاه، شاه مات و نیز شطرنج، دست) به درازا می‌کشد و البته به برد ابوالقاسم منتهی می‌شود (ص ۹۳-۹۹). عاقبت سفره شام می‌گسترند و ابوالقاسم به شیوه معمول خود از همه چیز سخن می‌گوید، شوخی و جدی را به هم می‌آمیزد، گاه ستایش‌آمیز و گاه به استهزا به وصف خوراک اصفهانیا می‌پردازد (ص ۱۰۰). اینک ملاحظه می‌شود که زهر انتقادهای تند او اندکی کاسته شده است و ستایشهایی که از اصفهانیاان و خوراکهایشان می‌کند، گاه از نوعی صداقت تهی نیست.

نام خوراکها بسیار است، اما چند غذا را یک یک نام می‌برد و در وصف هریک، یا مواد و نوع پختن آن اطلاعات جالبی به دست می‌دهد. غذاهای مورد توجه او اینهاست: سکباج، باذنجان، دوغباج، شوربا، طباهجه، هریسه، تنوره (ص ۱۰۰-۱۰۱). اما هنوز مره خوراکهای بغداد زیر دندان اوست و از اینکه اصفهانیاان از آنها محرومند، تأسف می‌خورد. آنگاه آب می‌طلبد. آب بهانه‌ای است که او از آب و هوای اصفهان ستایش کند و ناگهان ابراز می‌دارد که به مردم اصفهان ستم روا داشته است (ص ۱۰۱-۱۰۲).

بار دیگر که ابوالقاسم به وصف خوراکها می‌پردازد، دیگر بی‌برده بغداد را به باد انتقاد می‌گیرد (ص ۱۰۴). از این پس تا پایان کتاب، همه زشت‌گوییایی که بر سر اصفهان می‌ریخت، تغییر جهت داده، به سوی بغداد سرازیر می‌شود.

انتقاد از بغداد چندان شدید است که یکی از مهمانان تاب‌نیاورده، می‌گوید: ای ابوالقاسم تو تاکنون از بغداد چنین سخن نمی‌گفتی و پیوسته مردم اصفهان را عیب می‌کردی؟ او در پاسخ یک قطعه شعر می‌خواند و در آن، به اصفهان و سرزمین خشکش عشق می‌ورزد و ادعا می‌کند که از کرخ بغداد بیشتر دوستش دارد (ص ۱۰۵). سپس ذم بغداد ادامه می‌یابد، اما معلوم نیست چرا مؤلف باز ناگهان به موضوعی می‌پردازد که هیچ ربطی با حکایت ندارد: کسی از او می‌پرسد که آیا شما می‌دانید؟ وی برآشفته می‌شود و ادعا می‌کند که از غوک و ماهی در شنا ماهرتر است، سپس ۱۳ نوع شنا را نام می‌برد (از جمله: طاووسی، عقربی) و می‌گوید که آنها را از دو استاد در بغداد آموخته است (ص ۱۰۷). باز کسی اظهار علاقه می‌کند که با اصطلاحات ملاحان آشنا شود. وی در پاسخ، انبوهی نام کشتی و زورق (حدود ۲۰ نام) و اصطلاحات عامیانه ملاحان را برمی‌شمارد که کمتر در قاموسها می‌توان یافت (نک: ص ۱۰۷-۱۰۸). این خروج نابهنگام از موضوع در حکایت ابوالقاسم که پیش از این نیز نظیرش را دیده‌ایم، اندکی غریب می‌نماید، زیرا او غالباً برای بیان مطلبی، مقدماتی می‌چیند و صحنه‌ای آماده می‌کند و در این



مردم کم‌کم از خروش پایان ناپذیر شیخ نگران می‌شوند و به این فکر می‌افتند که به نحوی از چنگش بگریزند. اما چگونه می‌توان از دست نیرنگ بازی چون ابوالقاسم بغدادی گریخت. مهمانان ناچار بر آن می‌شوند که او را به چند قدح (= دوستگانی) مست کنند تا شاید به خواب رود، اما وی هرچه بیشتر می‌نوشد، بیشتر عریده می‌کشد (ص ۱۲۲-۱۲۳). مستی او به حدی می‌رسد که از بدنش به جای عرق، شراب بیرون می‌تراود. با اینهمه همچنان ناسزا می‌گوید و اشعار سخیف گزنده می‌خواند (ص ۱۲۳). دیگر فرد معینی مخاطب او نیست، بلکه همگان آماج هرزه‌گوییهای اویند. او حتی احساس غبن می‌کند و مدعی است که مظلوم واقع شده است، زیرا خواسته‌اند او را مست کنند. به همین مناسبت صاحبخانه نیز از هجویات او نصیبی وافر می‌برد. ناگهان شیخ، چنانکه گویی بی‌می در دلش افتاده، «سلطان» را از این هرزگیها مبرا می‌شمارد و به جانش دعا می‌کند، اما از او می‌خواهد تا اموال این میهمانان عیاش را بستاند و حتی ثروت صاحبخانه را مصادره کند و خود او را به زندان اندازد (ص ۱۲۴-۱۲۵). اینک خواب بر او چیره می‌شود، اما او البته حاضر نیست از این مجلس دلکش که چنین ماهرانه به زیر سلطه خود آورده، دست بردارد، پس به هر زحمت که شده، خواب را از خود می‌راند و چندی با زن آواز خوان و غلام دیلمی شوخی می‌کند (ص ۱۲۶-۱۳۱). سرمستی و بی‌خردی او به اوج رسیده است، چندانکه خود به آواز خوانی می‌پردازد و از مردم می‌خواهد که دست به گردن یکدیگر اندازند و حلقه‌ای تشکیل دهند (ص ۱۳۱-۱۳۳). کسی تاب نیاورده، از او می‌پرسد که آیا شرم نمی‌کند؟ ابوالقاسم در پاسخ او، سخف خود را نمکین می‌انگارد و سپس از مفتی می‌خواهد که در ضرب «ماخوری» چیزی بخواند؛ او خود نیز به همان ضرب می‌رقصد و آواز سر می‌دهد (ص ۱۳۳-۱۳۴). آواز خوان که از دست او به عذاب آمده است، پانگ بر می‌دارد که این طاعون چه بود که به جان ما انداختید؟ البته ابوالقاسم خاموش نمی‌نشیند و پاسخ مغنی را در چندین قطعه شعر و نثر می‌دهد (ص ۱۳۴-۱۳۷) و سپس به همین بهانه، در قطعه‌ای مفصل و بسیار شیرین و خواندنی، به ستایش از خویش و رجز خوانی می‌پردازد. نخست دوستان پرهیت و خوف‌انگیز خود را معرفی می‌کند: صباح الطاق، کردویه، عاقول ارمنی، ورکویه، حرمل بن خردل، سپس خود را معرفی می‌کند و مدعی می‌شود که موج تاریک است، آتش است، سنگ آسیای چرخان است، شن می‌خورد و صخره پس می‌اندازد، هسته خرما می‌خورد و نخل دفع می‌کند، فرعون و نمرود است، دو هفته بدون سر راه رفته است، غول دیده است، تابوت شیطان را حمل کرده، به چاچ و فرغانه و افرنج و افریقا تبعید شده و سالم بازگشته... دندان‌ش کارد قصاب است... (ص ۱۳۷-۱۳۹). در آن حال اگر کسی با او به معارضه برمی‌خیزد، شیخ او را به اوصافی غریب ناسزا می‌گوید: ای پیراهن بی‌دگمه، ای شنبه کودکان، ای بخل اهوازیان، ای ناخوش‌تر از طلبکاری که موعد پرداخت وامش رسیده، ای تلخ‌تر از طعم سؤال (۴ صفحه در همین مضامین، ۱۳۹-۱۴۳).

کار گاه به راستی زبردست است، اما اینجا گویی می‌دانسته که این اطلاعات در دسترس همگان نیست و به همین جهت اصرار داشته تا آنها را در جایی بگنجانند و عاقبت مکانی بهتر از این نیافته است. باز ناگهان موضوع تغییر می‌کند و کسی سراغ خانه او را در بغداد می‌گیرد. شیخ ابوالقاسم به او پاسخ می‌دهد که خانه او در کوی جوهری واقع است، و آن «دارُ اُستس علی غیر التقوی»، سپس خانه‌ای را که آنهمه از دوریش زاری کرده بود، اینک به ابیاتی مضحک، اما سخت مستهجن وصف می‌کند (ص ۱۰۸-۱۰۹). پس از آن شرابی اصفهانی در قدح می‌ریزد و به وصفش می‌پردازد: نوری است که اندرونش آتش است، چون در جام ریزند، آتشی از آن برمی‌خیزد که دست را می‌سوزاند، از چشم خروس و اشک عاشق مهجور پاک‌تر است و از دین ابونواس، بی‌رنگ‌تر (در اصل: رقیق‌تر). مدح باده به مدایحی گزنده و شرم‌آور درباره صاحبخانه و انتقاد از برخی میهمانان می‌انجامد (ص ۱۰۹-۱۱۲). در همان احوال که او خشنودی خود را از اصفهان اظهار می‌دارد، کسی به او می‌گوید که آیا دوستان بغدادیش را فراموش کرده است. شیخ در پاسخ، بغداد و بغدادیان را نفرین می‌کند، هر چند که در ابیاتی دیگر نفرین را به مردم بغداد منحصر می‌گرداند و گویی هنوز در غش می‌آید که خاستگاه آنهمه شادی نابود گردد (ص ۱۱۳). اینک شیخ ابوالقاسم در مجلس، میان دو تن نشسته، گاه با مهمان سمت راست و گاه با مهمان سمت چپ گفت و گو می‌کند. در صحنه‌ای که ابومطهر برای این نمایش آماده کرده، هیأت و چهره و اطوار ابوالقاسم که به آسانی می‌توان تصور کرد و خلاصه سخنان مزورانه و فریبنده‌ای که با آن دو تن دارد، بی‌اختیار خواننده را به یاد طنزهای نویسندگان سده ۱۷م اروپا می‌اندازد. وی به هر یک رو می‌کند، سخنانی در مدح او و ذم دیگری می‌گوید و این کار چندین بار تکرار می‌شود (ص ۱۱۳-۱۱۵).

سخن به وصف آواز خوان می‌انجامد، چند صحنه ماهرانه پرداخته می‌شود، تا عاقبت شیخ دو نفری را که در دو سوی زن خواننده نشسته‌اند می‌بیند (ص ۱۱۷، ۱۱۸) و از آنجا ذم رقیب آغاز می‌شود. رقیب البته مردی نامطبوع و «ثقیل» است. پس شیخ به وصف او می‌پردازد و ناسزاهایی نامعمول و گاه غریب و خنده‌انگیز نثارش می‌کند. اینگونه هجا در شعر و نثر عربی چندان ناشناخته نیست، اما آنچه ابوالقاسم، سیل‌وار بر زبان جاری می‌کند، نشان از خیالی بس نیرومند و ذوقی سرشار دارد، هر چند که بسیاری از آنها را الفاظ و عبارات رکیک از رونق انداخته است. وی خطاب به رقیب می‌گوید: «ای زشتی موی سپید نمایان از زیر خضاب، ای نامه پر از عذر از سوی دروغ و وعده، ای خاری که در پا خلیده، ای نخستین شب مرد غریبی که از یار دور افتاده، ای چهره رقیب، ای چهارشنبه آخر صفر، ای افطار روزه‌خواری که جز نان خوراکی ندارد، ... ای شعات دشمنان، ای حسادت نزدیکان و خویشان، ای خیانت شریکان...» و چون کسی بر سخنان او می‌خندد، طوفانی از الفاظ زهرآگین شرم‌انگیز بر سرش می‌ریزد (نک: ص ۱۱۹-۱۲۲).

سرانجام ابوالقاسم بغدادی را خواب در می‌ریاید، اما مؤلف در اینجا، درنگ را جایز نمی‌داند و بلافاصله صحنه بامداد شیخ دغل را ترسیم می‌کند: شیخ نخستین کسی است که از خواب برمی‌خیزد، بسم‌الله می‌گوید، شهادت می‌خواند و آیاتی از قرآن کریم تلاوت می‌کند؛ کسی با دیدن احوال شیخ، لبخند می‌زند، اما این لبخند شیخ را آشفته می‌سازد که هان! پس از قتل حسین (ع) این همه شادمانی چیست؟ سپس این شعر را می‌خواند: «لعنت خدا بر هر کس، خواه عامی خواه پیشوا، باد که با علی و حسین (ع) دشمنی ورزد»، به یاد داریم که داستان ابوالقاسم با همین الفاظ و همین اشعار آغاز شده بود. آنگاه برمی‌خیزد، طیلان می‌پوشد و همچنانکه آمده بود، بازمی‌گردد (ص ۱۴۵-۱۴۶).

مؤلف در پایان می‌گوید: «این بود حکایت ابوالقاسم... که غره زمان بود و همپالکی شیطان، مجمع زشتیها و زیباینها؛ پیوسته از حد پافراتر می‌نهاد و در هزل وجد به کمال رسیده بود... خلاصه او اخلاق اهل عراق را داشت» (ص ۱۴۶).

مأخذ: آذرنوش، آذرتاش، «الكلمات الفارسية في الشعر الجاهلي»، مقالات و بررسیها، تهران، ۱۳۵۶ ش، ۳۱؛ ابومطهر، محمد، حكاية أبي القاسم البغدادي، به كوشش آدام متز، هایدلبرگ، ۱۹۰۲ م؛ ادی شیر، معجم الالفاظ الفارسية المبرية، بیروت، ۱۹۸۰ م؛ باخرزی، علی، دمية القصر، به كوشش محمد تونجی، بیروت، ۱۳۹۱ ق/۱۹۷۱ م؛ تفضلی، احمد، «اطلاعاتی درباره لهجه پیشین اصفهان»، نامه‌میزی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ تعالی، عبدالملك، بیمة الدهر، به كوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، دارالفكر، جاحظ، عمرو، البخلاء، قاهره، ۱۹۹۰ م؛ همز، البیان و التبيين، به كوشش حسن سندوی، قاهره، ۱۳۵۱ ق/۱۹۳۲ م؛ حمزة اصفهانی، تاریخ سنی ملوك الارض والانبیاء، برلین، ۱۳۴۰ ق/۱۹۲۲ م؛ ضیف، شوقی، المقامة، قاهره، ۱۹۷۳ م؛ طباطبائی، ابوالفضل، مقدمه بر سفرنامه ابودلف در ایران، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ طه، عبدالواحد ذنون، «مجتمع بغداد من خلال حكاية أبي القاسم البغدادي»، السور، بغداد، ۱۳۹۴ ق، ۳۴ (۳)؛ مبارک، زکی، الشعر الفنی فی القرن الرابع، بیروت، ۱۳۵۲ ق/۱۹۳۴ م؛ مینورسکی، ولادیسیر، مقدمه بر سفرنامه ابودلف در ایران، ترجمه ابوالفضل طباطبائی، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ نیز:

Et: E12, S; Gabrieli, F., «Sulla Hikāyat abūl-Qāsim di abūl Muṭahhar al-Azdi», RSO, 1942, vol. XX; GAL, S; Metz, A., introd. *Abūlqāsim ein bagdāder Sittenbild* (vide: PB, Abū Moteahhar).

آذرتاش آذرنوش

**ابومطیع بلخی**، حکم بن عبدالله (د ۱۹۹ ق/ ۸۱۵ م)، فقیه، محدث، قاضی ایرانی و از شاگردان ابوحنیفه. در منابع به سال ولادت و زندگی او اشاره‌ای نشده، ولی از روایت سن او به هنگام مرگ، می‌توان تولد او را در حدود ۱۱۵ ق تخمین زد (نک: خطیب، ۲۲۳/۸). وی از موالی قریش بود (ابن ابی حاتم، ۱/۲۲۱). در سفرهای علمی خود، از جمله چندین سفری که به بغداد داشته، از ابوحنیفه، سفیان ثوری، مالک بن انس، ابن جریج و بسیاری دیگر دانش آموخته و احمد بن منیع، هشام بن عبدالله رازی، سلمه بن بشیر نیشابوری، علی بن هاشم بن مرزوق و برخی دیگر از او روایت کرده‌اند (همانجا؛ ابن حبان، ۲۵۰/۱؛ دارقطنی، ۱۸۲؛ خطیب، همانجا).

ابومطیع در موطن خود بلخ مدت ۱۶ سال به قضا پرداخت و سرانجام در همانجا وفات یافت (همانجا). به تصریح منابع، وی بر اعتقاد مرجئه بود (نک: ابن سعد، ۳۷۴/۷؛ ابن حبان، همانجا؛ جورقانی،

۲۱/۱)، چنانکه بهشت و دوزخ را مانند سایر مخلوقات فناپذیر و غیرابدی می‌دانست (عقیلی، ۲۵۶/۱) و همین‌گونه عقاید سبب شد که اصحاب حدیث او را مورد حمله قرار دهند. از جمله کسانی چون احمد بن حنبل، یحیی بن معین، بخاری و نسائی او را تضعیف کرده‌اند (نک: نسائی، ۲۵۱؛ عقیلی، ۲۵۶/۱-۲۵۷؛ ابن عدی، ۶۳۱/۲) و حتی کسانی چون ابن قیسرانی (ص ۵۹) و جورقانی (همانجا) او را به «وضع حدیث» متهم ساخته‌اند. ابومطیع همچون استادش ابوحنیفه در فقه به رأی گرایش داشت (نک: خطیب، همانجا).

در پاره‌ای از منابع وی را گردآورنده کتاب الفقه الاکبر منتسب به ابوحنیفه دانسته‌اند (نک: ذهبی، ۲۵۸/۱؛ ابن ابی الوفاء، ۲۶۵/۲؛ حاجی خلیفه، ۱۲۸۷/۲؛ برای توضیح بیشتر، نک: ه د، ابوحنیفه). همچنین کتابی با عنوان الفقه الاوسط مشتمل بر پاسخهای ابوحنیفه به شاگردش ابومطیع بلخی در قاهره (۱۳۶۸ ق/ ۱۹۴۹ م) به چاپ رسیده که به احتمالی می‌تواند نسخه‌ای ناقص از همان الفقه الاکبر باشد (نک: GAS, I/414).

مأخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، الجرح والتعديل، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م؛ ابن ابی الوفاء، عبدالقادر بن محمد، الجواهر المضية، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ ق؛ ابن حبان، محمد، کتاب المجروحین، به كوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، ۱۳۹۶ ق؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛ ابن عدی، عبدالله، الکامل فی ضعفاء الرجال، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ ابن قیسرانی، محمد بن طاهر، تذکرة الموضوعات، قاهره، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ جورقانی، حسین بن ابراهیم، الاطایل والناکیر، بنارس، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ دارقطنی، علی بن عمر، الضعفاء والمتروکون، به كوشش موفق بن عبدالله بن عبدالقادر، ریاض، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۴ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، المعبر، به كوشش محمد سعید زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ عقیلی، محمد بن عمر، الضعفاء الکبیر، به كوشش عبدالمعطی امین قلعجی، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۴ م؛ نسائی، احمد بن شعیب، «الضعفاء والمتروکون»، المجموع فی الضعفاء والمتروکین، به كوشش عبدالعزیز عزالدین، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ نیز:

GAS.

محمدجواد حجتی کرمانی

**ابوالمظفر أحمد بن محمد جَعْفَانِي**، نک: آل محتاج.

**ابوالمعالی**، نک: نصرالله منشی.

**ابوالمعالی**، شاه، نک: شاه ابوالمعالی.

**ابوالمعالی**، محمد بن نعمت بن عبدالله (د پس از ۴۸۵ ق/ ۱۰۹۲ م)، فقیه و نویسنده کتاب بیان الادیان. درباره ابوالمعالی اطلاعات اندکی در دست است، مهم‌ترین منبعی که از خلال گزارشها و اشارات موجود در آن، می‌توان به آگاهیایی درباره ابوالمعالی دست یافت، همین کتاب بیان الادیان است.

تاریخ تولد و وفات ابوالمعالی معلوم نیست، اما می‌دانیم که او از قاضی ابوالمفتح بلخی عبدالرحیم بن عبدالله (د ۴۵۴ ق، درباره وی نک: صفی‌الدین، ۳۲۵) حدیث شنیده (ابوالمعالی، ج اقبال، ۲۳) و بیان الادیان را در ۴۸۵ ق تألیف کرده است (همان، ۴۴). از سلسله نسب ابوالمعالی که در آغاز کتاب آمده (همان، ۱؛ اقبال، «ج»)، معلوم می‌شود

است به خصوص که وی در منطقه‌ای می‌زیسته که اکثریت با اهل سنت به ویژه حنفیها بوده است، چنانکه برخی همچون شفر (ص ۱۳۳) و مادلونگ (ص ۱۳۷) او را عالمی سنی و حنفی دانسته‌اند، اما هیچ یک از این قرائن احتمالات دیگر را دربارهٔ مذهب ابوالمعالی منتفی نمی‌سازد. از این رو برخی تشیع و یا دست کم گرایش وی به تشیع را مطرح کرده‌اند (باورانی، ۲۹۶؛ صفا، ۲۶۶/۲؛ ایرانیکا). در این مورد به ویژه توجه به چند نکته لازم است: نخست آنکه وی زمانی که از فرق اسلامی صحبت می‌کند، بیش از همه به شیعه و بالاخص شیعهٔ اثناعشری می‌پردازد و فهرستی از ائمهٔ شیعهٔ اثناعشری را با ذکر جزئیات مربوط به تاریخ زندگی آنان به دست می‌دهد (ابوالمعالی، ج اقبال، ۴۲، ۴۳). دیگر اینکه وی در موارد بسیاری به نقل آراء فقهی خاص شیعهٔ امامیه می‌پردازد و سعی دارد شیعه را با فقهش معرفی نماید، حال آنکه دربارهٔ دیگر فرق، جز یکی دو مورد به آراء فقهی توجهی ندارد (همان، ۳۳، ۳۴، ۴۰، ۴۱)، و نیز حدیث مشهور ۷۳ فرقه را که از طریق عامه و خاصه به طور مستقل روایت شده است (نک: بغدادی، ۴ - ۹؛ ابن بابویه، ۳۰۷)، در ضمن حدیث غیرمشهوری از طریق ائمهٔ امامیه (ع) روایت می‌کند که شامل حدیث غدیر، حدیث ثقلین و برخی باورهای دیگر شیعی است. ابوالمعالی این حدیث را دارای بهترین سند و طریق می‌داند (نک: همان، ۲۳ - ۲۵). ترکیب حدیث به گونه‌ای است که گویا می‌خواهد به خواننده این باور را القا کند که فرقهٔ ناجیه جز پیروان اهل بیت، فرقهٔ دیگری نمی‌تواند باشد.

آنچه به خصوص پژوهنده را دربارهٔ سنی بودن ابوالمعالی به تردید می‌اندازد، این است که وی ضمن برشمردن ۷۳ فرقهٔ اسلام، ۶ فرقه را به اهل سنت اختصاص می‌دهد (همان، ۲۶، ۲۹ - ۳۱) و با این کار، از اهل سنت و شیوهٔ معمول ایشان در تقسیم و برشمردن فرق، بسیار فاصله می‌گیرد. در میان اهل سنت چنین متداول است که ۷۲ فرقه را به فرق ضاله و یکی را به فرقهٔ ناجیه یعنی به اهل سنت و جماعت اختصاص می‌دهند (نک: حکیم، ۱۶۶ - ۱۷۸؛ بغدادی، ۱۴ - ۲۸؛ اسفراینی، ۱۵ - ۱۶؛ عضدالدین، ۴۲۹؛ هفتادوسه ملت، ۴ - ۵، ۶۵). به طور کلی ابوالمعالی در تقسیم‌بندی و برشمردن فرق اسلامی، به ویژه در داخل کردن مذاهب فقهی در این تقسیم‌بندی تحت تأثیر کتاب مفاتیح العلوم خوارزمی است (نک: خوارزمی، ۴۵ - ۵۱). این شیوه بعدها در برخی آثار امامیه دنبال شده است (نک: تبصرة، ۹۱ - ۱۰۷؛ قزوینی، ۴۵۷، ۴۵۸).

بیان الادیان تنها اثری است که از ابوالمعالی بر جای مانده است. این کتاب که در شرح ادیان و مذاهب قبل از اسلام و همچنین فرق و مذاهب اسلامی به رشته تحریر درآمده است، ظاهراً بیشتر از مؤلف آن مشهور بوده است. از این رو کتابهای انساب وی را به عنوان صاحب بیان الادیان معرفی کرده‌اند (فخرالدین، الشجرة، ۱۵۳؛ ابوطالب، ۶۳). این کتاب که به ثر فصیح فارسی تألیف شده، احتمالاً قدیم‌ترین کتابی است که اکنون دربارهٔ ملل و نحل به زبان فارسی در دست است

که او علوی و از خاندانی است که نسب ایشان به حسین اصغر فرزند امام علی بن حسین (ع) می‌رسد. مطابق این سلسله نسب، وی از اعقاب عیدالله اعرج و فرزندش جعفر الحجة، از سادات مشهور سدهٔ ۲ ق، بوده است. حسین فرزند جعفر الحجة که از اجداد ابوالمعالی است، در ۲۴۱ ق به بلخ آمد و در آنجا سکنی گزید و اعقاب او در این شهر از فرمانروایان و نقباء و بزرگان این شهر محسوب می‌شدند (ابن عنبه، ۳۳۱؛ کیا گیلانی، ۱۴۲). از برخی منابع چنین برمی‌آید که ابوالمعالی نیز در بلخ می‌زیسته است (نک: فخرالدین، الشجرة، ۱۵۳).

در نسخه‌ای از بیان الادیان که جزء مجموعهٔ شخصی شارل شفر بود و اکنون در کتابخانه ملی پاریس نگهداری می‌شود (بلوشه، ۱۴۷) و چاپهای مختلف کتاب بر اساس آن صورت گرفته، بخشی از سلسله نسب ابوالمعالی، توسط ناسخ حذف گردیده و همین امر موجب شده است که برخی محققان به خطا او را با یکی از اجدادش - یعنی ابوالحسن محمد بن عیدالله زاهد - اشتباه کنند (نک: اقبال، «و»؛ ایرانیکا). توضیح آنکه ابوالمعالی فرزند ابوابراهیم نعمت و او خود فرزند ابوعلی عیدالله، ملقب به یار خدای و او فرزند ابوالحسن محمد بن عیدالله زاهد بوده است (ابوطالب، ۶۲، ۶۳؛ فخرالدین، همان، ۱۵۲، ۱۵۳). به احتمال زیاد در مقدمهٔ بیان الادیان نام پدر ابوالمعالی، یعنی نعمت، به سبب اختصار در نسب یا به سبب شهرت و معروفیت جد ابوالمعالی، عیدالله یار خدای که از سادات مشهور و از رؤسا و نقباء بلخ بوده، در سلسله نسب ذکر نشده بوده و از این رو در ابتدای نسب نام محمد بن عیدالله دوبار ذکر می‌شده است و ناسخ که گمان کرده یکی از آنها زاید است، آن را حذف کرده است. اینگونه اشتباه در بخش دیگری از نسب ابوالمعالی، جایی که نام حسین بن علی می‌بایست که یک بار دیگر نیز ذکر شود، مشاهده می‌شود که اقبال به این مورد اخیر توجه کرده است (نک: اقبال، «ج»). در برخی از نسخ خطی موجود از بیان الادیان نیز نام ابوالمعالی به صراحت محمد بن نعمت ذکر شده است (دانش پژوه، «از چند کتابخانه»، ۲۸۱، ۲۸۲؛ مرعشی، ۹/۱۶).

در منابع هیچ اشاره‌ای به اینکه ابوالمعالی از نقباء بوده باشد، وجود ندارد (نک: ابوطالب، ۶۳؛ فخرالدین، همان، ۱۵۳) و از این رو آنچه برخی در این مورد گفته‌اند، محل تردید است (نک: اقبال، «و»). از عبارتها و تعبیرات ابوالمعالی به هنگام نقل حدیث (نک: ج اقبال، ۲۳، ۲۴)، چنین برمی‌آید که او از علم حدیث نیز بهره‌ای داشته و از طرفی می‌دانیم که وی فقیه نیز بوده است (ابوطالب، همانجا)، اما از مشایخ و استادان او در فقه و حدیث چیزی نمی‌دانیم، جز اینکه وی بدون واسطه از قاضی القضاة ابوالفتح عبدالرحیم بن عبدالله صیرفی حدیث نقل می‌کند (ابوالمعالی، همانجا).

ابوالمعالی در هیچ جای کتابش مذهب خود را صریحاً اظهار نکرده و از منابع دیگر نیز در این مورد مطلبی به دست نمی‌آید. با مطالعهٔ بیان الادیان در بادی امر چنین به نظر می‌رسد که نویسنده از اهل سنت

(اقبال، «ط»: بلوشه، ۱۴۷)، البته در بخشی از کتاب السواد الاعظم تألیف حکیم سمرقندی که ترجمه فارسی آن مربوط به سده ۴ ق است (نک: حبیبی، ۱۲)، سخن از ۷۳ فرقه به میان آمده است (حکیم، ۱۶۶ - ۱۹۰). از این رو متن مذکور را باید مقدم بر بیان‌الادیان دانست، اما تمامی آن کتاب به‌مطل و نحل اختصاص ندارد.

ابوالمعالی خود تاریخ تألیف کتاب را ۲۳۰ سال پس از ولادت امام دوازدهم شیعه گزارش کرده و با توجه به اینکه سال ولادت آن امام را ۲۵۵ ق می‌داند (ج اقبال، ۴۴)، بیان‌الادیان می‌بایست در ۴۸۵ ق تألیف شده باشد، اما به گزارش فتح‌الله مجتبی، در نسخه‌ای خطی از بیان‌الادیان موجود در هندوستان، سال تألیف آن ۵۲۵ ق یاد شده است (تفضلی، ۳۳۹). ظاهراً این نسخه همان نسخه لاهور است که دانش‌پژوه آن را وصف کرده است (نک: دنباله مقاله).

ابوالمعالی در مقدمه کتابش به مجلس پادشاهی اشاره می‌کند که در آن از ادیان و مذاهب جاهلی و اسلامی و اعتقادات ایشان سخن می‌رفته (ج اقبال، ۲) و ظاهراً بیان‌الادیان به دنبال این مذاکرات نوشته شده است. شفر با توجه به برخی مطالب کتاب درباره شهر غزنه (نک: ابوالمعالی، همان، ۱۷، ۳۹)، حدس می‌زند که بیان‌الادیان در این شهر نوشته شده و پادشاه مذکور کسی جز سلطان غزنوی مسعود بن ابراهیم نباشد (ص ۱۳۳؛ قس: اقبال، «ح»، که در این باره تردید کرده است). اما با توجه به آنکه دوران سلطنت مسعود بن ابراهیم از ۴۹۲ ق به بعد آغاز می‌شود و این امر با سال تألیف بیان‌الادیان در ۴۸۵ ق هماهنگی ندارد، می‌توان گفت که حدس شفر در باره پادشاه مزبور اشتباه است و بیان‌الادیان در دوران ابراهیم بن مسعود (حک ۴۵۱ - ۴۹۲ ق / ۱۰۵۹ - ۱۰۹۹ م) تألیف شده است. البته ابوالمعالی در بلخ می‌زیسته است، اما شاید بتوان گفت وی سفری به غزنه کرده است، به ویژه که برخی از نزدیکان او در این شهر سمت نقابت و نقیب‌النقبایی داشته و از القاب آنان (ندیم‌السلطان) چنین برمی‌آید که با دربار نیز دارای روابط نزدیکی بوده‌اند (ابوطالب، همانجا).

ابوالمعالی بابتی مستقل از کتاب خود را به شرح ادیان و مذاهب پیش از اسلام اختصاص داده است. سابقه طرح این موضوعات در میان مسلمانان به نخستین بحث‌های کلامی که میان ایشان و پیروان ادیان دیگر در سده‌های اولیه اسلام در گرفت، باز می‌گردد. به دنبال این رویارویی آراء و اندیشه‌ها بود که در سده‌های ۳ و ۴ ق و پس از آن، متفکران مسلمان در آثار خود به این موضوع پرداختند که از جمله این آثار می‌توان به البدء و التاریخ مقدسی، الفهرست ابن ندیم، مروج الذهب مسعودی، المقالات ابوعیسی وراق، الآراء والديانات نوبختی، جلد پنجم مغنی قاضی عبدالجبار، تمهید باقلانی و تحقیق ماللهند بیرونی اشاره کرد. شیوه برخی از این نویسندگان تنها ارائه گزارشی از آراء و عقاید ادیان پیشین بوده، حال آنکه برخی دیگر همچون باقلانی، با هدف نقض و رد این مذاهب، به آنها پرداخته‌اند. بیان‌الادیان که پس از همه این آثار به وجود آمده، بی‌شک از تأثیر آنها

برکنار نمانده است. ابوالمعالی که خود به برخی از منابع مذکور اشاره کرده، تنها گزارشی مختصر از آراء ادیان قبل از اسلام را - بدون آنکه به نقض آنها پردازد - آورده است.

از ویژگی‌های بیان‌الادیان اطلاعات و گزارش‌هایی است که مؤلف از برخی وقایع زمان خود به دست داده است. ابوالمعالی که معاصر ناصر خسرو بوده، از وی و فعالیت‌ها و آثارش با دشمنی یاد می‌کند. بیان‌الادیان اولین اثری است که در آن از ناصر خسرو و فرقه ناصریه سخن به میان می‌آید و اطلاعاتی که مؤلف در این باره می‌دهد، با گزارش‌های خود ناصر خسرو هماهنگی دارد (ابوالمعالی، همان، ۳۹؛ اقبال، «ی»: شفر، همانجا؛ برتلس، ۱۴۹). وی همچنین از حسن صباح و فرقه صباحیه سخن به میان می‌آورد، اما از قلعه الموت ذکر نمی‌کند (ابوالمعالی، همانجا). تأثیر گزارش‌های ابوالمعالی درباره دو فرقه ناصریه و صباحیه را در منابع پس از او می‌توان مشاهده کرد (نک: فخرالدین، اعتقادات، ۷۸؛ تبصرة، ۱۸۳ - ۱۸۴).

ابوالمعالی آشکارا به مخالفت با اسماعیلیه می‌پردازد و در معرفی آنان، در مواردی تحت تأثیر منابع ضد اسماعیلی است و در مواردی از کتب خود اسماعیلیان بدون اینکه صریحاً متذکر شود، بهره می‌گیرد. در این باب وی به خصوص آثار ناصر خسرو را مورد توجه قرار داده است (ابوالمعالی، همان، ۳۶ - ۳۹؛ به عنوان مثال در مورد تفسیر آیه شریفه «واللّٰه والذّٰلجین» قس: ناصر خسرو، ۹۸ - ۱۰۰).

ابوالمعالی کتاب را به ۵ باب تقسیم کرده است: «باب اول، در پیدا کردن آنکه در همه روزگارا و به همه اقلیمها بیشتر خلق به صانع عزوجل مقرر بوده‌اند و مقررند؛ باب دوم، در بیان مذاهب که پیش از اسلام داشته‌اند؛ باب سوم، در بیان این خبر که پیغامبر (ص) گفت: امت من پس از من به ۷۳ فرقه شوند و وجه و اسناد آن خبر و شرح و معنی آن؛ باب چهارم، در بیان مذاهب اسلام و پیدا کردن مقاتل هر یکی و شرح القاب ایشان به استقصا؛ باب پنجم، در پیدا کردن حکایات و نوادر گروهی که بیرون آمدند و دعویهای محال کردند، گروهی دعوی خدایی و گروهی دعوی پیغامبری» (ابوالمعالی، همان، ۲ - ۳).

ابوالمعالی درباره منابع کتاب خود می‌گوید: «در این ابواب آنچه گفتیم و بنوشتیم، از خویشان نگفتم، بلکه از آموخته و خوانده گفتیم، چه آنچه پیش استادان و امامان خواندیم و چه آنچه به تلقف یاد گرفتیم و چه آنچه از کتب معروفان التقاط کردیم و بیشتر از نام استادان و نام آن کتب یاد کردیم...» (همان، ۳). ابوالمعالی در چند جای از اثر خویش به نام کتابها یا نویسندگانی که از آنها نقل کرده است، اشاره می‌کند که از مهم‌ترین آنها می‌توان از البدء و التاریخ مقدسی، الامد علی الابد ابوالحسن عامری، آراء الهند ابوریحان بیرونی، المقالات ابوعیسی وراق، المقالات ابوالقاسم بلخی، کامل مبرد و المقنع فی الغیة اثر سید مرتضی علم‌الهدی نام برد (همان، ۵، ۶، ۸، ۱۰، ۴۱، ج رضی، ۵۳، ۵۴).

نسخه ناقصی از بیان‌الادیان را که فاقد باب پنجم بود، نخستین بار

پارسی گوی دوره سلجوقیان. آگاهی نسبت به احوال او اندک است. از او با لقب دهخدا (عوفی، ۲۲۸/۲؛ هدایت، ۱۹۷/۱؛ رازی، ۳۹/۳) و نیز ملک الکلام (جاجرمی، ۴۹۵/۲) یاد کرده اند. نظامی عروضی نخستین کسی است که نام وی را ذیل شعرای آل سلجوق و در ردیف فرخی گرگانی، لامعی دهستانی، امیر معزی و دیگران آورده (ص ۴۵) و نیز اوحدی بلیانی (ص ۲۹) او را معاصر سنایی و حکیم مختاری غزنوی دانسته است. در منابع کهن به روشنی از مذهب ابوالمعالی یاد نشده است، ولی از قراین بر می آید که وی بر مذهب شیعه بوده و در یکی از قصایدش، ضمن ستایش علی (ع)، شرط وصول به مصطفی را پیروی از مرتضی، دانسته است (نک: عوفی، ۲۳۰/۲-۲۳۱).

از آغاز خدمت ابوالمعالی در دربار سلجوقیان اطلاع دقیقی در دست نیست، ولی از شواهد چنین بر می آید که وی در اواخر حکمرانی ملکشاه سلجوقی (۴۶۵-۴۸۵ ق/۱۰۷۲-۱۰۹۲ م) در دستگاه وی حضور داشته و ظاهراً از چنان منزلتی برخوردار بوده که می توانسته است در اشعار خود، رفتار و تصمیم گیریهای ملکشاه را مورد انتقاد قرار دهد. چنانکه خطاب به وی از عزل نظام الملک و دو تن دیگر از دیوانیان و جانشین ساختن ۳ تن دیگر به جای آنان، اظهار ناخشنودی کرده و پریشان شدن اوضاع سلطنت را نتیجه این اقدام او دانسته است (راوندی، ۱۳۵-۱۳۶). ابوالمعالی پس از مرگ ملکشاه ستایشگر خاص امیر دادبک حبشی، امیر خراسان (م ۴۹۳ ق) شد که در آن هنگام از جانب برکیارق بر قلمرو وی نیابت مطلق یافته بود (جویی، ۲/۲). به گفته بیهقی (ص ۴۷) این امیر در ۴۸۹ ق در جنگی با قزل سارغ، از امرای ملکشاه که پس از مرگ وی در خراسان به تاخت و تاز و سرکشی پرداخته بود، پیروز شد. همو ضمن اشاره به این واقعه، از شاعری به نام ابوالمعالی قومسی که قصیده ای در وصف این پیروزی سروده، یاد کرده است (همانجا). در هیچ یک از منابع به چنین نامی اشاره نشده و با توجه به سخن جویی (همانجا)، می توان احتمال داد که منظور بیهقی، همان ابوالمعالی رازی بوده است.

از دیگر مددوگان ابوالمعالی رازی که بیشتر اشعار به جا مانده از وی درستایش اوسروده شده (عوفی، ۲۲۸/۲-۲۳۶؛ جاجرمی، همانجا)، فخرالملک ابوالفتح مظفر بن نظام الملک طوسی است که از ۴۸۸ تا ۵۰۰ ق وزارت برکیارق و سنجر را بر عهده داشت. به گفته هدایت (همانجا)، وی نوه ملکشاه غیاث الدین مسعود (حک ۵۲۷-۵۴۷ ق)، از سلاجقه عراق (زامباور، ۳۳۴) رانیز مدح کرده است.

نکته قابل بحث در اشعار این شاعر شیعی مذهب این است که وی به ستایش فخرالملک شافعی مذهب که خود و پدرش، خواجه نظام الملک، از مخالفان سرسخت شیعیان بودند و هر دو به دست باطنیان به قتل رسیدند (نک: ابن اثیر، ۲۰۴/۱۰)، پرداخته است. در توجیه این رفتار شاعر، شاید بتوان گفت که این قبیل کشمکشها در میان اهل

شارل شفر در ۱۸۸۳ م در مجموعه «منتخبات فارسی» چاپ کرد. سپس در ۱۳۱۲ ش، عباس اقبال با مقدمه و تعلیقاتی، آن را از روی نسخه ناقص شفر در تهران به چاپ رسانید (اقبال، «ب»، «باب پنجم» کتاب را محمدتقی دانش پژوه یافت و در مجله فرهنگ ایران زمین منتشر کرد (ص ۲۸۷-۳۱۸)، و سرانجام در ۱۳۴۲ ش، هاشم رضی هر ۵ باب کتاب را یکجا چاپ کرد. نسخه های کاملی از بیان الادیان نیز در دست است که با نسخه به چاپ رسیده، تفاوت هایی دارند. در این میان نسخه وحید قریشی در شهر لاهور از اعتبار بیشتری برخوردار است (دانش پژوه، «از چند کتابخانه»، ۲۸۱، ۲۸۲؛ مرکزی، ۱۶۱/۲؛ مرعشی، ۹/۱۶). از این کتاب ترجمه هایی به زبان فرانسه توسط هانری ماسه (لازار، ۱۱۶) و به زبان عربی توسط یحیی خشاب صورت گرفته است (افشار، ۲۰).

مأخذ: ابن بابویه، محمد، معانی الاخبار، قم، ۱۹۷۱ م؛ ابن عنبه، احمد، عمدة الطالب، به کوشش محمد حسن آل طالقانی، نجف، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۱ م؛ ابوطالب مروزی، اسماعیل، الفخری فی انساب الطالبین، به کوشش سید مهدی رجائی، قم، ۱۴۰۹ ق؛ ابوالمعالی، محمد، بیان الادیان، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۲ ش؛ همو، همان، به کوشش هاشم رضی، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ اسفراینی، شهفور، التیسیر فی الدین، به کوشش محمد زاهد کورتی، قاهره، ۱۳۵۹ ق/۱۹۴۰ م؛ افشار، ایرج، فهرست مقالات ایران شناسی در زبان عربی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ اقبال، عباس، مقدمه بر بیان الادیان (نک: ابوالمعالی)؛ برتلس، آ.ی.، ناصر خسرو و اسماعیلیان، ترجمه یحیی آریز پور، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، مطبعة المدنی، تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام، منسوب به مرتضی بن داعی حسنی رازی، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ حبیبی، عبدالحی، مقدمه بر السواد الاعظم (نک: همو، حکیم سمرقندی)، حکیم سمرقندی، اسحاق السواد الاعظم (ترجمه فارسی)، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ خوارزمی، محمد، مفاتیح العلوم، به کوشش ابراهیم آیاری، بیروت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴ م؛ دانش پژوه، محمدتقی، «از چند کتابخانه هند و سند»، نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، فرهنگ ایران زمین، تهران، ۱۳۵۸ ش، دفتر ۱۰، همو، «باب پنجم از کتاب بیان الادیان»، فرهنگ ایران زمین، تهران، ۱۳۴۱ ش، ج ۱۰، صف ۱۰، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ صفی الدین بلخی، عبد الله، فضائل بلخ، ترجمه محمد حسینی بلخی، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ عضد الدین ابیجی، عبدالرحمن، المواقف فی علم الکلام، بیروت، عالم الکتب؛ فخر الدین رازی، محمد، اعتقادات فرق المسلمين والمشرکین، به کوشش علی سامی نشار، قاهره، ۱۳۵۶ ق/۱۹۳۸ م؛ همو، الشجرة المباركة، به کوشش سید مهدی رجائی، قم، ۱۴۰۹ ق؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، نقض، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ کیا گیلانی، احمد، سراج الانساب، به کوشش سید مهدی رجائی، قم، ۱۴۰۹ ق؛ مرعشی، خطی؛ مرکزی، میکرو فیلمها؛ ناصر خسرو، وجه دین، به کوشش غلامرضا اعوانی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ هفتاد و سه ملت، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ نیز:

Bausani, A., «Religion in the Saljuq Period», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968, vol V; Blochet, E., *Le Messianisme dans l'hétérodoxie musulmane*, Paris, 1903; Iranica; Lazard, G., *La langue des plus anciens monuments de la prose persane*, Paris, 1963; Madelung, W., *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, London, 1985; Schefer, Ch., «Notice sur le kitab beian il-edian», *Chrestomathie persane*, Paris, 1883, vol I; Tafazzoli, A., «Some Middle-Persian Quotations in Classical Arabic and Persian Texts», *Mémoires de Jean de Menasce*, Fondation Culturelle iranienne, 1974.

ابوالمعالی رازی، بلمعالی نخاس یا نخاس یا نخاسی (د نیمه اول سده ۵ ق)، نقاش و نگارگر رازی و از شاعران شیعی مذهب و

مذاهب بیشتر معلول اختلافات سیاسی بوده، تا مسائل اعتقادی؛ از این روی، گاهی شاعران بدون در نظر گرفتن عقاید ممدوحان، به ستایش آنان می‌پرداختند.

میان برخی از تذکره‌نویسان متقدم و متأخر در این باره که ابوالمعالی رازی و ابوالمعالی نحاس یک تنند یا دوتن، اختلاف نظر هست. برخی از منابع (اوحدی بلیانی، ۲۸، ۳۰؛ هدایت، ۱۹۵/۱-۱۹۷) دو تن پنداشته‌اند، اما عباس اقبال آشتیانی در تعلیقات حدائق السحر با ذکر دلیلهایی چند اثبات کرده که این دو نام از آن یک تن است (ص ۱۲۹-۱۲۳) و برخی از محققان نیز این نظر را پذیرفته‌اند (صفا، ۶۰۲/۲؛ ریاحی، ۵۶-۵۷)، ولی قراین نشان می‌دهد که دو تن بوده‌اند (نک: شهرمدان، ۲۶-۲۸؛ هدایت، همانجا).

قزوینی رازی در چند جا از ابوالمعالی با القاب نحاس، نقاش و نگارگر یاد کرده است (ص ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۷۶، ۴۸۱) و ریاحی در تعلیقات نزه‌المجالس (همانجاها)، با عنایت به گفته قزوینی رازی و با استناد به ابیاتی از یک قصیده که عوفی (۲۳۰-۲۲۸/۲) آن را به ابوالمعالی نسبت داده و در آن اصطلاحاتی چند از هنر نقاشی به کار رفته، چنین استنباط کرده که ابوالمعالی نحاس، نقاش نیز بوده است.

منابعی که ابوالمعالی نحاس را شاعری دیگر، جز ابوالمعالی رازی، دانسته‌اند، شرح حال او را با شرح زندگانی ابوالمعالی عضدالدین سدیدالملک مفضل بن عبدالرزاق، عارض سپاه ملکشاه و برکیارق و محمد - که او نیز دارای فصاحت و بلاغت ادبی بوده - در آمیخته‌اند (منشی کرمانی، ۲۹-۳۰؛ خواندمیر، ۹۰؛ اوحدی بلیانی، هدایت، همانجاها) که خطاست (اقبال، وزارت، ۹۲، قس: «تعلیقات»، ۱۲۲-۱۳۲).

عصر ملکشاه و سنجر را که اوج شکوه و قدرت سلجوقیان بود، عصر طلایی شعر و ادب فارسی دانسته‌اند (شبلی نعمانی، ۱۶۰) و سبک شعر فارسی در این دوره، سبکی است بین دو سبک خراسانی و عراقی. در میان انبوه شاعران صاحب نام این عصر و در زمره شاعرانی چون اسدی طوسی، اسعد گرگانی، مسعود سعد سلمان، امیر معزی، قطران تبریزی و دیگران به نام ابوالمعالی رازی و ابوالمعالی نحاس نیز اشاره شده است (نک: محبوب، ۵۵۸-۵۶۰). رشید وطواط نیز در قصیده‌ای که در ستایش شعر و شاعر ساخته، ابوالمعالی را ستوده (ص ۱۷۹؛ نیز نک: صفا، ۶۰۱/۲-۶۰۲) و عوفی (۲۲۸/۲) «شعراي آن عصر [را] خوشه چین خرمن فواید و ریزه‌خوار مائده عواید» او دانسته است (نیز نک: رازی، ۳۹/۳).

قصاید و ابیاتی از ابوالمعالی به صورت پراکنده در تذکره‌ها و جُنُگها باقی مانده، ولی تاکنون دیوان مستقلی از وی به دست نیامده است. علاوه بر چند بیت که هدایت (۱۹۶/۱) از او نقل کرده، ۳ قصیده نیز عوفی (همانجاها) و جاجرمی (همانجا) به او نسبت داده‌اند، یک قصیده نیز در نزهت نامه علانی بدو نسبت داده شده (شهرمدان، ۲۶-۲۷) که ریاحی (ص ۵۷) آن را از اشعار منسوب به رودکی دانسته

است. همچنین ۶ رباعی از او در نزه‌المجالس شروانی (نک: ص ۱۹۱، ۲۲۲، ۴۱۰، ۴۲۶، ۵۴۸) نقل شده است.

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ اقبال آشتیانی، عباس، تعلیقات بر حدائق السحر رشید وطواط، تهران، ۱۳۰۸ ش؛ همو، وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی، به کوشش محمد تقی دانش پزوه و یحیی ذکا، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ اوحدی بلیانی، تقی‌الدین، عرفات العاشقین، نسخه خطی کتابخانه ملی ملک، شه ۵۳۲۴؛ یهقی، علی، تاریخ یهقی، به کوشش قاری سید کلیم‌الله حسینی، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۸ م؛ جاجرمی، محمد، مونس الاحرار، به کوشش میر صالح طیبی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ جوینی، عظاملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۹۱۶ م؛ خواندمیر، غیاث الدین، دستورالوزراء، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ رازی، امین احمد، هفت اقلیم، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ راوندی، محمد، راحة الصدور وآیه السرور، به کوشش محمد اقبال و مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ رشید وطواط، محمد، دیوان، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ ریاحی، محمد امین، تعلیقات بر نزه‌المجالس (نک: هم، شروانی)؛ زامباور، ادوارد، معجم الانساب، بیروت، ۱۴۰۰/ق ۱۹۸۰ م؛ شبلی نعمانی، محمد، شعر المعجم، ترجمه محمد تقی داعی گیلانی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ شروانی، جمال خلیل، نزه‌المجالس، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ شهرمدان بن ابی الخیر، نزهت نامه علانی، به کوشش فرهنگ جهانیور، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ عوفی، محمد، لباب الالباب، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، نقض، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، ۱۳۳۱ ش؛ محبوب، محمد جعفر، سبک خراسانی در شعر فارسی، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ منشی کرمانی، ناصرالدین، نسائم الاسحار من لطائف الاخیار، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ نظامی عروضی، احمد، چهار مقاله، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ هدایت، رضاقلی، مجمع الفصحاء، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ ش.

أبوالمعالی شریف سَعْدُالدَّوْلَة، نک: آل حمدان.

أبوالمعالی لاهوری، خیرالدین بن رحمت‌الله (۹۶۰-۱۰۲۴/ق ۱۵۵۳-۱۶۱۵ م)، عارف طریقه قادریه و مؤلف آثار فارسی در هند و پاکستان. نیاکان او که از سادات کرمان بودند، در اوایل قرن ۱۰ ق/۱۶ م، به پنجاب رفتند و در آنجا ساکن شدند (غلام سرور، ۱۴۹/۱؛ ظهورالدین، ۲۴-۲۵). ابوالمعالی در شیرگره (پنجاب) زاده شد (همو، ۲۴)، عموی او شیخ داوود کرمانی از عارفان نامدار طریقه قادریه بود (نک: بدآونی، ۲۸/۳ به بعد). ابوالمعالی داماد و مرید شیخ داوود بود و پس از وفات وی جانشین او شد (همو، ۳۰/۳؛ کشمیری، ۲۷). در ۱۰۱۱ ق که ابوالمعالی به لاهور رفت، شمار بسیاری به حلقه مریدان او در آمدند (غلام سرور، همانجا؛ ظهورالدین، ۲۶). دانشمندان و بزرگانی همچون عبدالحق محدث دهلوی، عبدالقادر بدآونی و ملک الشعراء فیضی، ابوالمعالی را بزرگ و محترم می‌داشتند و میان او و آنان مکاتبات دوستانه برقرار بود (بدآونی، ۱۰۴/۳-۱۰۵؛ ظهورالدین، ۲۸، ۳۴-۳۵). عبدالحق دهلوی برای دیدار او از دهلی به لاهور شتافت و به اشاره همو شرح مشکوة المصابیح را به پایان برد (دهلوی، ۲۸۱ به بعد). ابوالمعالی در ۱۰۲۴ ق در لاهور وفات یافت (ظهورالدین، ۲۶؛ غلام سرور، ۱۵۰/۸؛ قس: کشمیری، ۲۸). آرامگاه او در لاهور زیارتگاه مردم است (غلام سرور، همانجا).

آثار: ۱. تحفة القادریه، در مناقب و کرامات شیخ عبدالقادر

(۳۳۵) که ۲۷۲ ق را سال مرگ ابومعشر می‌داند، وی گویا تا ۲۸۰ ق زنده بوده است. به روایت ابن ندیم وی پیش از اشتغال به تنجیم، محدث بوده است (همانجا). اما این سخن احتمالاً از خلط میان ابومعشر منجم و ابومعشر سندی (ه م) فقیه و مورخ ناشی شده است، چه در آثار ابومعشر منجم، مطلقاً اثری از حدیث دیده نمی‌شود (واده، ۱۳۹؛ اولمان، همانجا). ابومعشر از اوایل سده ۳ ق/۹ م در بغداد به سر می‌برده است.

درباره گرایش ابومعشر به دانش نجوم افسانه‌هایی نقل کرده‌اند: برپایه روایتی وی به هنگام اشتغال به حدیث، پرداختن به فلسفه و نجوم را ناروا می‌شمرد و به همین علت، با یعقوب بن اسحاق کندی دشمنی می‌ورزید و مردم را بر ضد وی برمی‌انگیخت (ابن ندیم، همانجا؛ قفطی، ۱۵۳)، اما کندی توانست به کمک کس یا کسانی وی را به حساب و هندسه علاقه‌مند سازد؛ ابومعشر، گرچه در علوم ریاضی توفیقی به دست نیاورد، اما به نجوم علاقه یافت و نزد کندی به آموزش آن پرداخت (همانجاها). افسانه دیگری حاکی از آن است که ابومعشر در بلخ به فقاقت اشتغال داشت و چون شنید که کندی نسبت به یکی از فقهای بغداد بی‌حرمتی روا داشته، به عزم کشتن وی رهسپار بغداد شد و با تظاهر به داشتن قصد آموزش نجوم نزد او رفت، اما کندی که از راه تنجیم نیت وی را دریافته بود، با چند کلمه او را متنبه ساخت و برای او کمال علمی پیش بینی کرد. ابومعشر نیز شیفته کندی شد و نزد وی آموزش یافت (نظامی عروضی، ۵۶). در بسیاری منابع تأکید شده است که ابومعشر آموزشهای نجومی خود را در ۴۷ سالگی آغاز کرده است (ابن ندیم، همانجا؛ ابن ابی اصیبه، ۲۰۷/۱؛ قفطی، همانجا). در حالی که از زایچه‌ای در کتاب *اسرار علم النجوم* یا مذاکرات شاذان بن بحر معلوم می‌شود که وی سالها پیش از آن به تنجیم می‌پرداخته است (اولمان، ۳۱۷).

ابومعشر در عصر خویش مشهورترین منجم جهان اسلام بود و گویا در حکومت معتز، رئیس منجمان دارالخلافه و در خلافت معتد منجم موفق - برادر خلیفه و صاحب اقتدار حقیقی دستگاه خلافت - بوده است. اشتها روی تا قرن‌ها بعد همچنان حفظ شد. در منابع اسلامی از او بسیار یاد شده و در آثار غربی نیز بیش از هر منجم دیگری از او نام برده شده است (مسعودی، ۹۱/۱، ۹۲، ۳۲۷/۲، ۳۱۷/۳؛ یاقوت، ۴۴۷/۱، ۱۷۵/۳؛ ابن ابی اصیبه، ۱۵/۱، ۱۶، ۲۰۷-۲۰۸؛ سارتن، ۱/۵۶۸؛ اولمان، ۳۱۶). صاعد اندلسی او را داناترین مردم به احوال ایرانیان و اخبار دیگر اقوام می‌داند و از او چنان نام می‌برد که گویی سخن وی در هر باب و از جمله در باب دانشهای اقوام و دانشمندان آنان، رویدادهای مهم جهان، تاریخ ملتها، بنای اهرام مصر و پیشگویی طوفان عصر نوح، و حتی در باب ارزش کار مترجمان کتابهای یونانی حجتی قاطع است (۱۴-۱۶، ۱۸، ۳۷، ۵۵، ۵۶-۵۷؛ نیز نک: قفطی، ۱۵۲-۱۵۳، ۱۸۷، ۲۴۱-۲۴۲، ۲۴۵، ۲۸۴، ۳۲۲).

گیلانی، در ۱۳۱۰ ق در سیالکوت (پاکستان) به چاپ رسیده و به اردو نیز ترجمه و طبع شده است. مؤلف، گزیده‌ای نیز از آن به نام *قواید غریب* فراهم کرده بود (اختر راهی، ۲۰۶؛ منزوی، ۸۸۶/۱۱-۸۸۷؛ استوری، ۱/۹۷۸ (۲)). ۲. *حلیه سید عالم* (ص)، که غلام سرور از آن به عنوان یکی از آثار عمده ابوالمعالی نام برده است (همانجا). ۳. *زعفران زار*، مجموعه‌ای است در ۴ «چمن»، در نقل روایات مربوط به اخلاق و اقوال و مطایبات رسول اکرم (ص). ترجمه اردوی آن در لاهور چاپ شده است. ۴. *شوقیه*، در بیان کیفیات مناجات و احوال شوق و بی‌قراری صوفیانه، نسخه‌های خطی آن در گنجینه شیرانی، دانشگاه پنجاب لاهور و دیوان هندلندن موجود است (بشیر حسین، ۲۳۵/۲؛ اته، شمه (۱۰) ۱۹۲۴؛ ظهورالدین، ۳۹-۴۰؛ منزوی، ۱۶۷۲/۳-۱۶۷۳). ۵. *گلدسته باغ ارم*، در نصایح و نکاتی از رسول اکرم (ص) و اولیاء الله و حکما، در ۴ «طرز»، ترجمه اردوی آن در لاهور چاپ شده است. ۶. *مونس جان*، مجموعه رسایل و حکایات و لطیفه‌های پندآمیز و شرح حال برخی از شعرای پارسی‌گو. ترجمه اردوی آن نیز در لاهور چاپ شده است. ۷. *هشت محفل*، ملفوظات ابوالمعالی است در نصایح و ارشادات سلوک که پسر او سید محمد باقر گرد آورده است. متن این کتاب با ترجمه اردو به کوشش ظهورالدین احمد، در ۱۴۰۰ ق در لاهور چاپ شده است.

ابوالمعالی شعر نیز می‌سروده و در شاعری «غربتی» تخلص داشته است. نسخه‌هایی از دیوان او در گنجینه آذر دانشگاه پنجاب لاهور موجود است (عباسی، ۳۶۶؛ ظهورالدین، ۴۹-۵۵).

مآخذ: اختر راهی، ترجمه‌های متن به زبانهای پاکستانی، اسلام آباد، ۱۳۶۵ ش؛ بدایونی، عبدالقادر، *منتخب التواریخ*، به کوشش مولوی احمد علی، کلکته، ۱۸۶۹ م؛ بشیر حسین، محمد، *فهرست مخطوطات شیرانی*، لاهور، ۱۹۶۹ م؛ دهلوی، عبدالحق، *المکاتیب و الرسائل الی ارباب الکمال و الفضائل*، دهلی، ۱۳۳۲ ق؛ ظهورالدین، احمد، *پاکستان میں فارسی ادب*، لاهور، ۱۹۷۲ م؛ عباسی نوشاهی، خضر، *فهرست نسخه‌های خطی فارسی کتابخانه دانشگاه پنجاب لاهور*، اسلام آباد، ۱۳۶۵ ش؛ غلام سرور لاهوری، *خزینة الاصفا*، لکهنو، ۱۸۷۳ م؛ کشمیری همدانی، محمد صادق، *طبقات شاهجهانی*، به کوشش محمد اسلم خان، دهلی، ۱۹۹۳ م؛ منزوی، خطی مشترک؛ نیز:

Ethé, H., *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office, Oxford*, 1903; Storey, C.A., *Persian Literature*, London, 1972.

عارف نوشاهی

أَبُو الْمَعَالِي هِبَةُ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ، نَکَا: ابن مطلب.

أَبُو مَعْشَرٍ بَلْخِي، جعفر بن محمد بن عمر (۱۹ صفر ۱۷۱-۲۸ رمضان ۲۷۲ ق/۱۰ اوت ۷۸۷-۹ مارس ۸۸۶ م)، منجم ایرانی. نام او در منابع قدیم و جدید غربی به صورت ابومسر، البومسر و یا بیش و کم مشابه آن آمده است (ایرانیکا، ۱/۳۳۷). زادروز یاد شده تنها از روی زایچه‌ای در کتاب احکام تحویل سنی الموالید اثر ابومعشر به دست آمده است (اولمان، ۳۱۶) و چندان مسلم نیست. از سوی دیگر، بر اساس روایتی از بیرونی (ص ۳۴۰-۳۴۱)، برخلاف گفته ابن ندیم (ص

افسانه‌های فراوانی نیز به عنوان پیشگوییهای درست ابو معشر نقل شده است: پیشگویی او در دوران مستعین که گویا بر اثر آن به فرمان خلیفه تازیانه خورده است؛ پیشگویی خلع و قتل مستعین و خلافت معتز که در داستان مربوط به آن، نام بحتری شاعر نیز به عنوان دوست و معاصر ابو معشر به میان می‌آید؛ پیشگویی زمان قتل صاحب الزنج؛ پیشگویی سرنوشت یک شاهزاده هندی، یا انواع غیبگوییهای که عنوان آزمایش یا سرگرمی داشته است (ابو معشر، اسرار، گ ۱۷ ب؛ تنوخی، ۳۲۷/۲-۳۲۸، ۵۶/۸-۵۷؛ ابن طاووس، ۱۵۸-۱۶۳؛ ابن ابی اصیبه، ۲۰۷/۱) و سرانجام پیشگوییهای که تاریخ و مضمون آنها با دوران زندگانی ابو معشر و واقعیات تاریخی هماهنگی ندارد، مانند آن پیشگویی که درباره آینده حامد بن عباس، وزیر مقتدر عباسی به وی نسبت داده می‌شود (ابو معشر، همان، گ ۱۰ ب-۱۱ الف؛ ابن اثیر، ۱۱۰/۸). ابو معشر شهرت خود را بیش از همه مدیون این افسانه‌هاست، در حالی که ما، شناخت خود را از ابو معشر، بیش از همه وامدار روشننگریهای ابوریحان بیرونی هستیم که از وی به عنوان مردی خودپسند یاد می‌کند که دعاوی خود را با دلیلهای علمی مستند نمی‌سازد و از تدلیس خودداری نمی‌ورزد و برخی احکام او نیز آشکارا نادرست است (ص ۲۵-۲۶، ۸۱-۸۲). در کتاب اسرار علم النجوم ابو معشر نیز حکایت‌هایی نقل شده است که این ارزیابی بیرونی را تأیید می‌کند (نک: گ ۲ ب-۳ الف، ۱۷ ب-۱۸ الف، ۲۵ الف؛ نیز نک: قفطی، ۳۵۸-۳۵۹). درباره حالات، روحیات، رفتار و اخلاق ابو معشر نیز نکاتی در برخی منابع و به ویژه در اسرار علم النجوم دیده می‌شود. او در خوردن و به ویژه در نوشیدن شراب افراط می‌کرد و به هنگام پری ماه، دچار صرع می‌شد. خود وی معتقد بود که اگر یک سال از نوشیدن شراب پرهیز کند، از صرع رهایی خواهد یافت (اسرار، گ ۱۶ الف؛ نیز نک: قفطی، ۱۵۳). شاذان بن بحر شاگرد ابو معشر در جایی با وی به مناقشه می‌پردازد و در درستی حکم وی اشکال می‌کند و در جای دیگر او را متهم می‌سازد که حکم خود را، نه از راه تنجیم، بلکه از روی شواهد عادی صادر کرده است و بر این پایه، به صراحت استادش را شیاد می‌خواند (نک: گ ۱۰ الف) و ابو معشر بی‌آنکه درستی کند، در پاسخ به دلالت اوضاع و طبایع کواکب استناد می‌ورزد (همان، گ ۱۰ الف، ۱۷ ب-۱۸ الف). همین شاگرد از سزای سخن می‌گوید که ابو معشر به او آموخته و وی را از فاش ساختن و نیز فراموش کردن آن بر حذر داشته است، اما شاذان به رغم پذیرفتن این شرط، از بازگو کردن آن در کتاب خودداری نمی‌کند (گ ۱۰ ب). یک سخن دیگر نیز هست که اگر راست باشد، ما را از هر گونه گواهی دیگری بر شیادی این پرازده‌ترین منجم سده‌های میانه بی‌نیاز می‌سازد. شاذان بن بحر، پس از ذکر شرایط نجومی برخی احکام از قول ابو معشر، پاسخ کم نظیر و حیرت‌آور وی را در برابر این پرسش خویش که چرا این شرایط را در کتابهای خود نیاورده است، نقل می‌کند، آن پاسخ چنین است: هرگاه دانشمند همه دانش خود را در کتابهایی که تألیف می‌کند، بگنجاند و چیزی را نگفته باقی نگذارد، خوشتن را به

صورت ظرفی تهی در می‌آورد، مردم از او بی‌نیاز می‌شوند و فضل و ریاست او برایشان از میان می‌رود (همان، گ ۲۴ ب-۲۵ الف). دیگر ویژگی توجه برانگیز ابو معشر، دلستگی شدید او به ایران و اعتقاد او به دانش و خرد ایرانیان است که نشانه‌های آن در آثارش به چشم می‌خورد. وی گرچه با نوعی احتیاط، اما به هر حال به شکلی که عشق و تعصب و غیرت در آن آشکار است، مدعی برتری ایرانیان در جهان اندیشه و دانش بر دیگر اقوام است. یک جا گوید: شاهان فارس به حفظ دانشها در برابر رویدادهای آسمانی و آفات زمینی توجه بسیار داشتند، آنگاه به شرح دقت و همت آنان در انتخاب کاغذ بادوام و مقاوم، و گزینش مکان مناسب برای نگهداری کتابها می‌پردازد. این مقدمه‌ای است تا گریز بزند به وجود کتابهای ارزشمندی در بنایی به نام سارویه واقع در کهنه‌زجی اصفهان که به برکت استحکام کاغذ و سلامت محیط، از آفات قرون و اعصار مصون مانده است و از آن جمله کتابی است منسوب به یکی از حکمای متقدم که در آن از «ادوار و سالها» سخن رفته است و «اوساط کواکب» و علل حرکات آنها را می‌توان از آن «ادوار» استخراج کرد و آن ادوار را «ادوار هزارات» می‌خوانده‌اند و قدمای هند و بابل از این کتاب بهره برده‌اند و منجمان آن دوران زیج مشهور شهریار را از آن استخراج کرده‌اند (ابن ندیم، ۳۰۱-۳۰۲؛ شهرزوری، ۳۹/۱-۴۲). بنای سارویه که ابو معشر از آن سخن می‌گوید، گویا در شکوه و چگونگی اعجاز آمیز ساخت آن، همانند اهرام مصر بوده است و اهرام مصر نیز به نوبه خود به فرمان هرمس اول، نواده کیومرث پادشاه ایرانی ساخته شده است. کیومرث، به گفته ابو معشر، نخستین کسی است که برای روز و شب ساعات معینی ساخته و آن را به هرمس آموخته و هرمس نیز نخستین کسی است که از پزشکی سخن رانده و درباره «اشیاء علویه و ارضیه» شعر گفته و نسبت به وقوع طوفان نوح هشدار داده است (ابن ندیم، ۳۰۲؛ ابن جلیل، ۵-۶؛ قفطی، ۶؛ ابن ابی اصیبه، ۱۶/۱؛ شهرزوری، ۵۵/۱-۵۷؛ نیز نک: پینگری، 32). اینگونه ابراز شیفتگی نسبت به نیاکان و تلاش در راه بلند ساختن نام و آوازه ایشان، در میان دانشمندان ایرانی سرزمینهای خلافت اسلامی که از تسلط و قوم‌گرایی فرمانروایان عرب خوشدل نبودند، بازتابی طبیعی و پدیده گسترده‌ای بوده است. بدین سان هرگاه، ستایش ابو معشر از مأمون را - که در برخی منابع از آن سخن گفته شده - جدی بپنداریم (ذهبی، ۲۷۹/۱۰)، باید آن را ناشی از اعتدال نسبی این خلیفه به ویژه در رفتار با ایرانیان بدانیم (نیز نک: پینگری، همانجا).

ابو معشر در آثار خویش کوشیده است تا با یاری گرفتن از سنتهای ایرانی، هندی و یونانی و با استفاده از فلسفه سریانی که به تأثیر ستارگان و سحررنگ نوافلاطونی می‌داد و در نوشته‌های کندی و کتابهای حرانیان و نیز در آثار دانشمندان ایرانی پیش از وی مانند ماشاء الله، ابوسهل فضل بن نوبخت، عمر بن فزحان طبری و ابویوسف یعقوب قصرانی منعکس است، درستی احکام نجوم و کاربرد آن را در سحر و افسون به اثبات رساند (نک: صاعد، ۶۰؛ قفطی، ۲۴۱-۲۴۲، جم: پینگری، 33).



نجوم یونانی، از جمله المجسطی و کتاب الاربعه بطلمیوس و کتابهای دیگر از سریانی و یونانی ترجمه و در دسترس علاقه‌مندان این علم قرار گیرد (نصر، ۱۵۹). ابومعشر نیز چنانکه ذکر شد، از این ترجمه‌ها و آثار آگاهی پیدا کرد و توانست از مطالب آنها در مباحث و موارد مختلف تألیفات خود بهره‌گیرد (واده، ۱۳۷).

از شاگردان و پیروان ابومعشر می‌توان ابن مازیار (ابن بازیار) (مسعودی، ۹۱/۱)، محمد بن عبدالله بن سمان، عبدالله بن مسرور نصرانی (قفطی، ۲۲۰، ۲۸۶) و ابوسعید شاذان بن بحر را نام برد که این یک سخنان ابومعشر را زیر عنوان اسرار علم النجوم یا مذاکرات شاذان بن بحر گرد آورده است.

آثار: آثار ابومعشر از لحاظ دربر داشتن بخشهایی از نوشته‌های کهنی که اصل آنها از بین رفته، قابل توجه است (واده، ۱۳۷-۱۳۸)، ولی از دیدگاه دانش ستاره‌شناسی قدیم کم ارزش است. به همین سبب، به رغم آنکه آثار او و ترجمه آنها، نفوذ ژرفی بر دانشمندان مسلمان و اروپایی داشته است، نمی‌توان وی را در ردیف دانشمندان بزرگ اسلامی به حساب آورد.

الف- چاپی:

۱. الابراج والطوالع وفوائد شتی فی علم الحساب، در ۱۹۸۷م در بیروت به چاپ رسیده است.

۲. بغیة الطالب فی معرفة الضمیر المطلوب والطالب والمغلوب والغالb. این کتاب درباره علم رمل است که بارها در مصر به چاپ رسیده است.

۳. القرائات. این کتاب شامل ۸ مقاله است (II/49-50، ESC<sup>2</sup>). برخی گفته‌اند این کتاب از آن سند بن علی است و ابومعشر آن را به خود نسبت داده است (ابن ندیم، ۲۳۴). یوحنا اشبیلی آن را به لاتینی ترجمه کرده است. این ترجمه در ۱۴۸۹م به وسیله ارهارد راتلدت<sup>۱</sup> در آوگسبورگ و در ۱۵۱۵م به کوشش یاکوبوس پنتیوس لئوکسیس<sup>۲</sup> در ونیز چاپ شده است. یک فصل از این ترجمه لاتینی که گویا ابومعشر آن را از کندی گرفته و به خود نسبت داده بود، در مقاله‌ای از ا. لوث<sup>۳</sup> با عنوان «کندی اختر بین<sup>۴</sup>» در کتاب «پژوهشهای شرقی<sup>۵</sup>» در ۱۸۷۵م در لایپزیگ تجدید چاپ شد (بینگری، ۳۶). از ترجمه فارسی این کتاب چند نسخه خطی در دارالکتب قاهره، کتابخانه ملک و کتابخانه ملی رشت موجود است (نک: منزوی، ۲۱۱/۱-۲۱۲؛ ملک، ۳۹۰/۶-۳۹۱).

۴. المدخل الکبیر فی (الی) علم احکام النجوم، در ۸ «قول». این کتاب مهم‌ترین اثر به جای مانده ابومعشر است و در حدود سال ۲۲۵ ق نوشته شده است. وی در فصل دوم قول اول کوشیده است اعتبار احکام نجوم را به اثبات رساند (ص ۱۷-۲۸). همچنین گفته‌اند که این کتاب را سند بن علی نوشته و به ابومعشر اهدا کرده بود و او آن را به خود نسبت داده است (ابن ندیم، همانجا). تنها بخشی از این اثر منتشر، و

برهان فلسفی ابومعشر ارسطویی و همراه با عناصر نوافلاطونی بوده و در این باره از نوشته‌های منسوب به هرمس و آگاثودمون<sup>۱</sup>، پیشوایان حرانی، سود برده است. وی برای جهان هستی ۳ سطح می‌شناسد: الهی (فلک نور)، اثیری (۸ فلک آسمانی) و هیولانی (جزء زیر قمر). ابومعشر به پیروی از حرانیان کوشید وجود رابطه میان افلاک آسمانی و جهان متغیر زیر فلک قمر را به اثبات رساند و برای پیوند میان افلاک آسمانی و جزء زیر فلک قمر، از لحاظ احکام نجومی پایه علمی بسازد. به گفته ابومعشر، اجسام زمینی می‌توانند به وسیله اجرام فلکی به حرکت در آیند و دچار دگرگونی و استحاله و کون و فساد شوند و همچنین اجرام فلکی نیز نیروی آن را دارند که بر اجسام خاص زمینی اثر بگذارند (المدخل، ۴۳؛ بینگری، ۳۳-۳۴). وی بر پایه این دیدگاه معتقد بود که همه معارف منشأ الهی دارد و نشانه‌های وحی خداوندی در هر علم به چشم می‌خورد؛ روح انسانی که از فلک نور الهی به زیر فلک قمر فرود آمده، می‌تواند با یاری و وساطت افلاک آسمانی و از راه نماز، عبادت و اوراد و اذکار، از یک فلک به فلک بالاتر صعود کرده و سرانجام به خدا متصل شود و بدون توسل به این واسطه‌ها وصول میسر نیست و این همه از تحقیق و مطالعه در علم نجوم و احکام آن حاصل می‌گردد (بینگری، همانجا). او عقیده داشت که درستی و اعتبار احکام نجوم تنها از راه مکتب ارسطویی حرانیان معلوم نمی‌شود، بلکه همچنین می‌توان با تکیه بر دقایق تاریخ انتقال علوم در جهان، اجزاء حقیقت را درباره طبیعت که در میان اقوام مختلف پراکنده است، به یک مبدأ الهی وصل کرد (همو، ۳۴)، و بر این پایه احکام نجوم و سحر را سودمندترین دانشها برای انسان می‌دانست (ایرانیکا، I/337). او همچنین بر این عقیده بود که هر یک از ستارگان در صفات اشیاء و سرنوشت و مقدرات اشخاص اثر داشته و در تغییرات طبیعی و حتی بعضی تغییرات نفسانی مؤثرند (همان، I/338) و بشر به وسیله علم احکام نجوم می‌تواند تغییرات ناشی از ستارگان را پیشگویی کند. ابومعشر در زیج الهزارات، برای سنتهای فرهنگی نوع بشر، به سبب آنکه برخاسته از وحی است، منشأ واحدی قائل شده است (بینگری، همانجا).

ابومعشر با تألیف کتاب الالوف و کتاب فی بیوت العبادات باعث شهرت بیشتر حرانیان شده است. وی گاه به گاه اشاره‌ای به طلسمات می‌کند، ولی به پیشگویی، بیش از دخل و تصرف در آینده، دلبستگی نشان می‌دهد (بینگری، همانجا).

گروهی برآنند که علاقه و توجه دانشمندان نسبت به احکام نجوم در نیمه دوم سده ۲م در بغداد، انتقال رساله‌های احکام نجومی ساسانی به جهان اسلام، ورود یک هیأت هندی در ۱۵۵ ق/۷۷۱م به بغداد برای تعلیم علوم هندی و کمک در ترجمه نوشته‌های هندی به عربی و نهضت دامنه‌داری که در زمان مأمون در ترجمه آثار خارجی به عربی پیدا شده بود (نصر، ۱۵۸-۱۵۹؛ واده، ۱۳۱)، سبب گردید تا کتابهای اساسی

1. Agathodaemon

2. Tetrabiblos.

3. ErhardRatdolt

4. JacobusPentius Leucensis

5. O. Loth

6. «Al-kindī als Astrolog»

7. Morgenländische Forschungen.

گزیده‌هایی از آن نیز در حدود سال ۳۷۹ق/۱۰۰۰م به یونانی ترجمه شده است (پینگری، ۳۵). در میان ترجمه‌های متعددی که به زبان لاتینی به عمل آمده، ترجمه یوحنا اشبیلی مشهورتر است (میهلی، ۸۹). چاپ تصویری این کتاب در ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م در فرانکفورت منتشر شده است. این اثر به زبانهای انگلیسی و آلمانی ترجمه شده است (سزگین، مقدمه). واده رساله‌ای با عنوان «دفاعی از احکام نجوم در کتاب المدخل ابومعشر» نوشته که در شماره ۵ «سالنامه اسلام شناسی»، در ۱۹۶۳م منتشر شده است.

۵. کتاب الموالید الصغیر، که چند بار در قاهره به چاپ رسیده است (نک: GAL, S, I/395). این اثر مشتمل بر ۲ مقاله و ۱۳ فصل است (ابن ندیم، ۳۳۶). ۴. فصل اول آن از سحر و احکام نجوم در ادوار مختلف، ۵. فصل بعدی مطالب عجیبی درباره سحر و پیشگویی و ۴. فصل آخر آن درباره موالید است (نک: فادگون، ۱۵۰؛ پینگری، ۳۸).

ب- خطی:

۱. اصل الاصول، درباره موالید. ابوالعنبس صیمری آن را از تألیفات خود می‌دانسته است (ابن ندیم، همانجا). در برخی از نسخه های خطی این کتاب نیز نام مؤلف صیمری آمده است (پینگری، همانجا). این کتاب با عنوان الاصل فی علم النجوم و سرائر الاسرار نیز نامیده شده است (GAL, S, I/395-396). نسخه‌هایی از آن در کتابخانه ملی، آستان قدس و اسکواریال موجود است (ملی، ۲۰۶/۱۰؛ آستان قدس، ف، ۳۹۴؛ ESC<sup>2</sup>, II/50).

۲. کتاب الاولوف. این کتاب یکی از مهم‌ترین آثار ابومعشر است که اصل آن از بین رفته، ولی احمد بن محمد بن عبدالجلیل سجزی بخشهایی از آن را با عنوان منتخبات کتاب الاولوف در جامع شاهی و بخشی دیگر را با عنوان فصل من کتاب الاولوف فی اجتماع الکواکب السبعة و مبادئ التواریخ به صورت مستقل آورده است (آستان قدس، ۱۱۹/۸؛ سید، ۱۸۱/۲؛ پینگری، ۳۷). بخشی از این کتاب که در آن مطالبی درباره «نسیء» آمده، در منتهی الادراک فی تقاسیم الافلاک، اثر عبدالجبار بن محمد خرقی نقل شده است. این بخش توسط محمود افندی در «مجله آسیایی» (۱۸۵۸م) به چاپ رسیده است (نک: تهرانی، ۱۳). لیرت نیز قسمتهایی از آن را که در کتابهای دیگر نقل شده، در «نشریه دانش خاورشناسی وین»<sup>۲</sup> گرد آورده است (GAL, I/251). ا.س. کندی با استفاده از متن جامع شاهی بخش کوچکی از آن را به انگلیسی ترجمه کرده است (نک: GAS, VII/143).

۳. الامطار والرياح و تغییر الالهوت، که ابومعشر آن را بنا بر روش حکمای هند تألیف کرده است. متن اصلی اکنون در دست نیست، بلکه فقط ترجمه لاتینی آن که در ۱۵۰۷م در وینز همراه با رساله فی علل القوى المنسوبة الى الاشخاص العالیة الدالة على المطر، تألیف یعقوب ابن اسحاق کندی به چاپ رسیده، موجود است (نالیو، ۱۵۱-۱۵۲).

۴. احکام تحویل سنی الموالید. نسخه‌هایی از آن در پاریس و کتابخانه اسکواریال موجود است (دوسلان، ۱۲۹؛ ۱۸-۱۷/II, ESC<sup>2</sup>). سجزی گزیده‌ای از آن را در ۲۳ باب به نام منتخب کتاب الموالید به زبان عربی فراهم آورده که نسخه‌هایی از آن در کتابخانه ملی تهران و کتابخانه آستان قدس موجود است (ملی، ۱۹۹/۱۰-۲۰۰؛ آستان قدس، ۱۲۱/۸)؛ وی سپس کتاب اخیر را با اضافاتی مشتمل بر جدولهای تقویم و غیره به زبان فارسی، با عنوان برهان الکفایة ترجمه کرده که در کتابخانه آستان قدس نگهداری می‌شود (همان، ۴۵/۸). این اثر ابومعشر را یوحنا اشبیلی به لاتینی ترجمه کرده که در ۱۴۸۹م در آوگسبورگ و در ۱۵۱۵م در وینز به چاپ رسیده است (EI<sup>2</sup>, I/139). متن اصلی عربی نیز به یونانی ترجمه شده که ۵ کتاب اول آن در لایپزیگ به طبع رسیده است (پینگری، همانجا). این ترجمه یونانی نیز به لاتینی ترجمه شده و به وسیله ژلف در ۱۵۵۹م در بازل انتشار یافت. بخشی از آن نیز به وسیله ف. بل تصحیح و به آلمانی ترجمه شد. این ترجمه در ۱۹۱۲م منتشر گردید (GAS, VII/142; GAL, S, I/251, 395).

۵. کتاب الکدخد و کتاب الهیلاج. بعضی این کتاب را با دو عنوان جداگانه ذکر کرده‌اند (ابن ندیم، ۳۳۶؛ بغدادی، ۲۵۱/۱)، ولی قفطی آن را زیر یک عنوان آورده است (ص ۱۵۳). اصطلاحات فارسی در این کتاب نشان از آن دارد که مطالب مربوط به آن بازمانده از دوره ساسانی است (نک: پینگری، ۳۶). یک نسخه خطی از این اثر در کتابخانه نور عثمانیه نگهداری می‌شود (GAS, VII/148-149).

۶. النکت، یا تحویل سنی العالم، کتابی است در ۷ مقاله (حاجی خلیفه، ۱۸/۱) که در سده ۵ق/۱۱م به وسیله ابراهیم منجم از عربی به فارسی ترجمه شده و در آن از کواکب، اقترانات، طوابع، اسهام و جز آنها بحث شده، نسخه خطی آن در کتابخانه ملی موجود است (ملی، ۴۲۵/۲). این کتاب به وسیله یوحنا اشبیلی با عنوان فلورس<sup>۳</sup> به لاتینی ترجمه شده و توسط ارهارد راندلت در ۱۴۸۹ و ۱۴۹۵م در آوگسبورگ و به وسیله سسسا<sup>۴</sup> در ۱۴۸۸ و ۱۵۰۶م در وینز انتشار یافته است (ایرانیکا، ۱/339).

۷. اسرار علم النجوم یا مذاکرات شاذان بن بحر. نسخه‌های خطی آن در کتابخانه‌های کمبریج (GAL, S, I/395) و اسماعیل صائب (شبه ۲۹۹/۱)، نگهداری می‌شود.

ابومعشر آثار دیگری نیز دارد که نسخه‌های خطی آنها در دست است (نک: پینگری، ۳۵-۳۹؛ GAL, S, I/395؛ همانجا، ۱۵۱-۱۴۵؛ GAS, VII/145).

مأخذ: ۱. آستان قدس، فهرست: آستان قدس، فهرست: ابن ابی اصیبه، احمد، عیون الانباء، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۸۸۲م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن جلیل، سلیمان، طبقات الاطباء والحکماء، به کوشش فؤاد سید، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ابن طاروس، علی، فرج المهرم، قم، ۱۳۶۳ش؛ ابن ندیم، الفهرست: ابومعشر بلخی، جعفر، اسرار علم النجوم، نسخه خطی کتابخانه اسماعیل صائب، شبه ۲۹۹/۱؛ همو، المدخل الکبیر، ج تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۹۸۵م؛ بغدادی، هدیه: بیرونی،

یزید بن مهلب در یمامه و بحرین اشاره نشده است (نک: هـ، آل مهلب). نسب «مدنی» وی نیز ظاهراً به سبب اقامت طولانی او در مدینه است (نک: ابن عدی، همانجا؛ نجاشی، ۴۵۷). گفته شده که وی، ابو امامه اسعد بن سهل بن حنیف (د ۱۰۰ ق) را که احتمالاً از صحابیان بود، درک کرد (خطیب، ۴۲۷/۱۳؛ ذهبی، ۵۱۷/۳ - ۵۱۸، ۴۳۵/۷)، اما روایت او از سعید بن مسیب (د ح ۹۵ ق؛ همو، ۲۴۶/۴) که در صحیح ترمذی آمده (همو، ۲۱۷/۴، ۲۱۹)، بعید به نظر می‌رسد (نیز نک: ابن حجر، لسان، ۴۸۴/۷)، از این رو می‌توان تولد او را در حدود ۹۰ ق تخمین زد.

ابومعشر را پس از آنکه به مدینه آوردند، چنانکه خود گفته، در دکان خیاطی به شاگردی مشغول شد و چون برخی بزرگان تابعی همچون محمد بن کعب قرظی، محمد بن قیس و سعید مقبری به آنجا آمد و شد می‌کردند، وی به کمک حافظه نیرومند خود، از آنان احادیث و اخبار می‌شنید (نک: ابوزرع، ۵۸۱/۱؛ خطیب، ۴۲۸/۱۳). اگر چه گفته شده که وی تنها احادیثی را که شنیده بود، بازگویی کرد و دیگران می‌نوشتند و به همین سبب او را «امی» خوانده‌اند (ابن عدی، همانجا)، ولی از یک گفته خود او چنین برمی‌آید که حتی در خردسالی هم نوشتن می‌توانسته است (احمد بن حنبل، العلل، ۴۸۷/۳). از این رو بعید نیست که نسبت امی بودن وی طعن باشد. به هر روی وی آن اندازه مشهور بود که وقتی در ۱۶۰ ق مهدی خلیفه عباسی اندکی پس از آغاز خلافتش به مدینه آمد، او را با خود به عراق برد و گرمی داشت و به ادامه فعالیت علمی تشویق کرد (نک: خطیب، ۴۲۷/۱۳، ۴۲۸؛ ذهبی، ۴۳۹/۷).

ابومعشر در بغداد درگذشت و گفته شده است که پیش از مرگ به اختلال حواس و ناتوانی شدید دچار شده بود (ابن سعد، ۳۰۹/۵؛ عقیلی، ۳۰۸/۴؛ خطیب، ۴۲۹/۱۳). هارون الرشید که چند ماهی پیش، از خلافت او نمی‌گذشت، بر پیکر ابومعشر نماز گزارد. او را در گورستان بزرگ بغداد به خاک سپردند (ابن حبان، ۶۰/۳).

ابومعشر بجز محمد بن کعب قرظی و محمد بن قیس، از نافع مولای ابن عمر، محمد بن منکدر و هشام بن عروة حدیث روایت می‌کرد (بخاری، ۱۱۴/۲)؛ بحشل، ۱۴۲؛ ابن ابی حاتم، ۴۹۴/۱)؛ خطیب، ۴۲۷/۱۳؛ ذهبی، ۹۵/۵، ۹۷) و فرزندش محمد و نیز یزید بن هارون و محمد بن عمرو واقدی و برخی دیگر از او روایت کرده‌اند (خطیب، همانجا). با اینهمه، رجال‌شناسان بسیاری او را به سهل‌انگاری در اسناد متهم کرده و در روایت حدیث «ضعیف» دانسته‌اند (نک: ابن سعد، همانجا؛ نسائی، ۲۴۲؛ عقیلی، همانجا؛ ابن حجر، الاصابه، ۲۱۶/۷)؛ نیز نک: جورقانی، ۸۹/۲) و رجال‌شناس مشهوری همچون یحیی بن معین او را در روایت موثق نمی‌دانسته است (۱۶۰/۳)؛ نیز نک: ابن عدی، ۲۵۱۶/۷، ولی برخی دیگر، به رغم ایرادی که به سهل‌انگاری

ابورحان، الآثار الباقیه، به کوشش ادوارد زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳؛ توخ، محتن، نشر المحاضرة و اخبار المذاكرة، به کوشش عبود شالچی، بیروت، ۱۹۷۱؛ تهرانی، جلال‌الدین، گاه‌نامه، تهران، ۱۳۱۳؛ حاجی خلیفه، کشف، ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعب ارتزوط، بیروت، ۱۹۸۶؛ مزگین، مقدمه بر المدخل (نک: هـ، ابومعشر بلخی)؛ سید، خطی؛ شاذان بن بحر، گفت و گو با ابومعشر بلخی، ضمن اسرار علم النجوم (نک: هـ، ابومعشر بلخی)؛ شهرزوری، محمد، نزاهة الارواح و روضة الافراح، به کوشش خورشید احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق/۱۹۷۶ م؛ صاعد اندلسی، طبقات الاسم، به کوشش لوئیس شیخو، بیروت، ۱۹۱۲ م؛ قفطی، علی، تاریخ الحکماء، اختصار زوزنی، به کوشش بولوس لیرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳ م؛ سمودی، علی، مروج الذهب، به کوشش باریه دومنار و پاول دو کورتی، پاریس، ۱۸۷۴ م؛ ملک، خطی؛ ملی، خطی؛ منزوی، خطی؛ نصر، حسین، علم و تمدن در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران، ۱۳۵۹؛ نایینو، کارلو آلفونسو، تاریخ نجوم اسلامی، ترجمه احمد آرام، تهران، ۱۳۴۹؛ نظامی عروضی، احمد، چهار مقاله، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۷ ق/۱۹۰۹ م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

De Slane, E12, ESC2, Faddgeon, J.M., «Notice sur un petit traité d'astrologie attribué à Albumasar», JA, 1928, vol. CCXIII; GAL; GAL.S; GAS; Iranica; Mieli, A., La Science arabe, Leiden, 1966; Pingree, D., «Abū Maʿshar», Dictionary of Scientific Biography, New York, 1970, vol. I; Sarton, G., Introduction to the History of Science, Baltimore, 1927; Ullmann, M., Die Natur- und Geisteswissenschaften im Islam, Leiden, 1972; Vadet, J.C., «Une défense de l'astrologie dans le Madhjal d' Abū Maʿshar al Balhī», Annales Islamologiques, Cairo, 1963, vol. V.

ابوالحسن دیانت

ابومعشر سندی (د رمضان ۱۷۰/مارس ۷۸۷)، محدث، راوی برخی اخبار تاریخی و یکی از نخستین راویان سیره پیامبر (ص)، درباره ابومعشر آگاهی چندانی در دست نیست. برخی اطلاعات پراکنده ضد و نقیض در مآخذ کهن نیز، بدون تغییر به مآخذ بعدی راه یافته و دستیابی به اطلاعاتی درست هرچند کوتاه در مورد او را دشوار ساخته است. در بیشتر منابع نام او را نجیح گفته‌اند (ابن سعد، ۳۰۹/۵؛ یحیی بن معین، ۲۰۴/۳؛ بخاری، ۱۱۴/۲)؛ مسلم، ۱۸۳)، اما یکی از نوادگان او گفته است که نام و نسب نیایش، نخست عبدالرحمن بن ولید بن هلال بوده و سپس نجیح نامیده شده است (خطیب، ۴۲۸/۱۳؛ قس: ذهبی، ۴۳۵/۷، که نام پدر ابومعشر را عبدالرحمن آورده است). درباره خاستگاه ابومعشر نیز اختلاف است و ظاهراً چنین اختلاف و ابهامی در زمان خود او نیز وجود داشته است. بر پایه گفته یکی از نوادگان او (نک: خطیب، ۴۲۷/۱۳ - ۴۲۸)، وی اصلاً یمنی بود و در «واقعه یزید بن مهلب در یمامه و بحرین» به اسارت گرفته شد. نخست گروهی از قبیله بنی‌اسد وی را به غلامی گرفتند و سپس ام‌موسی، همسر مهدی خلیفه عباسی، او را خرید و آزاد کرد (ابن قتیبه، ۵۰۴). گفته شده که ابومعشر خود مدعی انتساب به حنظله بن مالک، تیره بزرگی از تمیم (نک: کحاله، ۳۱۰/۱) بوده، اما ولایش را در بنی‌هاشم بیشتر می‌پسندیده است (خطیب، ۴۲۸/۱۳)؛ چنانکه او را مولای بنی‌هاشم نیز خوانده‌اند (نک: ابن عدی، ۲۵۱۶/۷). برخی محققان (هرویتس، ۹۷)، با توجه به تناقض میان نسبت سندی و یمنی، حدس زده‌اند که پدر ابومعشر از سند به یمن مهاجرت کرده است، ولی باید به این نکته توجه داشت که در مآخذ تاریخی، به «واقعه» ای منسوب به



دارالکتب مصر موجود است (خدویه، ۱۸۳/۱)؛ ۴. مختصر فی افراد قراءات الامام ابی عمرو ابن العلاء، که نسخه ۲۵ برگی آن در کتابخانه جستریتی (آربری، ش ۳۹۲۵ (۲) یافت می‌شود.

از ابومعشر کتب دیگری نیز برشمرده‌اند که در حال حاضر نسخه‌ای از آنها در دست نیست، از آن جمله‌اند: الدرر، در تفسیر، الرشاد فی شرح القراءات الشاذة، طبقات القراء و کتاب العدد (سبکی، همانجا؛ فاسی، ۴۷۵/۵؛ ابن جزری، غایه، همانجا).

مأخذ: ابن ابی الرضا، محمد بن حسن، «الاجازة الکبریة»، همراه بحار الانوار مجلسی، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م، ج ۱۰۴؛ ابن جزری، محمد بن محمد، غایه النهایه، به کوشش گ. برگشتس، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ همو، النشر فی القراءات العشر، به کوشش علی محمد ضباع، قاهره، کتابخانه مصطفی محمد؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ - ۱۳۳۱ ق؛ ابن خیر اشبیلی، محمد، فهرسته، به کوشش فرانسیسکو کوردا، بغداد، ۱۹۶۳ م؛ ابن عطیه، عبدالحق، فهرس، به کوشش محمد ابوالاجفان و محمد زاهی، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ ابن غازی، محمد، فهرس، به کوشش محمد زاهی، دارالبیضاء، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ اسنوی، عبدالحجیم بن حسن، طبقات الشافعیه، به کوشش عبدالله جبروری، بغداد، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م؛ خدیویه، فهرست؛ ذهبی، محمد بن احمد، معرفة القراء الکبار، به کوشش محمد سید جادالحق، قاهره، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ رافعی، عبدالکریم بن محمد، التدوین، به کوشش عزیزالله عطاردی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۷ م؛ رعینی، علی بن محمد، برنامج، به کوشش ابراهیم شیوخ، دمشق، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۲ م؛ رودانی، محمد بن سلیمان، صلة الخلف، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ زرکلی، اعلام؛ سبکی، عبدالحق، طبقات الشافعیه الکبری، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۷ م؛ فاسی، محمد بن احمد، العقد الثمین، به کوشش فؤاد سید، قاهره، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ الفهرس الشامل، علوم قرآنی (قراءات)، عمان، ۱۹۸۷ م؛ فهرس مکتبه مکرم، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۳ م؛ قاضی عیاض، الفنیه، به کوشش ماهر زهیر جرار، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ کتانی، محمد بن جعفر، الرسالة المستطرفة، استانبول، ۱۹۸۶ م؛ وادی آشی، محمد بن جابر، برنامج، به کوشش محمد محفوظ، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ نیز:

Ahlwardt; Arberry; GAL; Pretzl, O., "Die Wissenschaft der Koranlesung", *Islamica*, Leipzig, 1934, vol. VI.

فرامرز حاج منوچهری

**أَبُو الْمَفَاخِرِ رَازِي**، از شاعران پارسی گوی دوره سلجوقیان و معاصر با محمد بن ملک‌شاه (ح ۴۹۸-۵۱۱ ق/ ۱۱۰۵-۱۱۱۷ م) و پسرش مسعود (ح ۵۲۷-۵۴۷ ق/ ۱۱۳۳-۱۱۵۲ م).

از زندگی ابوالمفاخر اطلاعی اندک در دست است. او در نیمه اول سده ۶ ق/ ۱۲ م در ری می‌زیست. دولتشاه او را دانشمندی کامل و شاعر و ادیبی فاضل شمرده و از وی با عنوان استاد الشعرا یاد کرده است (ص ۶۱). برخی از منابع لقب فخر الشعرا را نیز به نام وی افزوده‌اند (رازی، ۳۳/۳؛ شوشتری، ۶۱۴/۲). نام پدر ابوالمفاخر در منابع موجود نیامده است، تنها در یکی از نسخ خطی تذکره الشعراء دولتشاه نام وی ابوالمفاخر بن ابی عبدالله رازی ثبت شده است (قریب، ۱۹۷). با آنکه ابوالمفاخر در قصیده معروفش خود را مفاخر خوانده (شوشتری، ۶۱۶/۲)، هدایت از او با عنوان فاختری رازی یاد کرده است (۹۳۶/۲).

از شعرای معاصر ابوالمفاخر، خاقانی مورد توجه او بوده و با وی مکاتبه داشته است (سلیم، ۱۳). در تأیید این سخن می‌توان به قطعه‌ای از ابوالمفاخر که در آن به مدح خاقانی و ستایش شعر او پرداخته است، استناد کرد (رازی، ۳۴/۳).

مختلف جهت فراگیری نزد او می‌آمدند. در این میان وی شاگردانی تربیت کرد که برخی چون حسن بن خلف بن بلیمه خود از علمای قرائتند (برای فهرستی از آنان، نک: همانجا؛ نیز: قاضی عیاض، ۱۴۷، ۱۸۳). ابومعشر در سفرهایش، علاوه بر قرائت به استماع حدیث نیز می‌پرداخته و در مکه علاوه بر اقراء به تدریس علم حدیث هم اشتغال داشته است (نک: اسنوی، ۱۶۵/۲ - ۱۶۶). در بین استادان وی در حدیث نام قاضی ابوالطیب طبری، ابوعبدالله ابن نظیف، عبدالله بن یوسف تیسینی و ابونعمان تراب بن عمر دیده می‌شود (ذهبی، ۳۵۱/۱ - ۳۵۲؛ نیز نک: ابن حجر، ۵۰/۴). در شمار کسانی که از او حدیث شنیده‌اند، نیز می‌توان ابوبکر محمد بن عبدالباقی، ابراهیم بن احمد صیمری، ابونصر احمد بن عمر غازی، محمد بن مسیح فضی و حسن بن عمر طبری را نام برد (ذهبی، همانجا).

ابومعشر، مسند احمد بن حنبل و تفسیر روایی نقاش را از طریق ابوالقاسم زیدی و تفسیر ثعلبی را با عنوان الکشف والبيان - چنانکه گفته شده - از شخص مؤلف روایت کرده است (نک: سبکی، ۱۵۲/۵). همچنین اسنوی (۱۶۵/۲) به آگاهی وی بر فقه اشاره کرده است. به هر روی آنچه نام ابومعشر را مشهور ساخته، آثار وی در علم قرائت است. او در اثر مهمش التلخیص، ۸ قرائت را در نظر داشته است، اما در کتاب دیگرش الجامع با حذف قرائت یعقوب، تنها به ۷ قرائت مشهور پرداخته است. وی به قرائات شاذ هم نظر داشته و در این باب کتابی نوشته بوده است. نام ابومعشر به سرعت، حتی به مغرب اسلامی راه یافت و در طول قرون می‌توان نشانه‌های رواج زوایات و آثار او را در اسانید مشرق و مغرب یافت (نک: ابن عطیه، ۱۲۰؛ ابن خیر، ۲۹-۳۰؛ رافعی، ۱۳۵/۲، ۲۸۳، ۴۲/۳؛ رعینی، ۱۱؛ وادی آشی، ۱۸۴؛ ابن ابی الرضا، ۱۶۵؛ ابن غازی، ۳۷؛ رودانی، ۱۵۱، ۲۱۳).

تنها اثر چاپ شده ابومعشر الاحادیث السبعة المرویه عن ابی حنیفه، یک جزء مشتمل بر چند حدیث از صحابه، به روایت ابوحنیفه است که کتانی اسانید آن را ضعیف و غیر قابل اعتماد دانسته است (ص ۸۸، ۹۷). به گفته زرکلی (۵۲/۴) این کتاب به چاپ رسیده است. از آثار خطی اوست: ۱. التلخیص، در قرائات هشتگانه که مؤلف پس از ذکر طرق و اسانید خود، به برخی کلیات علم قرائت پرداخته و سپس اختلاف و اتفاق قراء هشتگانه را در سراسر قرآن بیان داشته است. ابن جزری در النشر از این اثر سودجسته و طرق روایی خود را به آن ذکر می‌کند (۷۷/۱ - ۷۸). از این اثر نسخه‌ای در برلین (آلوارت، ش ۶۵۳) موجود است؛ ۲. الجامع فی القراءات یا سوق العروس، که در آن حدود ۱۵۵۰ طریق روایت از قراء هفتگانه ثبت شده و از نظر جمع کردن طرق مختلف قرائات کم نظیر است (نک: ابن جزری، همان، ۳۵/۱). از این کتاب نسخه‌هایی در کتابخانه‌های برلین (آلوارت، ش ۵۹۳) و مکرم مصر (فهرس مکتبه، ۳۰) و غیر آن موجود است (نک: پرتسل، GAL, I/518; 45؛ الفهرس الشامل، ۹۱/۱)؛ ۳. عیون المسائل، در تفسیر - نسخه‌ای کهن از آن که در ۵۷۴ ق کسابت شده، در

دولتشاه به منزلت ابوالمفاخر نزد حکام و سلاطین وقت اشاره کرده و در اثبات نظر خود به داستان توقف سلطان مسعود بن محمد سلجوقی در ری و ستم سپاهیان وی بر مردم و قطعه‌ای استوار و دلنشین از ابوالمفاخر خطاب به سلطان در رفع ستم از مردم استشهد کرده است (ص ۶۲)، اما منابع دیگر این داستان را درباره سلطان طغرل بن ارسلان، یا سلطان تکش و جلال‌الدین خواری ثبت کرده‌اند (عوفی، ۳۲۶/۲-۳۲۷؛ قزوینی، ۳۶۳-۳۶۴).

به گفته دولتشاه اشعار ابوالمفاخر «بیشتر بر طریق لغز» است و در مدح امام علی بن موسی الرضا (ع)، چند قصیده مصنوع دارد (ص ۶۱-۶۲). یکی از این قصاید که اوحدی بیلانی مدت اتمام آن را ۴۰ سال ذکر کرده (ص ۳۵)، در دست است. بسیاری از تذکره‌نویسان ابیاتی از این قصیده را که با مصراع مشهور «بال مرصع بنوخت مرغ ملمع بدن» آغاز می‌شود، نقل کرده‌اند (دولتشاه، ۶۲؛ رازی، ۲۳۳/۳؛ اوحدی، همانجا) و شوشتری ابیات بیشتری از آن را آورده است (۶۱۴/۲-۶۱۶). از بیان دولتشاه برمی‌آید که این قصیده در میان شاعران از شهرت ویژه‌ای برخوردار بوده است و بسیاری به تتبع آن پرداخته‌اند (همانجا). از ابوالمفاخر به جز قطعه منسوب به او (همانجا) و قصیده یاد شده و ابیاتی چند پراکنده، چیزی در دست نیست.

مأخذ: اوحدی بیلانی، تقی‌الدین، عرفات العاشقین، نسخه خطی کتابخانه ملی ملک، شم ۵۳۲۴؛ دولتشاه، سرقندی، تذکره الشعراء، به کوشش محمد رضائی، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ رازی، امین احمد، هفت اقلیم، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ سلیم، علی حسن، صبح گلشن، به کوشش مولوی محمد عبدالمجید، بهار، ۱۳۹۵ ق؛ شوشتری، نورالله، مجالس المؤمنین، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ عوفی، محمد، لباب الالباب، به کوشش ادوارد براون، لندن، ۱۹۰۶ م؛ فریب، یحیی، تعلیقات بر مرقوم پنجم کتاب سلم السموات انصاری کازرونی، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ قزوینی، زکریا، آثار البلاد و اخبار العباد، بیروت، ۱۹۸۴ م؛ هدایت، رضا قلی، مجمع الفصحا، به کوشش مظافر مصفا، تهران، ۱۳۳۹ ش.

**ابوالفضل شیبانی**، محمد بن عبدالله بن محمد بن عبیدالله بن بهلول بن همام بن مطلب (۲۹۷-۳۸۷ ق/۹۱۰-۹۹۷ م)، محدث شیعی عراقی. در منابع، نسبت متصل او تا ذهل بن شیبان ثبت گردیده است (نکا: نجاشی، ۳۹۶؛ خطیب، ۴۶۶/۱-۴۶۷).

وی در اصل از مردمان کوفه بود (همانجاها) و کمتر از ۷ سال داشت که به بغداد آمد (نکا: طوسی، ۲۲۱/۲؛ مالی، ۲۲۱/۲). چنانکه خود گفته است، نخستین استماع صحیح را در ۳۰۶ ق انجام داده (نکا: خطیب، ۴۶۸/۵؛ طوسی، همان، ۱۲۴/۲) و دست کم تا ۳۱۰ ق در بغداد به شنیدن حدیث اشتغال داشته است (همان، ۷۴/۲، ۱۹۰، ۲۰۳). در فاصله سالهای ۳۱۳-۳۲۲ ق از یک رشته سفرهای علمی او آگاهی داریم که تنها تاریخ برخی از آنها در دست است؛ از آن جمله، استماع در کوفه، در ۳۱۳ ق (همان، ۹۷/۲)، استماع در مکه، در ۳۱۸ ق (همان، ۱۸۹/۲، ۲-۳)، استماع در اسوان، در همان سال (همان، ۶۸/۲)، استماع در دیبل، در ۳۲۲ ق (نجاشی، ۲۹) و سرانجام حضور مجدد او در بغداد، در ۳۲۴ ق (طوسی، همان، ۶۴/۲-۶۵). نجاشی (ص ۳۹۶) یادآور شده

است که ابوالفضل، عمری را در راه سفر برای جستن حدیث سپری کرد. وی در اسانید روایی خود گزارشهای پرشماری درباره شنیدن حدیث از عالمان شهرهای مختلف عراق، جزیره، شام، عواصم، حجاز، یمن و مصر و محدثان نواحی گوناگون ایران و قفقاز به دست داده است که از آن میان می‌توان از حدیث آموزی او در شهرهای اصفهان، شیراز و سیرجان در مسیر جنوبی ایران، شهرهای همدان، قزوین، سهرورد و زنجان و مراغه در مسیر غرب و شمال غربی ایران، آمل و گرگان در مسیر ساحل جنوبی دریای خزر و برده، باب الابواب و دیبل در منطقه قفقاز یاد کرد (نکا: نجاشی، ۴۰۷، ۴۳۹؛ خزاز، ۱۱، ۵۶، ۷۹، ۱۳۲؛ طوسی، همان، ۶۱/۲-۲۵۲، به‌طور پراکنده؛ خطیب، ۴۶۶/۵؛ ابن عساکر، ۵۴۸/۱۵).

در زمره مشایخ روایی ابوالفضل می‌توان از عالمان بزرگ شیعه، مانند حمید بن زیاد نینوی، ابن عقده همدانی، محمد بن یعقوب کلینی، ابن همام اسکافی، محمد بن عبدالله بن جعفر حمیری و محمد بن بحر رهنی، و محدثان نامدار اهل سنت چون: محمد بن جریر طبری، محمد ابن عباس یزیدی، محمد بن محمد باغندی، عبدالله بن محمد بغوی و ابوبکر ابن ابی داوود نام برد (نکا: خزاز، ۵۳، ۱۱۴، ۲۶۲؛ طوسی، الفهرست، ۷۸، ۶۴، جم، الغیبه، ۹۱، ۱۰۴، جم؛ خطیب، همانجا). تنها در سند روایات منقول در امالی طوسی (۶۰/۲-۲۵۷)، نام نزدیک به ۱۳۰ تن از شیوخ ابوالفضل ضبط گردیده است و همین فزونی شمار مشایخ، شاگردش ابوالفرج محمد بن علی قثانی را بر آن داشت تا به تألیف کتابی با عنوان معجم رجال ابی الفضل دست یازد (نکا: نجاشی، ۳۹۸)، کتابی که بارها معاصر وی نجاشی در رجال خود (ص ۲۹، ۳۶۶، ۳۷۹، جم) از آن بهره گرفته است.

ابوالفضل پس از پایان دادن به سفرهای علمی خود به بغداد بازگشت و در آنجا به بازگفتن شنوده‌های خویش پرداخت (نکا: خطیب، همانجا). جویندگان حدیث، اعم از شیعه و اهل سنت در حلقه درس او حضور می‌یافتند. در رأس شاگردان غیرشیعی او در این دوره، محدث مشهور ابوالحسن دارقطنی قرار داشت که پس از چندی ابوالفضل را به کذب منتسب ساخت و با اعراض از حدیث وی، پیشاپیش جناح مخالف او جای گرفت (نکا: همو، ۴۶۷/۵-۴۶۸). مخالفت‌های مشابهی هم از دیگر شاگردان غیرشیعی ابوالفضل مانند ابوالقاسم ازهری، احمد بن محمد عتیقی و ابوذر هیروی نقل شده است (همانجا؛ ابن عساکر، ۵۵۰/۱۵). در پی مخالفت این جناح از محدثان بغداد، ابوالفضل به ترتیب مجالس املا در مسجد شرقی بغداد همت گماشت که بیشتر شیعیان در درس او حضور می‌یافتند (نکا: خطیب، ۴۶۷/۵). با اینهمه، برخی از رجال‌شناسان شیعی نیز تنها دوره نخست از تحدیث ابوالفضل را دوره «استقامت» او دانسته و در دوره بعد، وی را به تخلیط منتسب ساخته‌اند (نکا: نجاشی، ۳۹۶؛ ابن غضائری، ۲۵-۲۶)، تا آنجا که شاید نظیر این سخن ابن غضائری را درباره ابوالفضل: «وَضَاعَ کَثِیرَ الْمَنَکِیرِ...»، در گفتار رجال‌شناسان غیرشیعی نتوان

همانجا) و در دلائل الامامة منسوب به ابن رستم طبری (ص ۵۰۴، جم) از جایگاه او در فرهنگ روایی امامیه حکایت دارد. از میان بزرگان امامیه در عراق نیز شیخ طوسی توجه ویژه‌ای به روایات ابوالفضل معطوف داشته و علاوه بر استفاده فراوان از اسانید او دربارهٔ مرویات حمید بن زیاد و ابن بطة قمی در سراسر کتاب الفهرست، در آثار روایی خود مانند امالی (۶۰/۲ به بعد) و الغیبه (۱۰۴، ۱۲۴، جم) نیز به نحو گسترده‌ای از احادیث ابوالفضل بهره برده و حتی در دو کتاب تهذیب و الاستبصار هم که از کتب اربعه امامیه به شمار می‌روند، به نقل روایات او پرداخته است (نک: همو، «مشيخة»، ۱۱-۲۳، ۸۴، الاستبصار، ۷۳/۱، جم). برخی از احادیث ابوالفضل که در کفایه الاثر خزاز، الغیبه طوسی و دلائل الامامة نقل شده است، در صورتی که بازتاب عقاید راوی تلقی گردد، به صراحت بر باورهای امامیان اثنا عشری دربارهٔ امامان دوازده‌گانه (ع)، مسأله غیبت و سفرای اربعه دلالت دارد (مثلاً نک: خزاز، ۱۱-۱۴؛ طوسی، الغیبه، ۱۰۴-۱۰۸، ۱۲۴-۱۲۸؛ دلائل، ۲۵۹، ۲۶۲-۲۸۲، ۲۸۶؛ نیز نک: جونی، ۱۳۳/۲-۱۳۴).

در نزد زیدیان هم ابوالفضل زجلی نام‌آور و اصلی‌ترین راوی المجموع الفقهي و المجموع الحديثی یا مسند زید از ترتیب دهنده آن عبدالعزیز بن اسحاق ابن یقال به‌شمار آمده و قریب به اتفاق اسانید روایت مسند زید به او باز می‌گردد (نک: حسکانی، ۳۲/۱؛ ابن حمزه، ۵۸/۱؛ سیاحی، ۴۷/۱؛ مسوری، ۳۹-۴۰، ۱۱۴-۱۱۵؛ شوکانی، ۸۶-۸۷؛ واسعی، ۳۵؛ همچنین برای انبوهی از روایات ابوالفضل، نک: مرشد بالله، ۱۲/۱، ۲۱، جم). به علاوه در فهرستی که نجاشی (ص ۳۹۶) از آثار ابوالفضل به دست داده است، عناوینی چون کتابهای من روی عن زید بن علی بن حسین (ع)، فضائل زید و الشانی فی علوم الزیدیه آمده است. کتاب دیگر او با عنوان اخباری حنیفه (همانجا) نیز می‌تواند در کنار اخباری حنیفه اثر استاد جارودی او، ابن عقده همدانی، طبقه‌بندی گردد (نک: هـ، ابوحنیفه).

آثار: ۱. امالی (ابن شهر آشوب، معالم، ۱۴۲)، که ظاهراً مجموعهٔ احادیث املا شدهٔ او در دورهٔ نخست تحدیث وی در بغداد است که از سوی برخی شاگردان شیعی و سنی وی گردآوری شده بود. شیخ طوسی این امالی را از طریق چند تن از استادان خود چون حسین بن عبیدالله غضائری، احمد بن عبدون، ابوطالب ابن عرقه، ابوالحسن صفار و ابوعلی ابن اشناس روایت کرده و آن را در مجالس متعدد به سالهای ۴۵۶-۴۵۷ ق بر شاگردان خود املا نموده است. این امالی به‌طور مجموع و بی‌دری در ضمن امالی طوسی (۶۰/۲-۲۵۷) درج شده است. علاوه بر آن، نقل از امالی ابوالفضل، به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم، در آثار بعدی امامیه، چون مناقب ابن شهر آشوب (۲۵۵/۲، ۲۷۷، جم) و آثار علی ابن طاروس مانند اقبال (ص ۱۰، ۱۸، جم) و مهج الدعوات (ص ۱۳۹، ۱۴۳) دیده می‌شود.

۲. کتاب الدعاء (نجاشی، ۳۹۶)، که علی ابن طاروس در جای جای جمال الاسبوع از آن استفاده کرده است (ص ۲۲۷، ۲۸۱، ۲۸۵، جم).

یافت (نک: همانجا؛ نیز علامه حلی، ۲۵۲، به نقل از ابن غضائری؛ ابن داوود حلی، ۵۰۶). نجاشی که خود چندی صحبت ابوالفضل را دریافته و احادیث بسیاری از او شنیده بود، چون از روایت احادیث او در دورهٔ تخلیط اجتناب داشت، از روایت مستقیم آنها تن زده است (نک: نجاشی، همانجا). به گزارش همو، غالب شیوخ امامی بغداد ابوالفضل را در حدیث ضعیف می‌شمردند (همانجا)؛ مؤید این گفتار در سخن شیخ طوسی (الفهرست، ۱۴۰، رجال، ۵۱۱) نیز دیده می‌شود. به هر تقدیر، ابوالفضل در طول مدت تحدیث خود در بغداد، جویندگان بسیاری را گرد خود فراهم آورد. در میان این شاگردان و راویان نام مشاهیری از شیعه چون محمد بن احمد ابن شاذان قمی، علی بن محمد خزاز قمی، جعفر بن احمد ابن رازی، حسین بن عبیدالله غضائری و احمد بن عبدون آمده است (نک: ابن شاذان، ۴۹، جم؛ خزاز، ۱۱، جم؛ ابن رازی، «نوادر»، ۳۵؛ طوسی، الفهرست، همانجا، امالی، ۶۰/۲)، همانگونه که نام برخی از محدثان بنام اهل سنت چون قاضی ابوالعلاء واسطی، ابوالقاسم ازهری، احمد بن محمد عتیقی و قاضی تنوخی در شمار راویان او یاد شده است (نک: خطیب، همانجا؛ ابن عساکر، ۵۴۸/۱۵؛ نیز نک: منتخب الدین، ۸۸، ۴۵-۸۹). از برخی سندهای روایی چنین برمی‌آید که ابوالفضل تا سالهای پایانی زندگی (مثلاً ۳۸۵ ق) به تعلیم حدیث اشتغال داشته است (دلائل، ۲۶۲). او سرانجام در بغداد درگذشت (خطیب، ۴۶۸/۵).

اظهار نظر دربارهٔ مذهب اعتقادی ابوالفضل اندکی دشوار است. برپایهٔ گزارش ابوالفرج قنانی، از نزدیک‌ترین شاگردان او، در دورانی که ابو جعفر شلمغانی، دور از وطن و در استار در مغلقایا (از نواحی موصل) می‌زیست، ابوالفضل چندی صحبت وی را دریافته و تألیفات او را از خود او فرا گرفته است (نک: نجاشی، ۳۷۹). با بهره‌گیری از دانسته‌های زندگی شلمغانی، زمان این دیدار می‌بایست در فاصلهٔ سالهای ۳۱۲-۳۱۸ ق بوده باشد و به هر صورت این نکته جای تأمل است که ابوالفضل ۲۰ ساله چگونه به دانش اندوزی از یک عالم مطرود امامی همت گماشته است که از ۳۱۲ ق به جهت گرایشهای غالبانهٔ خود از سوی نایب خاص امام غائب (ع) طرد شده و دور از وطن به تبلیغ پنهانی نظریات خود می‌پرداخته است. خصوصیت «رفض» و نقل «مثالب صحابه» که رجال‌شناسان اهل سنت چون ابوذر هروی به ابوالفضل نسبت داده‌اند (نک: ابن عساکر، ۵۵۰/۱۵؛ نیز خطیب، ۴۶۷/۵)، در آن روزگار بین شیعیان امامی و زیدیان جارودی مشترک بود و جایگاه ابوالفضل در فرهنگ هر دو فرقه تردید در امامی یا جارودی بودن او را منطقی می‌سازد. ذکر نام ابوالفضل در تمامی کتب مهم رجالی امامیه پس از وی، چون رجال و الفهرست طوسی، رجال نجاشی و کتاب الضعفاء ابن غضائری (نک: سطور پیشین) و به تبع آنان در آثار رجالی متأخران و همچنین نقل انبوه روایات وی در منابع حدیثی امامیه، به‌ویژه در آثار ایرانیان، همچون کفایه الاثر خزاز قمی (ص ۱۱، ۲۳، جم)، آثار مختلف ابن رازی (مثلاً نک: جامع، ۷، ۱۱، «نوادر»)،

۳. شرف التربة (نجاشی، همانجا)، که عبدالکریم ابن طاووس در فرحة الغری (ص ۸۷) از آن نقل کرده است.  
۴. کتاب المباهلة، که علی ابن طاووس در اقبال (ص ۴۹۶-۵۱۵) متن آن را آمیخته با روایت ابن اشناس درج نموده است.  
از دیگر آثار اوست: مزار امیر المؤمنین (ع)، مزار الحسین (ع)، فضائل عباس بن عبدالمطلب، کتاب من روی حدیث غدیر خم، رساله فی التقیة و الاذاعة، کتاب القلم (نجاشی، همانجا)، الولادات الطیبة الطاهرة و کتاب الفرائض (طوسی، الفهرست، ۱۴۰).  
گفتنی است که روایت ابوالفضل از صحیفه سجادیه، متداولترین روایت صحیفه بوده است (نک: الصحیفه، سند آغازین؛ مجلسی، ۶۶، ۵۹/۱-۷).

ماخذ: ابن حمزه، عبدالله، الشافی، صنعاء، بیروت، ۱۴۰۶/ق ۱۹۸۶م؛ ابن داود حلی، الرجال، به کوشش جلالالدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۲۲ش/ابن رازی، جعفر، جامع الاحادیث، تهران، ۱۳۶۹ق؛ همو، «نوادرات»، همراه جامع الاحادیث؛ ابن شاذان، محمد، مائة منقبة، قم، ۱۴۰۷ق؛ ابن شهر آشوب، محمد، معالم العلماء، نجف، ۱۳۸۰/ق ۱۹۶۱م؛ همو، مناقب آل ابی طالب، قم، چاپخانه علییه؛ ابن طاووس، عبدالکریم، فرحة الغری، نجف، ۱۳۶۳ق؛ ابن طاووس، علی، اقبال الاعمال، تهران، ۱۳۲۰ق؛ همو، جمال الاسبوع، تهران، ۱۳۳۰ق؛ همو، مهج الدعوات، تهران، ۱۳۲۳ق؛ ابن عساکر، علی، تاریخ مدینه دمشق، [عثمان، دارالبشر؛ ابن غضائری، احمد، الضمفاء، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ جوی، ابراهیم، فرائد السطین، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۴۰۰/ق ۱۹۸۰م؛ حسکانی، عبدالله، شواهد التنزیل، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۳/ق ۱۹۷۴م؛ خزاز قمی، علی، کفایة الاثر، قم، ۱۴۰۱ق؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ق/۱۹۳۱م؛ دلائل الامامة، منسوب به ابن رستم طبری، نجف، ۱۳۸۳/ق ۱۹۶۳م؛ سیاحی، حسین، الروض النضیر، طائف، ۱۳۸۸/ق ۱۹۶۸م؛ شوکانی، محمد، «اتحاف الاکابر»، رسائل خمسة اسانید، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۸/ق ۱۹۱۰م؛ الصحیفه السجادیة، تهران، دارالکتب الاسلامیه؛ طوسی، محمد، الاستبصار، نجف، ۱۳۷۵ق؛ همو، امالی، بغداد، ۱۳۸۲/ق ۱۹۶۴م؛ همو، رجال، نجف، ۱۳۸۰/ق ۱۹۶۱م؛ همو، الفییه، نجف، ۱۳۹۸ق؛ همو، الفهرست، نجف، کتابخانه مرتضویه؛ همو «مشیخة التهذیب»، همراه ج ۱۰ تهذیب الاحکام، نجف، ۱۳۸۲/ق ۱۹۶۳م؛ علامه حلی، حسن، رجال، نجف، ۱۳۸۱/ق ۱۹۶۱م؛ مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳/ق ۱۹۸۳م؛ مرشدباده، یحیی، امالی، بیروت، ۱۴۰۳/ق ۱۹۸۳م؛ سوری، احمد، اجازات ائمة الزیدیة، نسخه خطی کتابخانه قاضی محمدعلی اکوع، تبر، ۲۳۹؛ منتجب الدین رازی، علی، الاربعون حدیثاً، قم، ۱۴۰۸/ق ۱۹۸۸م؛ نجاشی، احمد، رجال، به کوشش موسی شبیری زنجان، قم، ۱۴۰۷/ق ۱۹۸۷م؛ واسعی، عبدالواسع، مقدمه بر مسند زید، بیروت، ۱۹۶۶م.

ابومنصور اصفهانی، معترف بن احمد بن محمد بن زیاد (د رمضان ۴۱۸/ق ۱۰۲۷م)، صوفی و محدث حنبلی اصفهانی در سده ۴ و اوایل سده ۵ق. اینکه در بعضی از نوشته‌ها نام او به صورتهای «ابومنصور بن معمر» و «ابومعمر» آمده (نک: مافروخی، ۳۰؛ هجویری، ۶۲)، به سبب اشتباه و مسامحه مؤلفان یا کاتبان بوده است.  
از زندگانی ابومنصور آگاهی بسیار اندک است. از مندرجات اسناد و نیز از حدود سالهای عمر و درگذشت برخی از مشایخ و استادان او برمی آید که تولد وی در اواسط سده ۴ق در اصفهان بوده (نک: ذهبی، العبر، ۲۳۶/۲، سیر، ۲۷۶/۱۶، ۲۷۷؛ ابومنصور، «المنهاج»، ۱۸) و

ظاهراً در همانجا نشو و نما یافته است (قس: خواجه عبدالله، ۵۳۶). در ایام جوانی او، اصفهان یکی از مراکز فعالیت حنبلیان شده بود و گروهی در آنجا به نشر اصول این مذهب و مخالفت با تبلیغات مذاهب دیگر مشغول بودند. ابومنصور به سوی این گروه گرایش یافت و در مجالس درس محدثان آنجا با حدیث و آراء کلامی حنبلی آشنا شد. بر اساس اشارتی که خود در «المنهاج» (همانجا) دارد، وی نزد ابو اسحاق ابراهیم بن محمد بن حمزه (د ۳۵۳ق) و ابوالقاسم سلیمان بن احمد طبرانی (د ۳۶۰ق) و شیخ مشهور حنبلی عبدالله بن محمد بن جعفر بن حیان معروف به ابوالشیخ (د ۳۶۹ق)، حدیث شنیده و از آنان سنت آموخته است (نک: ذهبی، تاریخ، ۱۸۲/۱۱، العبر، همانجا؛ ابن عماد، ۲۱۱/۳). علاوه بر اینان، وی در حدیث از مشایخ دیگری چون ابن مقرئ، ابوالحسن ابن مثنی، علی بن عمر بن عبدالعزیز نیز سماع داشته است (نک: ذهبی، تاریخ، همانجا)، اما شیخ و استادی که ابومنصور بیش از دیگران با او انس داشته، ابو عبدالله محمد ابن منده (د ۳۹۵ق) است که او را بسیار بزرگ می‌داشته و به تعبیر «بقیة الوقت» از او یاد کرده است (همانجا). بیشتر مشایخ ابومنصور از اصحاب حدیث بوده‌اند و برخی از آنان همچون ابوالشیخ در زهد و ورع نیز شهرت تمام داشته‌اند (نک: ذهبی، سیر، ۲۷۸/۱۶، تذکرة، ۹۴۶/۳). مسلم است که ابومنصور در مجالس آنان نه تنها حدیث می‌شنیده و با سنت و آراء کلامی حنبلی، آشنا می‌شده، بلکه از زهد و تقوای آنان نیز تأثیر و تعلیم می‌گرفته است. از این رو کار او به جایی رسید که نه تنها در حدیث و کلام و فقه و علوم ظاهر، نزد ارباب رجال و سیر معروف شد و در ردیف استادش محمد ابن منده و همشهری هم عصرش ابونعیم اصفهانی قرار گرفت (نک: خواجه عبدالله، مافروخی، همانجا؛ جامی، ۲۸۹؛ ابن تفری بردی، ۲۶۸/۴)، بلکه به سبب بهره‌هایی که از مشایخ خانقاهی عصرش گرفته بود، در تصوف نیز مقامی بزرگ یافت و در سده ۵ق و پس از آن به عنوان «شیخ» و «سید» اصفهان و به تعبیری «شیخ و بزرگ صوفیة اصفهان» شناخته شد (نک: خواجه عبدالله، همانجا؛ ذهبی، تاریخ، العبر، همانجا؛ یاقعی، ۳۳/۳؛ نیز نک: جامی، همانجا).  
به درستی نمی‌دانیم که ابومنصور در چه سن و سالی به تصوف روی آورده و نزد کدام یک از مشایخ خانقاهی سلوک داشته است. او در طریق سلوک خود را وابسته به مشایخی چون ابو عبدالله محمد بن یوسف بنا، ابوالحسن علی بن سهل و اصحاب آنان می‌داند («المنهاج»، ۴۱). البته وی روزگار محمد بنا (د ۲۸۶/ق ۸۹۹م) و علی بن سهل (د ۳۰۷/ق ۹۱۹م) را درک نکرده است (نک: ابن جوزی، ۸۴/۴، ۸۶)، از این رو می‌باید ابومنصور آراء عرفانی آنان را یا از طریق نوشته‌هایشان و یا چنانکه خود متذکر شده (همانجا)، به واسطه اصحاب آنان، همچون ابو عبدالله صالحانی، احمد بن جعفر بن هانی و ابو عبدالرحمان و ذنکابادی دریافته باشد. از سرگذشت صالحانی اطلاعی در دست نیست. و ذنکابادی نیز در ۳۲۵ق درگذشته و ابومنصور روزگار او را درک نکرده است، اما احمد بن جعفر بن هانی از صوفیان مشهور و نیز از محدثان



حنبللی اصفهان است که معمر او را می‌شناخته و ظاهراً از او سماع داشته است، زیرا حدیثی در «المنهاج» (ص ۴۲) نقل کرده است که آن را صوفی معاصر او ابونعیم اصفهانی در حلیۃ الاولیاء (۴۰۵/۱۰) از طریق احمد بن جعفر بن هانی آورده است (نیز نک: پورجوادی، «ابو منصور اصفهانی»، ۴۲-۴۳). ابومنصور غیر از اصحاب محمد بنا و علی بن سهل از مشایخ دیگری چون ابوالفتح فضل بن جعفر، ابومسلم سقا و ابو عبدالله بغدادی نیز اخبار صوفیه را روایت کرده (خطیب، ۲۷۷/۴، ۹/۶، ۲۳۱/۷) و ظاهراً با ابوالحسن ابن جهضم همدانی (د ۴۱۴ ق)، از مشایخ مشهور و مقیم مکه (نک: ذهبی، دول، ۱۸۰/۱) نیز ارتباط داشته است. البته این ارتباط - چنانکه از ظهیر نسخه نهج الخاص محفوظ در کتابخانه احمد ثالث بر می‌آید - از طریق نامه‌ای بوده است که ابومنصور درباره کتاب خود به ابن جهضم نوشته است، هر چند این ارتباط می‌تواند این گمان را نیز برانگیزد که ابومنصور در سفری به مکه با ابن جهضم آشنا شده و با وی ملاقات کرده است (نک: پورجوادی، همان، ۵۳-۵۴).

از آنجا که ابومنصور با احمد بن جعفر بن هانی آشنا بوده و هم از آنجا که وی را از اصحاب و راوی محمد بنا خوانده است (نک: همان، ۴۱؛ پورجوادی، همان، ۴۳)، می‌توان استنباط کرد که ابومنصور در حدود دهه‌های ۶ و ۷ از سده ۴ ق به حوزه تصوف حنبلی اصفهان پیوسته است. با وجود این او در عین گرایش به تصوف از قلمرو اصحاب حدیث دور نشده است، زیرا پس از بازگشت ابو عبدالله محمد ابن منده (م ۵) به اصفهان در ۳۷۵ ق، به او پیوست و ظاهراً تا پایان عمر او با وی مصاحبت داشت و پس از درگذشتش در ۳۹۵ ق، با بیوه او وصلت کرد و از او صاحب دو دختر شد (نک: ذهبی، سیر، ۳۹/۱۷).

ظاهراً در همین اوان، ابومنصور - که دوران میان سالی را گذرانده بود - به عنوان محدثی صوفی در حوزه تصوف حنبلی اصفهان معروف شده بود و گویا اصحاب و اخوانی داشت و مجلس می‌گفت (قس: خواجه عبدالله، ۵۳۶) و شاگردانی پرورد که برخی از آنان همچون ابراهیم بن هبة الله جریادقانی، احمد بن محمد قرشی، قاسم بن فضل ثقفی و ابو مطیع، بعدها احادیث و اخبار صوفیانه مجالس او را روایت می‌کرده‌اند (نک: ذهبی، تاریخ، ۱۸۲/۱۱؛ خطیب، ۳۳۲/۱، ۲۷۷/۴، ۴۳۱، ۱۳۶/۵، ۱۷۹، ۹/۶، ۲۲۸/۷، ۳۹۷/۸، ۳۹۷/۱۴).

با آنکه ابومنصور از دایره عرفان خراسان دور مانده بود و حتی سخنان پیران مشهور خراسان چون پایزید بسطامی را از طریق حوزه عرفانی بغداد و به واسطه عارفان بغداد شنیده بود (قس: همو، ۱۴/۴۲۴)، آوازه او توسط کسانی چون شیخ احمد کوفانی به خراسان رسید. هنگامی که کوفانی به هرات آمد، ظاهراً نوشته‌ها و پاره‌ای از سخنان ابومنصور را که در اصفهان از مجالس او به یاد داشت، به خراسان آورد (خواجه عبدالله، همانجا؛ جامی، ۲۸۹). در خراسان، در آن ایام صوفی هم مذهب او یعنی خواجه عبدالله انصاری بر مسند شیخی بود و با شنیدن اقوال و دیدن آثار هم مسلک و هم مذهب

شهرت ابومنصور در خراسان به حوزه تصوف حنبلی پیر هرات محدود نمی‌شد، ظاهراً دیگر پیران خراسانی نیز در سده ۵ ق به آثار او توجه داشته‌اند. نحوه ارجاعی که هجویری (ص ۶۲-۶۳) به یکی از تألیفات او درباره «مرقعه» می‌دهد، حاکی از آشنایی خانقاهیان خراسان با ابومنصور و آثار اوست. با وجود این، از اواخر نیمه دوم سده ۵ ق که تصوف خراسان و روش خانقاهی پیران خراسان در نقاط مرکزی ایران رواج یافت، تصوف حنبلی اصفهان را تحت الشعاع قرار داد و نه تنها ابومنصور در قلمرو تصوف ایران به فراموشی سپرده شد، بلکه آثار او نیز در میان متصوفه ایران ناشناخته ماند. اینکه در تألیفات عرفانی بعد از سده ۵ ق نشانی از او و آثارش دیده نمی‌شود، و هم اینکه نسخه‌برداری از آثار او بسیار نادر و محدود بوده است، بر همین نکته دلالت دارد. تنها اشاره‌ای مختصر به احوال او و نام برخی از نوشته‌هایش از طریق طبقات الصوفیه خواجه عبدالله انصاری (همانجا) به نجات الانس جامی راه یافت و تا دوره‌های متأخر و حتی معاصر، اطلاعات درباره او در میان متصوفه از این حد چندان فراتر نرفته است (نک: معصوم علیشاه، ۵۶۳/۲؛ غلام سرور، ۲۱۷/۲). با اینهمه، در سده‌های ۷ و ۸ ق وی در میان دانشمندان حنبلی شام و دیگر نواحی عربی زبان به عنوان «امام عارف» شناخته بود (از جمله نک: ابن قیم، ۱۷۴) و به آراء و اقوالش اشاره می‌رفت (از جمله نک: ابن تیمیه، ۲۲۰/۱).

علت گمنامی ابومنصور در میان خانقاهیان ایران از اواخر سده ۵ ق و نیز مهجور ماندن نوشته‌های او البته به سبب بینش مذهبی و کیفیت آراء کلامی اوست. تصوف خراسانی - که به جنبه‌های باطنی و تأویلی بیشتر توجه داشته - با روحیه صوفیان حنبلی - که تأویل و باطن‌گرایی را بدعت می‌دانسته‌اند - سازگار نبوده است. ابومنصور صوفی است، اما صوفی حنبلی که اهل اثر یا اصحاب احمد بن حنبل را به عنوان پیشروان و امامان خود معرفی می‌کند (نک: «المنهاج»، ۱۷-۲۰، «المنهاج»، ۴۰-۴۱؛ قس: خواجه عبدالله، همانجا) و با وجود تعلق خاطر به تصوف و سلوک در عالم عرفان هرگز از اظهار آراء کلامی حنبلی تحاشی نمی‌کند. در نظر او ایمان عبارت است از قول، عمل، نیت و موافقت سنت که با طاعت فزونی می‌یابد و با معصیت نقصان می‌پذیرد («المنهاج»، ۱۳، نیز نک: «المسائل...»، ۳۳). او ایمان به صفات خدا را دور از هرگونه تشبیه، تمثیل، تعطیل و تأویل مقبول می‌داند («المنهاج»، ۱۹۰؛ قس: ابن تیمیه، ابن قیم، همانجاها).

علم تنها گروه معدودی را می‌دید که به احکام و اخلاق تصوف تحقق و تخلق یافته‌اند و از این طریق احوال و اخلاقشان با نص کتاب و سنت منطبق شده است (همان، ۶-۷). وی مقامات سلوک صوفیه را مراتب راه اولیا می‌بیند («الاختیارات...»، ۱۲-۱۳) و جایگاه اولیای صوفیه را در تقرب به حق بعد از انبیا قرار می‌دهد و اشاره به «صدیقین» را در قرآن کریم (نساء/۶۹) به «اهل تصوف» امت محمدی ناظر و راجع می‌داند، زیرا که خداوند مقام «صدیقیت» را به آنان مخصوص داشته و ظاهر و باطن احکام و شرایع را به آنان متحقق نموده است (نک: «ادب»، ۱). گرچه تصوف را در روزگار خود غریب و پیروان راستین آن را اندک و ناچیز می‌دیده است (نک: «الوصیة»، ۳۴)، با اینهمه، صوفیه را برتر از دیگر صالحان و مؤمنان تلقی می‌کرده («ادب»، ۲۳، نیز نک: ۴۸، ۷۵) و از آنان به «ملوکیه» تعبیر می‌نموده است، زیرا در نظر او، اینان بر اثر زهد و اعراض از دنیا به استغنائی دست می‌یابند که نه تنها در دنیا، بلکه در آخرت و در جنت نیز همچون ملوک هستند (همان، ۸-۹).

ملوکیه یا صوفیه به نظر ابومنصور در جمیع شئون به اثر و حدیث پای بندی دارند و از آن تبعیت می‌نمایند (نک: همان، ۱۰، «المسائل»، ۳۴). بنابراین در تصوف او از یک سو صبغه «حنبلیت» مشهود است، چنانکه تصوف را مذهب اهل اثر (حنبل) می‌داند و دوری از آراء اهل اثر را عین بدعت بر می‌شمارد (نک: «المنهاج»، ۴۱، «المسائل»، ۳۳-۳۴، قس: «المنهاج»، ۱۲)، از سوی دیگر اخلاق و آداب صوفیه را آنگاه قابل قبول و توجیه می‌داند که از حدیث و سنت رسول اکرم تأییدی بر آن بتوان یافت (نک: «احادیث الاربعین...»، که اخلاق و آداب چهل گانه صوفیه را بر مبنای حدیث و سنت توضیح کرده است، قس: «ادب»، ۷، ۲۳). وی صوف پوشی و خرقة پوشی صوفیه را نیز با نسبت دادن آن به رسول اکرم مقبول و موجه می‌شمارد، زیرا که به گفته او آن حضرت صوف سیاه می‌پوشید و آن را با طراز سفید تزئین می‌کرد (نک: همان، ۲۶-۲۸)، به رحال ابومنصور می‌کوشد که سایر آداب و آراء صوفیانه و خانقاهی را نیز به نحوی با آراء حدیثی و کلامی خود سازگار کند، چنانکه مثلاً رنگ ازرق را در مرقعة صوفیه از آن روی مقبول می‌شمارد که به رنگ آسمان است و صوفی با دیدن آن به یاد حجاب «هفت آسمان» و بعد مسافت خود با حق تعالی می‌افتد و این انگیزه شوق او به سیر به سوی حق می‌گردد (همان، ۲۹). چنین تصویری با توجه به مکان داشتن حق تعالی در نظر حنبلیان در خور تأمل است.

بر اثر همین غرور در آراء اهل اثر است که ابومنصور تصوف را دین و دیانت می‌داند و ظاهر آن را «صدیقیت» و باطن آن را «معرفت» می‌شناسد. صدیقیت غلبه صدق بر همه احوال و حرکات صوفی است و معرفت غلبه اخلاص بر جمیع سرایر و خطرات عارف است («الوصیة»، ۳۸-۳۹). همچنین در نظر او ظاهر تصوف را حقیقتی است و آن اقتداست به سنت رسول (ص) و اجتناب از محدثات و بدعتها و جد و اجتهاد در طریق الله (همان، ۴۰) و باطن تصوف را هم

هر چند که وی در محیطی فارسی زبان زیسته و قطعاً زبان خود او نیز فارسی بوده است، با اینهمه، تفسیر صفات خداوند را به زبان فارسی دور شدن از سنت تصور می‌کند و بلکه گونه‌ای از بدعت می‌شمارد («المسائل»، ۳۴). به اعتقاد وی هر چه در قدر از خیر و شر، قلیل و کثیر و محبوب و مکروه هست، از جانب خداست. وی قرآن را کلام خدا و وحی و تزیل او و الفاظ آن را قدیم و غیر مخلوق می‌داند و قائلان به خلق آن را کافر و جهمی می‌شمارد («المنهاج»، ۱۳-۱۴). کرسی را موضع قدمین می‌داند و به نزول حق بر سماء دنیا بدون کیف و بی تشبیه و تأویل قائل است و منکران یا تأویل گران آن را مبتدع و گمراه می‌شمارد (همان، ۱۹؛ ابن تیمیه، ابن قیم، همانجاها). شهادت را مقبول دین می‌بیند و منکران را مبتدع. رزق را - چه حلال باشد و چه حرام - به عنوان رزق الله می‌شناسد و آنان را که رزق حرام را غیر از رزق خدا می‌دانسته‌اند، قدری گمراه می‌خواند («المسائل»، ۳۱) و درباره مسأله عدم وجود، بر پایه نظر مشایخ اهل اثر، سکوت را مرجح می‌شمارد (همان، ۳۲).

در المسائل المحدثه برخی از محدثات روزگارش را با آراء اهل اثر سنجیده و هر گونه عقیده تأویل آمیز را از دایره سنت بیرون رانده است. در دیگر نوشته‌های خود نیز هر جا که مجال یافته، اصحاب و اقران را به ستیز با آراء قدریه و اهل کلام دعوت کرده است، تا جایی که رأی و قیاس را مغایر با سنت رسول (ص) دانسته و حتی نظر افکندن بر آثار کلامی و نجومی را مغایر با سنت به شمار آورده است (نک: «المنهاج»، ۱۷، ۱۹). وی در انتقاد از اهل علم و فقیهان روزگار خود نیز تند و سختگیر است و به آنان خرده می‌گیرد که به سنت و ظواهر آن واقعی نمی‌گذارند، لباسشان مخالف با سنت رسول (ص) و طعاشان رنگین است و با اغنیا مجالست دارند، تا حدی که از فقر احترام می‌کنند و در جمع مال و برخورداری از خواسته‌های دنیایی و نفسانی می‌کوشند («ادب»، ۳، ۶). وی اصحاب حدیث را نیز نکوهش می‌کند که از علم حدیث به نقل و کتابت آن بسنده کرده و معانی حدیث را ترک گفته‌اند (همانجا). قاریان نیز تنها به حفظ قرآن قناعت کرده و از روح آن بی‌خبر مانده‌اند و از قرائت قرآن به کسب متاع این جهانی نظر دارند و مصداق این حدیث نبوی گشته‌اند که: «اکثر منافقی ائتت قُرَآؤها» (همان، ۳-۴). وی به همین روش بر مفسران و لغت‌شناسان و اهل ادب می‌تازد و آنان را نیز به دنیا طلبی، تأویل گرایی، فخر فروشی، ریاکاری و تغییر دادن دین حق متهم می‌کند (همانجا). ابومنصور انقیاد از امر و سلاطین را سنت می‌داند و حتی خروج بر سلطان جائر را نیز ناروا می‌شمارد («المنهاج»، ۱۶)، با اینهمه، عالمانی را که از علم برای تقرب به سلاطین و کسب مال و مقام بهره می‌گیرند، نکوهش می‌کند و آنان را به ریاکاری و اکل حرام و تنعم از دنیا متهم می‌سازد («ادب»، ۴، ۵).

بی‌گمان بینش انتقادی ابومنصور در توجه او به اخلاق و آداب تصوف و پرداختن به سلوک صوفیانه مؤثر بوده است، زیرا او از اهل

چه در میان خواص خلق که صوفیه‌اند - با «عشق» تعبیر و تفسیر نمی‌کند، او محبت را صفت قدیم حق و اساس آفرینش او می‌داند، حب الهی از عهدالست در قلوب خاصان حق تعالی مرکوز شده و اخوت صوفیه مربوط به «تعارف» ارواح آنان در همان عالم است و این عنایتی است از جانب حق تعالی که آنان را چنان جمع کرده است که اگر یکی در مغرب باشد و دیگری در مشرق، به احوال همدیگر آنگونه وقوف دارند که گویی دارای روحی واحدند (همان، ۱۷۹، «ادب»، ۵۲-۵۴).

اینکه معمر اصفهانی محبت را با واژه «عشق» یا مشتقات آن مطرح نمی‌دارد، البته به مذاق عرفانی وی بستگی دارد، او از صوفیه اهل صحو است و طریق صحویان را در سلوک و اشارات عرفانی معتبر می‌داند، از همین روست که وی احوال و مقامات تصوف را در کردار و گفتار کسانی چون جنید از مشایخ بغداد و اصحاب و اتباع آنان که یک رشته تصوف حنبلی را در اصفهان پرورده بودند، می‌جوید (قس: همان، ۳۴، ۳۶، «المنهاج»، ۴۶). هر چند که او طرق سلوک صوفیه را بیشتر از «نجوم سماء» می‌داند و اختلاف صوفیان را در سلوک بر اختلاف راههای آنان حمل نمی‌کند (نک: «ادب»، ۵۷-۵۸)، با اینهمه، وی روش اهل وجد یا طریق «محبین لله» را که مبتنی بر وجد و محبت و نسیان است، جز برای ارباب سکر توصیه نمی‌کند و حتی سلوک آن عده از صوفیه را که وجد و محبت «حالی» آنان نشده است و به راه ارباب وجد رفته‌اند، ناروا می‌داند، وی در سلوک روشی را شایسته تبلیغ و ارشاد می‌داند که بنای آن بر علم و حقیقت توحید و اقامه عبودیت باشد و او خود آن را «طریق مؤمنین» می‌خواند (نک: «الوصیه»، ۳۵، «ادب»، ۱۲-۱۳)، از این روی وی هرگز به وحدت، یا اشتراک مقام خالق و خلق قائل نیست و تجرید توحید را در افراد مقام حق از مقام عبد می‌داند (نک: «ذکر معانی»، ۴۷؛ ابن قیم، ۱۷۴) و نیز از همین روست که چون اصحاب ابومنصور شرح ابیات مشهور منسوب به منصور حلاج را (أنت ام‌انا...) که وی آن را به عارفی ناشناخته به نام ابو عبدالله مرشدی نسبت می‌دهد، از او می‌طلبند (نک: «شرح ابیات»، ۱۸۴، ۱۸۹)، وی در تفسیر خود رنگ وحدت سکر آمیز حلاجی را از آنها می‌زداید و گاهی الفاظ ابیات را به نوعی تغییر می‌دهد که آنگونه معانی را القا نکنند (نک: همان، ۱۸۷، ۱۹۰). اینها همه از روش صحو آمیز او و اجتنابش از عرفان عاشقانه و سکر آمیز حکایت دارد. با وجود این، تصوف ابومنصور هر چند گونه‌ای از تصوف بغداد است، اما گونه‌ای است که با آمیزش آراء کلامی حنبلی در قلمرو اصفهان با پشتوانه میراث مشایخ سده‌های ۳ و ۴ در نقاط مرکزی ایران نظام یافته و در آن اذواق و مواجید شخص ابومنصور نیز نمایان است (قس: خواجه عبدالله، ۵۳۶).

آثار: نوشته‌های ابومنصور اصفهانی نه تنها از لحاظ شناخت یک حوزه کلامی - مذهبی حنبلی در سده‌های ۳ تا ۵ق در خور توجه است، بلکه به اعتبار تطبیق آراء اهل حدیث با نظریات عرفانی و تأثیر مشایخ بغداد در تصوف آن ناحیه و نیز به سبب تأثیر آثار او بر بعضی از صوفیان خراسان (قس: خواجه عبدالله، همانجا) در خور بررسی و تأمل

حقیقتی است و آن هدایت قلب است به حب الله و صدق اراده و ثبات در حقیقت و پرهیز از حظوظ نفس و مخالفت با آرزوها، چنانکه صوفی باید حقیقت باطن تصوف را از اسرار به شمار آورد و مخفی نگاه دارد تا جز خدای هیچ کس بر آن وقوف نیابد (همانجا)، کسی که تصوف را با حقیقت ظاهر و حقیقت باطن آن شناخته و به اخلاق صوفیه متخلق شده است، کسی است که دین خدای را نصرت می‌دهد و اهل بدعت را ترک می‌گوید و صوفیه راستین چون به دنیا و به مال و جاه آن اعتنا ندارند، استوارترین مردم در خوار کردن اهل بدعتند و به امر معروف و نهی منکر شهرت دارند («ادب»، ۵۵-۵۶). البته در روزگار ابومنصور صوفیانی که به حقیقت ظاهر و باطن تصوف آشنا باشند، اندک بوده‌اند (نک: «الوصیه»، ۳۵). وی برخی از مدعیان تصوف را می‌دیده است که نه به ظاهر تصوف، که دوام عبادت و اقامت عبودیت و استقامت در آن است، توجه داشته‌اند و نه باطن آن را که دوام مراقبه و اقامت و استقامت در معرفت الله است، رعایت می‌کرده‌اند (همان، ۳۷-۳۸). اما صوفیان حقیقی که به ظاهر و باطن تصوف رسیده باشند، به اخلاق انبیا متخلق شده و به فقر راستین که اساس و مبنای تصوف است، متصف گردیده‌اند. او فقر و غنا را امری قلبی (نک: «ادب»، ۱۵) و «فقر» را «عزیز» می‌داند (نک: خواجه عبدالله، ۵۳۶؛ جامی، ۲۸۳).

با آنکه در هیچ یک از آثار موجود ابومنصور مبحث خانقاه و متعلقات آن مورد بحث قرار نگرفته است و آنگاه نیز که او از «اوطان و مساکن صوفیه» سخن می‌گوید، بر اساس سنت اهل صفة «مسجد» را مقام و مسکن صوفیه تلقی می‌کند (نک: «ادب»، ۶۴-۶۵)، با اینهمه، موضوع سماع صوفیه - که بی‌گمان رشد و گسترش آن در خانقاهها و مراکز تجمع صوفیان بوده - افکار او را به خود مشغول داشته است. توجه او به این رسم صوفیانه به حدی است که نه تنها کتابی مستقل در این زمینه پرداخته بوده (نک: همان، ۷۳)، بلکه در چند تألیف دیگرش نیز باب، فصل یا بحثی را به آن مخصوص داشته و انواع و احوال و شرایط آن را باز گفته است (از جمله نک: همان، ۶۹، ۷۰-۷۲؛ «تهجی الخاص»، ۱۴۱-۱۴۲، «شرح الاذکار»، ۱۸۱-۱۸۴). وی سماع را به عنوان اصلی از اصول تصوف می‌نگرد، تا جایی که آن را با «نوافل» در خور قیاس می‌بیند و فایده آن را اخذ اشارات و معانی غیبی می‌داند (همان، ۶۹-۷۰)، زیرا صوفیه «اهل قلوب» اند، و قلوب منزّه از شوائب و ملو از اسرار، البته از هر گونه نطق و کلام و صوت و هر گونه ذکر یا انگیزشی به وجد و تواجد در می‌آیند (همان، ۱۸۲-۱۸۳).

ابومنصور قریحه شاعری داشته و نمونه‌هایی از شعر او در نوشته هایش درج شده است (از جمله نک: «ذکر معانی...»، ۴۷-۵۰، «شرح ابیات...»، ۱۹۰-۱۹۲). وی میان شعر حکمی و شعر مذموم فرق گذارده (نک: «شرح الاذکار»، ۱۸۳-۱۸۴) و شعری که خواننده را به یاد حق بیندازد، عین ذکر دانسته است (نک: همانجا).

در بینش صوفیانه ابومنصور، «محبت» یکی از ارکان تصوف به شمار می‌آید، اما او هرگز محبت را - چه در میان خالق و خلق باشد و

می‌نماید. نوشته‌های ابومنصور از لحاظ موضوع بر دو نوع است: یکی آثاری که مؤلف در آنها صرفاً به مباحث عرفانی و آداب خانقاهی پرداخته است، مانند *ادب الملوك* و *نهج الخاص*، دیگر نگارشهایی که در آنها صبغه کلام حنبلی نمایان‌تر و مشهودتر است و آراء مذهب حنبلی به عنوان ظاهر تصوف مورد نظر قرار گرفته است، مانند *المنهاج* و *المنهاج*.

نسخه‌های آثار موجود او نیز دو گونه است: یکی آثاری که دارای ترتیب و ابواب منظم است و مؤلف مباحث کلامی و عرفانی را با نظم علمی و مدرسی فراهم ساخته و در ارائه تعاریفات مفاهیم و بیان آداب خانقاهی به صورتی روشن و محققانه عمل کرده است، مانند *ادب الملوك*، *شرح الاذکار و نهج الخاص*، گونه دیگر رساله‌هایی است که از تدوین و تبیین منظم و مدرسی برخوردار نیست و به وصایا و خطابه‌ها و امالی و یادداشت گونه‌ها مانندگی دارد، مانند *المسائل المحدثه الواقعة فی عصرنا* و *شرح ایات*. نسخه‌های آثار او نیز بسیار نادر و کمیاب است و از برخی تألیفات وی تاکنون نسخه‌ای شناسایی نشده است، از این جمله است کتاب *السماع* که خود در باب سماع کتاب «*ادب الملوك*» (ص ۷۳) به آن ارجاع داده است، یا کتاب *غریب* او که خواجه عبدالله انصاری (همانجا) از آن یاد کرده، یا قصیده و کتاب او در باب «*مرقعه*» که ذهبی (تاریخ، ۱۸۲/۱) و هجویری (ص ۶۲-۶۳) به آنها اشاره کرده‌اند، به هر حال بیشتر آثار وی در یک مجموعه خطی - که به خط نسخ کهن در سده‌های ۷ و ۸ ق کتابت شده و به شماره ۷۸ در کتابخانه خانقاه احمدی شیراز محفوظ است - شناخته شده است (نک: افشار، ۲۵۱؛ مرکزی، میکروفیلها، ۷۴۱/۱-۷۴۲؛ نیز نک: مایر، ۱۰۶-۱۰۵) و برخی از آنها بر اساس همین مجموعه به چاپ رسیده و پاره‌ای دیگر تاکنون طبع نشده است.

الف- چاپی:

۱. *الاختیارات*، منتخبی است از وصایای ابومنصور به اصحاب و مریدانش. این رساله که برخی از معاصران آن را به نام رساله فی الشرح والحرص نامیده‌اند (نک: مرکزی، همانجا)، به کوشش نصرالله پورجوادی در تهران، مجله معارف (۱۳۷۰ ش، ش ۲) به چاپ رسیده است.

۲. *ادب الملوك*، تألیفی است در ۲۷ باب و مفصل‌تر از دیگر نوشته‌های ابومنصور. مؤلف کوشیده است که سازگاری و انطباق احوال و آداب و اخلاق صوفیه را با سنت نبوی و اصول شریعت اثبات نماید و اختلافاتی را که از این لحاظ و بر اثر ناآشنایی مردم ظاهر شده بود، برطرف سازد (نک: ص ۷). مؤلف در این اثر، ظاهر و باطن رسوم صوفیه را نشان داده و همچنانکه خود می‌گوید (ص ۷۵)، به اشارات و دقایق ملوکیه (صوفیه) پرداخته است. در انتساب این اثر به ابومنصور برخی از معاصران تردید کرده و یا مؤلف آن را نشناخته‌اند (نک: مایر، ۹۱-۸۶؛ افشار، ۲۵۴). پورجوادی باب سماع آن را به نام ابومنصور در تهران، مجله معارف (۱۳۶۷ ش، ش ۳) منتشر کرده است. نقد داخلی *ادب الملوك* و نیز سنجش آن با دیگر آثار مسلم ابومنصور نسبت آن را

به او از هرگونه شک و تردید به دور می‌دارد، زیرا اغلب ابواب آن با بخشهای آثار دیگر او، همچون *حقائق الآداب* و *شرح اربعین حدیثاً فی التصوف* شباهت تمام دارد. برخی از سخنان ابومنصور درباره معرفت و عصمت انبیا نیز که خواجه عبدالله انصاری بدانها اشاره کرده است (ص ۵۳۷، ۵۴۳)، در «*ادب الملوك*» (ص ۱۶، ۳۹) دیده می‌شود. ساختار زبانی و اسلوب نگارش آن با دیگر آثار ابومنصور همسان است و برخی از عبارات، مضامین و مثالها نیز در «*ادب الملوك*» و دیگر آثار او مشترک است (از جمله نک: «*ادب*»، ۵۷، قس: «*نهج الخاص*»، ۱۴۸). به کاربردن اصطلاح «ملوکیه» به معنای «صوفیه» که در «*ادب الملوك*» (ص ۷) توضیح و توجیه شده است، در برخی از آثار دیگر ابومنصور نیز دیده می‌شود (از جمله نک: «*الاختیارات*»، ۱۳). اسامی و سخنان مشابهی که در دیگر آثار او آمده است، در «*ادب الملوك*» نیز مشاهده می‌شود، جز اینکه مؤلف در این کتاب (ص ۴۵، ۷۶) به اقوال علی (ع) و جعفر صادق (ع) توجه داده، در حالی که نقل اقوال ائمه اهل بیت (ع) در دیگر نگارشهای موجود او دیده نمی‌شود. با اینهمه، کاتب نسخه که در کتابت آثار دیگر ابومنصور غالباً به نام و نشان وی اشاره دارد، در *ادب الملوك* - نه در صدر و نه در ترقیمه آن - نام او را نیاورده است و از اینجا چنین بر می‌آید که کاتب نیز نام و نشان مؤلف *ادب الملوك* را نمی‌شناخته است.

۳. *حقائق الآداب*، رساله‌ای است در آداب صوفیه چون صحبت، مرقعه، پوشیدن صوف و غیره. این رساله را به نامهای مسائل فی التصوف و *آداب المتصوفة* نیز نامیده‌اند (نک: مایر، ۸۱؛ پورجوادی، «مقدمه»، ۱۰۱)، در حالی که در نسخه کامل آن از سده ۸ ق نام آن مشخص شده است (نک: مرکزی، خطی، ۲۰۸-۲۱). نسخه‌ای دیگر از آن - که از آغاز افتادگی دارد - در مجموعه کتابخانه خانقاه احمدی (ش ۷۸، ص ۱۰۶-۱۱۰) موجود است. این اثر در مجله معارف (دوره ۹، ش ۳) با عنوان *آداب المتصوفة و حقائقها و اشاراتها* به چاپ رسیده است.

۴. *ذکر معانی التصوف*، قصیده‌ای است در ۲۹ بیت، متضمن آداب، رسوم و حقایق تصوف، بر اساس حروف معجم که مؤلف یا کاتب آن را «*قصیده*» خوانده است (نک: ص ۵۰) و ظاهراً اثری که ذهبی (تاریخ، همانجا) به این نام به ابومنصور نسبت می‌دهد، همین قصیده است. این قصیده به کوشش نصرالله پورجوادی در مجله معارف (دوره ۶، ش ۳) به چاپ رسیده است.

۵. *شرح اربعین حدیثاً فی التصوف*، رساله‌ای است که ابومنصور در آن اخلاق و آداب صوفیه را در ۴۰ باب بر اساس ۴۰ حدیث نبوی توضیح و توجیه کرده است. این اثر را خواجه عبدالله انصاری (ص ۵۳۶) دیده بوده و از آن به صورت اربعین صوفیان یاد کرده است. این رساله با عنوان «*احادیث الاربعین المحفوظة علی المتحققین من المتصوفة و العارفین*» در مجله مقالات و بررسیها (تهران، ۱۳۷۰ ش، دفتر ۵۱-۵۲) به چاپ رسیده است.

تبیین می‌کند و در پی آن به توجیه ذکر از لحاظ عرفانی و ضرورت آن برای مجانب می‌پردازد. از این رساله یک نسخه در مجموعه مذکور (ص ۱۶۵-۱۸۴) موجود است

بجز آثار یاد شده، معاصران رساله‌ای با عنوان *الروضة* نیز به ابومنصور اصفهانی منسوب داشته‌اند (نک: افشار، ۲۵۴؛ مرکزی، میکروفیلها، ۷۴۲/۱) که ظاهراً این انتساب اساسی ندارد و کتاب *الروضة* اثری است از ابوسعید حسن بن علی واعظ که به نام ریاض الانس نیز شهرت دارد (نک: مایر، 61).

مأخذ: این تفری بردی، النجوم: این تیه، تقی الدین، مجموعه الرسائل والمسانل، بیروت، ۱۳۰۳/ق ۱۹۸۳م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *صفة الصفوة*، به کوشش محمود فاخوری، بیروت، ۱۴۰۶/ق ۱۹۸۶م؛ ابن عماد حنبلی، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰/ق ۱۹۳۰؛ ابن قیم جوزیه، محمد، *اجتماع الجیوش الاسلامیة*، بیروت، ۱۴۰۴/ق ۱۹۸۴م؛ ابومنصور اصفهانی، معمر، «احادیث الاربعین...»، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، مقالات ویرسیها، تهران، ۱۳۷۰-۱۳۷۱ش، همو، «الاختیارات...»، به کوشش نصرالله پورجوادی، معارف، تهران، ۱۳۷۰ش، ۲؛ همو، «ادب الملوك»، نسخه خطی کتابخانه خانقاه احمدی شیراز، مجموعه ۷۸؛ همو، «ذکر معانی التصرف»، به کوشش نصرالله پورجوادی، معارف، تهران، ۱۳۶۸ش، ۳؛ همو، «شرح آیات لایبی عبدالله المرشدی»، «شرح الاذکار»، نسخه خطی کتابخانه خانقاه احمدی شیراز، همان مجموعه؛ همو، «المسائل المحدثه الواقعة فی عصرنا»، به کوشش نصرالله پورجوادی، معارف، تهران، ۱۳۶۸ش، ۳؛ همو، «المناهج بشاهد السنة»، به کوشش نصرالله پورجوادی، معارف، تهران، ۱۳۶۹ش، ۳؛ همو، «المنهاج»، به کوشش نصرالله پورجوادی، معارف، تهران، ۱۳۶۸ش، ۳؛ همو، «المنهاج الخاص»، به کوشش نصرالله پورجوادی، معارف، تهران، ۱۳۶۷/ق ۱۳۸۷م؛ افشار، ایرج، «چند نسخه خطی در شیراز»، یمن، تهران، ۱۳۶۳ش، س ۱۸، ۵؛ همو، پورجوادی، نصرالله، «ابومنصور اصفهانی»، معارف، تهران، ۱۳۶۸ش، ۲-۱؛ همو، مقدمه بر «نهج الخاص» (نک: همو، ابومنصور اصفهانی)؛ جامی، عبدالرحمان، *نفعات الانس*، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۵۰/ق ۱۳۵۰؛ خواجه عبدالله انصاری، *طبقات الصوفیة*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ دیورکی، سروژ، مقدمه بر *نهج الخاص* ابومنصور اصفهانی، قاهره، ۱۹۶۲م؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ همو، *تذکره الحفاظ*، بیروت، ۱۳۷۷/ق ۱۹۵۸م؛ همو، *دول الاسلام*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۴/ق ۱۳۶۴؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۶/ق ۱۹۸۶م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بیسوی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵/ق ۱۹۸۵م؛ غلام سرور لاهوری، *خزینة الاصفیاء*، لکهنؤ، ۱۲۹۰/ق ۱۲۹۰؛ قرآن مجید؛ مافروخی، منفلت، *محاسن اصفهان*، به کوشش جلال الدین تهرانی، تهران، مطبعة مجلس؛ مرکزی، خطی؛ مرکزی، میکروفیلها؛ معصوم، محمد معصوم، طرائق الحقائق، به کوشش محمد جعفر محبوب، تهران، ۱۳۱۸ش؛ هجویری، علی، *کشف المحجوب*، به کوشش د. ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۹۹/ق ۱۹۷۹م؛ یافعی، عبدالله، *مرآة الجنان*، بیروت، ۱۳۹۰/ق ۱۹۷۰م؛ نیز:

Meier, F., «Ein wichtiger Handschriftenfund zur Sufik», *Oriens*, Leiden, 1969, vol. XX.

نجیب مایل هروی

ابومنصور بغدادی، نک: بغدادی.

ابومنصور بن رکن الدولة، نک: آل بویه.

ابومنصور بن یوسف، عبدالملک بن محمد بن یوسف (۳۹۵-

۶. المسائل المحدثه الواقعة فی عصرنا. این رساله به کوشش نصرالله پورجوادی در مجله معارف (دوره ۶، شماره ۳) منتشر شده است.

۷. المناهج بشاهد السنة ونهج المتصوفة، تألیفی است متضمن آراء اهل ظاهر و اصحاب حدیث و جمع آن با تصوف. این رساله را نباید با رساله دیگر او که نامی هسان با آن دارد (نک: شماره ۸)، یکی دانست (نیز: نک: مایر، 81-77). این رساله به کوشش نصرالله پورجوادی در مجله معارف (دوره ۷، شماره ۳) منتشر شده است.

۸. المنهاج بشاهد السنة ونهج المتصوفة، رساله‌ای است به لحاظ مفهوم همانند رساله پیشین و به اعتبار ساختار احتمالاً جدای از آن. ممکن است که این رساله در اصل با *المسائل المحدثه والمنهاج* یک اثر واحد بوده و کاتب آن را به صورت جدا از هم و پراکنده کتابت کرده باشد. این رساله همراه با *مسائل المحدثه* به کوشش نصرالله پور جوادی در مجله معارف (دوره ۷، شماره ۳) چاپ شده است.

۹. نهج الخاص، رساله‌ای است منظم و با ترتیب در مقامات و منازل صوفیه که در سده ۵ق شهرت داشته و مورد توجه و اقتباس خواجه عبدالله انصاری قرار گرفته است (نک: خواجه عبدالله، همانجا). این رساله نخست به اهتمام دیورکی در قاهره (۱۹۶۲م) در یادنامه طه حسین بر اساس نسخه موجود در کتابخانه احمد ثالث (شماره ۱۴۱۶) چاپ شده و سپس همان چاپ به کوشش نصرالله پور جوادی با نسخه موجود در مجموعه کتابخانه خانقاه احمدی شیراز مقابله و در مجله تحقیقات اسلامی (س ۳، شماره ۲-۱) منتشر شده است.

ب- خطی:

۱. شرح آیات لایبی عبدالله المرشدی، گزارشی است بر پایه حدیث و استنباطهای عرفانی از ۵ بیت مشهور منصور حلاج که با این بیت شروع می‌شود: أنت ام انا هذا الهین فی الهین/حاشاک حاشاک من اثبات اثنین (نک: مایر، 75-76). این رساله دیباچه ندارد و ممکن است که از یادداشت‌هایی باشد که ابومنصور به خواهش اخوان خود نوشته است. از آنجا که شارح در متن گزارش خود (نک: ص ۱۸۹) آیات مذکور را به صراحت از عارفی ناشناخته -ابوعبدالله المرشدی- می‌داند، بر می‌آید که او آیات مذکور را از حلاج نمی‌دانسته است. شارح، نخست به اختصار هر بیت را شرح کرده و یادآور شده است که مفهوم آنها صحیح است، اما اشارات و تعبیرات آنها نادرست و نابجاست (نک: ص ۱۸۷-۱۸۹). به همین سبب او بار دیگر با استناد به نص کلام الله و اخبار نبوی گزارشی مفصل تر از شرح قبل به آن الحاق می‌کند و با قصیده‌ای به پاسخ آنها می‌پردازد. از این رساله یک نسخه در مجموعه کتابخانه خانقاه احمدی (شماره ۷۸، ص ۱۸۴-۱۹۲) موجود است.

۲. شرح الاذکار، رساله‌ای است که دارای ابواب منظم است و براساس حدیث «الاسلام بنی علی خمس: شهادة ان لا اله الا الله و ان محمد رسول الله و اقام الصلاة و ايتاء الزكاة و صوم رمضان و حج البيت من استطاع الیه سبیلاً»، ذکر را در جمیع اعمال عبادی مؤمنان تعلیل و

محرم ۴۶۰ ق/۱۰۵۰- نوامبر ۱۰۶۷ م)، ملقب به الشیخ الاجل، شخصیت دینی متنفذ حنبلی مذهب، سیاستمدار و مشاور القائم بامر الله عباسی که در حوادث مهم میانه سده ۵ ق نقش داشته است.

ابومنصور از خاندانی بزرگ از حنبلیان بغداد برخاست (ماسینیون، II/491)، درباره تحصیلات او تنها می‌دانیم که از جد مادریش، امام ابوالحسین احمد بن عبدالله سوسنگردی (ذهبی، ۳۳۳/۱۸) و نیز از کسانی چون ابن یحیی یقع، ابو عمر ابن مهدی، ابوالحسن ابن صلت اهوازی و ابوالحسین ابن بشران حدیث شنید (خطیب، ۳۳۴/۱۰؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، ۱۰۸/۱۶). از اشارات عبدالرحمن ابن جوزی چنین برمی‌آید که ابومنصور از راه تجارت ثروت هنگفتی آندوخت که با صرف آن در جهت حمایت از عالمان دین و بخشش به امرا و دولتمردان دستگاه خلافت و برخی از اهالی بغداد، نزد آنان سخت محبوبیت یافت (۱۰۸/۱۶-۱۰۹؛ نیز نک: خطیب، همانجا)، چندانکه گفته‌اند بغدادیان در دشواریهای روزگار، به او رجوع می‌کردند (بنداری، ۳۵). وی نزد خلیفه نیز چندان اعتبار یافت که رأی او در تعیین سیاست داخلی و خارجی دستگاه خلافت مؤثر بود. در اواخر ایام بویه‌یان شیعی مذهب که طغرل قصد بغداد کرده بود، ابومنصور بر آن شد تا نظر مساعد سلاجقه را به دستگاه خلافت جلب کند. از این رو در ۴۴۷ ق چند ماه پیش از ورود طغرل به بغداد که ابو عبدالله حسین بن علی بن ماکولا، قاضی القضاة شافعی بغداد درگذشت، از خلیفه درخواست کرد که ابو عبدالله دامغانی حنفی را، ظاهراً برای جلب عنایت سلجوقیان که بر مذهب حنفی بودند، به جانشینی وی برگمارد (ابن اثیر، EI<sup>2</sup>, S: ۶۱۵/۹). بدین سان ابومنصور به تدریج می‌کوشید تا در برابر این سلسله نوظهور، استقلال نسبی دستگاه خلافت را هم پاس بدارد (نک: دنباله مقاله).

در ۴۵۰ ق که بساسیری به بغداد حمله برد و خلیفه را برانداخت، ابومنصور نیز به دست قریش بن بدران، امیر موصل و متحد بساسیری، گرفتار آمد؛ اما در محرم سال بعد چون برعهده گرفت که مالی به بساسیری و قریش رساند، از حبس رهایی یافت (ابن جوزی، عبدالرحمن، ۴۴/۱۶؛ ابن جوزی، یوسف، ۴۰، ۴۶). در صفر ۴۵۱ بساسیری از او و ابو عبدالله دامغانی و گروهی از علویان و عباسیان برای المستنصر بالله خلیفه فاطمی مصر بیعت گرفت (ابن جوزی، عبدالرحمن، همانجا). در همان سال پس از بازگشت طغرل سلجوقی به بغداد، بساسیری که در واسط به سر می‌برد و گویا ابومنصور نیز با او بود، خواست آماده مقابله شود. پس ابومنصور را به رسالت نزد دبیس بن مزید فرستاد و از او بر ضد طغرل یاری خواست، اما دبیس نپذیرفت و از بساسیری روی بر تافت (همو، ۵۲/۱۶-۵۳). در همین ایام، ابومنصور بار دیگر به پایمردی مهارش امیر حدیثه که خلیفه را نزد خود داشت، به وساطت میان طغرل و قریش بن بدران برای تأمین آزادی خلیفه در برابر خودداری طغرل از مقابله با بساسیری، پرداخت (ابن قلاسی، ۸۹)، ولی بساسیری پس از آزادی خلیفه سرانجام در جنگ با طغرل به قتل رسید و خلیفه با حمایت سلطان سلجوقی بار دیگر به خلافت نشست.

(ابن اثیر، ۶۴۶/۹-۶۴۹).

با کشته شدن بساسیری، خلیفه القائم در ۴۵۳ ق خواست ابوتراب اثیری را که در روزگار حبس با او نکو می‌ها کرده بود، به وزارت برگمارد، اما ابومنصور که با وی دشمنی می‌ورزید، ابوالفتح ابن دارست (ه م) را برای این مقام پیشنهاد و تأکید کرد که او نه تنها اقطاعی نمی‌خواهد، که هدایایی نیز تقدیم می‌کند. سرانجام خلیفه به رغم مخالفت طغرل با این انتصاب، ابن دارست را از شیراز فراخواند و وزارت بدو داد (بنداری، ۲۴؛ ابن اثیر، ۱۴/۱۰). در همین سال مخالفت سرسختانه القائم با ازدواج دخترش و طغرل، روابط دستگاه خلافت و سلجوقیان را تیره کرد و طغرل خواست بر ضد خلیفه به اقداماتی دست زند، اما ابومنصور و نیز ابو عبدالله دامغانی به وساطت پرداختند، تا سرانجام در اوایل سال بعد خلیفه به این ازدواج تن در داد و روابط آن دو بهبود یافت (بنداری، ۲۲-۲۳؛ ابن اثیر، ۲۱/۱۰؛ ابن جوزی، یوسف، ۸۰-۸۷، ۸۸-۹۲-۹۴).

از این پس تا اواخر ۴۵۹ ق آگاهی چندانی از احوال ابومنصور در دست نداریم. در ذیقعد همین سال به هنگام گشایش مدرسه نظامیه بغداد، چون ابواسحاق شیرازی (ه م) فقیه نامدار شافعی که از سوی خواجه نظام الملک به استادی مدرسه منصوب شده بود، حضور نیافت، ابونصر ابن صباغ، تالی ابواسحاق در علوم دین به اشاره ابومنصور بر جای وی گمارده شد، اما نظام الملک از این انتصاب برآشفته و سرانجام ابواسحاق را به اصرار به تدریس در نظامیه واداشت (ابن جوزی، عبدالرحمن، ۱۰۲/۱۶-۱۰۳؛ ابن اثیر، ۵۵/۱۰).

ابو منصور در آغاز سال بعد در بغداد درگذشت و در گورستان باب حرب، در مقبره احمد بن حنبل کنار پدر و نیایش به خاک سپرده شد (خطیب، همانجا؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، ۱۰۹/۱۶). ابوالفضل ضرر در قصیده‌ای او را رثا گفت (بنداری، ۳۵).

گفته‌اند ابومنصور در کارهای خیر یگانه روزگار بود (خطیب، همانجا) که از آن جمله باید از تعمیر و تجهیز بیمارستان عضدالدوله در بغداد که ویران شده بود، یاد کرد (بنداری، همانجا؛ ابن اثیر، ۵۸/۱۰؛ درباره بخشندگیها و کرامات او، نک: ابن بٹا، ۲۶-۲۷؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، ۱۰۸/۱۶-۱۱۰؛ ابن کثیر، ۹۷/۱۲).

ارزیابی نقش ابومنصور در رویدادهای مذهبی آن عصر تا حدی دشوار است. پس از پایان فرمانروایی بویه‌یان شیعی در بغداد، منابع از ابومنصور به عنوان بزرگترین حامی اهل سنت و مخالف سرسخت بدعت گذاران یاد کرده‌اند (ابن بٹا، ۲۶؛ خطیب، همانجا)، اما چنین می‌نماید که او در مذهب حنبلی - که مذهب غالب سنیان بغداد بود - چندان تعصبی نداشت، زیرا وی بزرگترین پشتیبان ابوالوفاء ابن عقیل (ه م) فقیه جنجال برانگیز حنبلی بود که گفته‌اند گرایش به اعتزال داشت، در حالی که حنبلیان دشمنان معتزله بودند. ابومنصور پس از مرگ ابویعلی ابن فزاء (استاد جامع المنصور در ۴۵۸ ق) با وجود حضور فقیه نامدار حنبلی، شریف ابوجعفر عبدالخالق بن عیسی، از

مآخذ: ابن‌اتیر، الکامل؛ ابن‌بیا، حسی (نکما، مقدسی، یادداشتها<sup>۱</sup>)؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، المنظم، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۳۱۲/ق ۱۹۹۲م؛ ابن جوزی، یوسف، مرآة الزمان، به کوشش علی سوم، آنکارا، ۱۹۶۸م؛ ابن رجب، عبدالرحمن، الذیل علی طبقات الحنابلة، به کوشش هانری لائوس و سامی دقان، دمشق، ۱۳۷۰/ق ۱۹۵۱م؛ ابن قلاسی، حمزه، ذیل تاریخ دمشق، به کوشش آمد رز، بیروت، ۱۹۰۸م؛ ابن کثیر، البدایة؛ بنداری اصفهانی، فتح، زیدة النصرة، مختصر تاریخ آل سلجوقی عمادالدین کاتب، بیروت، ۱۴۱۰/ق ۱۹۸۰م؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقوسی، بیروت، ۱۴۰۵/ق ۱۹۸۴م؛ علمی، عبدالرحمن، المنهج الاحمد فی تراجم اصحاب الامام احمد، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید و عادل نویض، بیروت، ۱۴۰۴/ق ۱۹۸۴م؛ نیز:

El<sup>2</sup>, S; Makdisi, George, «Autograph Diary of an Eleventh Century Historian of Baghdad [Ebn-e Bannā]», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1957, vol. XIX; id., «Muslim Institutions of Learnings in Eleventh Century Baghdad», *ibid*, 1961, vol. XXIV; id., «Nouveaux détails sur l'affaire d'Ibn 'Aqīl», *Mélanges Louis Massignon*, Dumas, 1957, vol. III; Massignon, Louis, *La passion de Husayn ibn Mansūr Hallāj*, Paris, 1975.

ابوالفضل خطیبی

ابومنصور عجلی، نک: تعالی.  
ابومنصور جفانی، نک: آل محتاج.

ابومنصور عجلی، ملقب به کسف، از غالیان مشهور شیعی در اوایل سده ۲/ق ۸م که پیروانش به منصوریه شهرت داشتند و چنانکه از زندگی و تعالیم وی پیداست، اهدافی سیاسی در سر داشته است و بدین جهت از سوی عمال حکومت اموی کشته شد. قلهاتی (ص ۲۸۸) از وی با عنوان منصور بن سعید یاد کرده است.

وی به گزارش سعد بن عبدالله اشعری (ص ۴۶) از قبیله عبدالقیس بود، در حالی که تمامی منابع دیگر ابومنصور را عجلی خوانده‌اند (نک: اشعری، علی، ۹؛ بغدادی، ۱۴۹؛ تاکر، 66). این گزارشها نشان می‌دهند که ابومنصور عرب بوده و نمی‌توان وی را چون برخی از غالیان سده ۲/ق از موالی دانست. ابومنصور که به گفته برخی مآخذ به مستنیر نیز شهرت داشت (نک: مسائل، ۴۰، ۴۰۰؛ ابن حزم، ۴۵/۵)، گرچه در اصل بادیه نشین بود، اما در کوفه منزل داشت و گفته‌اند که خواندن و نوشتن نمی‌دانست (اشعری، سعد، همانجا). درباره سابقه ارتباط وی با جریانهای شیعی، به ویژه با شخص امامان باقر و صادق (ع) اطلاعات محدود است. گفته شده که میلاء نامی از غالیان، دایه و مربی وی بوده است (نک: جاحظ، الحیوان، ۲۶۶/۲؛ ابن قتیبه، عیون، ۱۴۷/۲). به روایتی (نک: کشی، ۳۰۳-۳۰۴) هنگامی که در محضر امام صادق (ع) از ابومنصور نام برده شده، امام وی را لعن و نفرین کرد. وی که افکاری غلوآمیز داشت، خود را به امام باقر (ع) متسوب ساخت، اما امام او را طرد کرد و از وی تبری جست. در این هنگام بود که ابومنصور ادعای امامت کرد و پس از وفات امام باقر (۱۱۴ق) اعلام کرد که امامت به وی منتقل شده است (شهرستانی، ۱۵۸/۱). ابومنصور ادعا می‌کرد که امام باقر (ع)

نفوذ خود بهره برد و ابن عقیل را که ۲۰ سال از شریف ابوجعفر کوچک‌تر بود، به جای ابویعلی برنشاند (ابن رجب، ۱۷۳/۱؛ ماسینیون، II/492). ظاهراً همین امر موجب شد تا شریف ابوجعفر و پیروانش که حنبلیان متعصبی بودند، از این انتصاب ناخشنود شوند و با ابن عقیل از در مخالفت درآیند، اما اینان تا زمانی که ابومنصور زنده بود، کاری از پیش نبردند (نک: مقدسی، «جزئیات<sup>۳</sup>»، 121-122).

به نظر می‌رسد ابومنصور در ایجاد آشتی میان مذاهب اهل سنت و حتی میان حنبلیان و معتزلیان نقش بسزایی داشته است. زیرا بلافاصله پس از درگذشت او کشمکش میان شریف ابوجعفر و ابن ولید معتزلی آغاز شد (ابن جوزی، عبدالرحمن، ۱۰۵/۶-۱۰۶؛ نیز نک: ابن رجب، ۲۴/۱؛ علمی، ۱۵۵/۲؛ قس: ماسینیون، همانجا) و موقعیت ابن عقیل نیز چندان متزلزل شد که سرانجام شریف ابوجعفر و پیروانش او را به اعتزال متهم کردند، سپس به توبه‌اش واداشتند. ابن رضوان و ابن جرده دو تن از دامادهای ابومنصور نیز که در این ایام به ابوجعفر پیوسته بودند، با دو تن از فرزندان ابومنصور به نامهای ابومحمد و ابوالحسن به عنوان شهید، توبه نامه ابن عقیل را امضا کردند (ابن بنا، ۲۶؛ مقدسی، همان، 105-106, 120, 124). با اینهمه، نفوذ و محبوبیت ابومنصور در میان حنبلیان چندان بود که با وجود حمایتش از ابن عقیل نه تنها هیچ‌گاه خود به اعتزال متهم نشد، بلکه ابن بنا، حنبلی پرشور، در بخشهایی از یادداشتهای خود که به رویداد مربوط به تعقیب و آزار ابن عقیل می‌پردازد، هاله‌ای از تقدس پیرامون ابومنصور افکنده است. همو از حنبلیان یاد می‌کند که بر مزار ابومنصور حاضر می‌شدند و برای مقابله با بدعتهای نکوهیده او را به یاری فرا می‌خواندند (همانجا). ابن بنا در جای دیگر از شیخی روایت می‌کند که به او می‌گوید: پایان کار ابن عقیل از «برکات شیخ الاجل ابن یوسف» بوده است (همانجا).

شخصیت متنفذ سیاسی و مذهبی ابومنصور در بغداد و برخی کارها که به رغم خواجه نظام‌الملک - شافعی متعصب و مدافع اشعریان - از او به ظهور پیوست، می‌توانست خشم خواجه را برانگیزد. هم از این روست که مرگ ابومنصور از همان ایام تردیدهایی برانگیخت؛ چنانکه ابن بنا که یادداشتهای روزانه خود را چند ماه پس از درگذشت او نوشته، آورده است که ابومنصور را در خواب دیده که با پای برهنه به دادخواهی نزد خلیفه می‌شتافته است (ص ۲۸۵). ابن بنا در جای دیگر در قطعه شعری که خود سروده، از خون ابومنصور سخن گفته است. مقدسی به استناد همین گزارشها احتمال داده است که ابومنصور به مرگ طبیعی درنگذشته و شاید به رقابت با نظام‌الملک جان باخته باشد («نهادها<sup>۲</sup>»، 36). به ویژه آنکه ابومنصور حدود کمتر از دو ماه پس از رویداد مربوط به مدرسه نظامیه بغداد که با انتصاب ابونصر ابن صباغ خشم وزیر پرآوازه سلجوقی را برانگیخت، درگذشت (نک: سطور پیشین).

1. «Nouveaux détails...»

2. «Muslim Institutions...»

3. «Autograph...»

امر خود را به وی تفویض کرده و او را وصی خویش خوانده است (اشعری، سعد، ۴۶-۴۷)، اما به گفته ابن جوزی (ص ۹۷-۹۸) ابومنصور انتظار بازگشت امام باقر (ع) را می کشید و خود را خلیفه امام در زمان غیبت وی می دانست. همچنین ابومنصور بر این اعتقاد بود که حضرت علی (ع) «نبی رسول» است و نیز امامان حسن، حسین، علی بن حسین و باقر (ع) و خود وی پس از آنان به نبوت و رسالت رسیده اند. او خود را همچون ابراهیم (ع) خلیل الله می دانست (اشعری، سعد، همانجا؛ نیز نک: ابن فقیه، ۱۸۵) و به همین جهت بر این گمان بود که جبرئیل بر وی نازل می شود.

ابومنصور معتقد بود که خداوند پیامبر (ص) را جهت تنزیل و او را جهت تأویل مبعوث کرده است و منزلت وی نزد رسول (ص) چون منزلت یوشع بن نون است نزد موسی (ع) (اشعری، سعد، ۴۷). وی که بر عدم انقطاع رسولان الهی حکم می کرد (نک: اشعری، علی، همانجا)، مدعی بود که پس از وی رسالت در ۶ تن از اولادش ادامه خواهد داشت که آخرین آنها مهدی قائم است (اشعری، سعد، همانجا). بدین سان ابومنصور ۷ تن از قریش و ۷ تن از بنی عجل را به عنوان انبیاء معرفی می کرد (ابن فقیه، همانجا)، اما جز پیامبر (ص) و ۵ تن از امامان شیعی معلوم نیست که ابومنصور کدام قرشی دیگر را به عنوان پیامبر و نبی در مجموعه ۷ تن از انبیاء قریش معرفی می کرد؟

پیش از بررسی دقیق تری از نحوه تفکر ابومنصور، چند گزارش دیگر می باید مورد مطالعه قرار گیرد: به گفته سعد بن عبدالله اشعری (ص ۴۶) ابومنصور مدعی بود که خداوند او را به سوی خود خوانده، با وی سخن گفته، دستش را بر سر او کشیده و به وی گفته است: «برو ای فرزند و خلق را بر من خوان» (نیز نک: ابوالمعالی، ۵۶). در گزارش سعد تصریح شده که خداوند با ابومنصور به فارسی سخن گفته و او را «پسر» خوانده بوده است. این گزارش در یک روایت که به یکی از اصحاب امام صادق (ع) مربوط می شود، تکرار می گردد (نک: کشی، ۳۰۳). در حالی که در فرق الشیعه نویختی (ص ۳۴) آمده که خداوند با ابومنصور به سریانی سخن گفت. هر دو گزارش می تواند توجیه قابل قبولی داشته باشند. به هر روی این عقیده نشان می دهد که ابومنصور چون بسیاری از غالیان شیعی، افکاری مبتنی بر تشبیه داشته است. ابوالمعالی (همانجا) آورده است که ابومنصور می گفت: «صانع به صورت مردی است از نور، تاجی بر سر نهاده، قرآن ردای اوست، پیراهن او از تورات است و شلوار او از زیور است».

بررسی عقیده تشبیه در میان غالیان نیاز به مجالی جداگانه دارد، اما تعبیر رسغنی مهم است که می گوید: ابومنصور بر این اعتقاد بود که وی شبیه پرودگار خود است (ص ۱۳۴). ظاهراً این طرز فکر با اعتقاد عمومی مشبهان که خداوند را به انسان تشبیه می کرده اند، تفاوت داشته و مبتنی بر این بوده است که کسی چون ابومنصور که نبی و رسول است، می تواند به مرتبه ای برسد که همانند خداوند شود و روح الهی در او بدمد. گفته اند از آنجا که ابومنصور مدعی بود که به معراج رفته است، آیه

«وَإِنْ يَرَوْا كِسْفًا مِنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا...» (طور/ ۴۴/۵۲) را مربوط به خویش می پنداشت و خود را همان قطعه افتاده از آسمان می دانست (ابن قتیبه، تأویل، ۸۷؛ اشعری، سعد، ۴۷؛ اشعری، علی، ۹). از همین روست که ابومنصور به کشف شهرت یافت (ابن قتیبه، عیون، ۱۴۷/۲). المعارف، ۶۲۳؛ ابن رسته، ۲۱۸). گفته شده پیش از آنکه ابومنصور ادعای امامت کند و چنین پندارد که به معراج رفته است، بر این اعتقاد بود که «کسف» افتاده از آسمان، حضرت علی (ع) است (شهرستانی، ۱۵۸/۸؛ کرمانی، ۳۹). به گزارش ابن عبدربه (۴۰۵/۲)، ابومنصور بر این باور بود که حضرت علی (ع) که کسف ساقط است، در «سحاب» به سر می برد، ملطی (ص ۱۵۰) نیز بر همین مسأله تأکید کرده و گفته که ابومنصور بر این اعتقاد بود که علی (ع) در سحاب است و او نمرده و قبل از قیامت، خود و همراهانش به دنیا رجعت خواهند کرد. این اعتقاد که همان باور منسوب به «سبیه» بوده است، توسط ابن عبدربه و ملطی به ابومنصور نسبت داده شده است (نک: تاکر، ۷۴). همچنین است این اعتقاد که جبرئیل در ابلاغ رسالت اشتباه کرده و می بایست بر حضرت علی (ع) نازل می شد که باور «غرابیه» است و توسط برخی منابع به ابومنصور منسوب شده است (ابن ابی یعلی، ۲۳۳/۱؛ عبدالقادر، ۸۸/۱؛ تاکر، ۷۵). گرچه این افکار که به سبیه و غرابیه مربوط بوده، می تواند در نظام فکری غلوآمیز ابومنصور جایی پیدا کند، باینهمه، دلیل استواری بر صحت انتساب این افکار به ابومنصور وجود ندارد. از دیگر عقاید ابومنصور اینکه وی اعتقاد داشت، اول کسی که خداوند او را خلق کرده، عیسی (ع) است و سپس علی بن ابی طالب (ع) و از این رو این دو تن را فاضل ترین خلق خداوند می دانست (اشعری، سعد، ۴۷-۴۸). این اعتقاد وی نیز که ذات آدمی را از نور و ظلمت مزوج می دانست (همو، ۴۸)، بسیار قابل تأمل است (برای برخی دیگر از عقاید او که چندان مورد بحث قرار نگرفته، نک: جاحظ، الحيوان، ۲۶۹/۲).

ظاهراً ابومنصور چون برخی دیگر از غالیان شیعی با ابراز افکار غلوآمیز علاقه مند بود که جریان امامت را از خاندان پیامبر (ص) که مورد توجه شیعیان بوده اند، خارج کرده، با معرفی کردن خود به عنوان جانشین آنان، حرکتها و اهداف سیاسی خود را دنبال کند. ابومنصور در واقع خود را به عنوان یک رسول و نبی جانشین امام باقر (ع) می دانست و مرتبه ای نزدیک به مقام و منزلت حضرت علی (ع) برای خود قائل بود و در واقع با ابراز برخی افکار غلوآمیز درباره امامان شیعی، خود را نیز که جانشین آنان و در مقام و مرتبت الهی می دانست، برای پیروانش بزرگ و الهی قلمداد می کرد. وی با ابراز اینکه مانند پیامبر (ص) به معراج رفته و از سوی خداوند حامل پیام تبلیغ برای خاکیان است و اظهار اینکه وی پیامبر تأویل است، عقایدی را به پیروانش تلقین می کرد که می توانست در تهییج آنان در جهت یک هدف سیاسی به کار آید. ابومنصور بر این باور بود که مراد از بهشت، کسی است که به موالات و دوستی وی مأمور هستیم و او همان امام وقت است و در مقابل مراد از دوزخ شخصی است که خصم امام است و همگی مأمور



ابومنصور خنق می‌شناساند و جاحظ در *الحيوان* (همانجا) می‌گوید که مغیره پیروان مغیره بن سعید در فشردن گلوی مخالفان به طریق منصوریه رفته‌اند. به هر صورت گفته شده که منصوریه تا زمان ظهور قائم منتظر حمل سلاح را جایز نمی‌دانستند، از این رو مخالفان را به خنق و یا به وسیله سنگ می‌کشتند (ابن حزم، ۴۵/۵؛ درباره روش کار خنقان، نک: جاحظ، *الحيوان*، ۲۶۴/۲ به بعد، نیز ۳۸۹/۶-۳۹۰). ابن حزم که عموماً مغرضانه به گزارش درباره فرق شیعی می‌پردازد، به نقل از هشام بن حکم آورده (همانجا) که کسفیه (منصوریه) جدا از اینکه مخالفان را به قتل می‌آوردند، پیروان خود را نیز می‌کشتند و بر این عقیده بودند که با این کار مؤمنان را هرچه زودتر بهشتی و کافران را دوزخی می‌کنند. ابومنصور چنانکه در گزارش سعد بن عبدالله اشعری (همانجا) آمده، خمس آنچه از مخالفان به غنیمت می‌گرفت، برای اصحابش قرار می‌داد. تاکر به بررسی رابطه میان روشهای مبارزاتی منصوریه و فرقه نزاریه اسماعیلی به رهبری حسن صباح پرداخته است (ص 73-74).

درباره آداب و رسوم منصوریه این مطلب نیز گفتنی است که آنان آنگاه که می‌خواستند سوگندی به زبان آورند، چنین می‌گفتند: «الا و الکلمه» (اشعری، علی، ۹). این نکته و برخی خصوصیات فکری ابومنصور که پیش از این از آن سخن گفتیم، نشان از تأثیر گرفتن ابومنصور از مسیحیت دارد (نیز نک: تاکر، 66، 72).

به هر صورت با توجه به آنچه درباره ابومنصور دانستیم، می‌توان گفت که او و پیروانش یک هدف سیاسی را دنبال می‌کرده‌اند. از این رو به گزارش منابع، گروهی از منصوریه از قبیله بنی کنده در کوفه خروج کردند و یوسف بن عمر ثقفی، والی کوفه، ابومنصور را در بند کرد و او را مصلوب ساخت. گرچه حرکت ابومنصور از دوره ولایت خالد بن قسری (حک ۱۰۵-۱۲۰ ق) و به احتمال قوی پس از درگذشت امام باقر (ع) شدت گرفت و شخص خالد به دنبال او بود، اما وی در زمان حکومت یوسف بن عمر ثقفی در کوفه (حک ۱۲۰-۱۲۲) دستگیر شد و به قتل رسید. این مطلب نشان می‌دهد که ابومنصور سالها به حرکت سیاسی و نشر عقاید غلوآمیز خویش مشغول بوده است (ابن قتیبه، عیون، همانجا؛ اشعری، سعد، همانجا؛ شهرستانی، ۱۵۸/۱؛ نیز نک: تاکر، 67).

پس از مرگ ابومنصور، پیروانش بر دو گروه تقسیم شدند: گروهی که به «محمدیه» شهرت داشتند، معتقد بودند که امام باقر (ع) به ابومنصور وصیت کرد، چنانکه موسی (ع) به یوشع بن نون وصیت کرد، اما چنانکه پس از یوشع امر وصایت به فرزندان هارون بازگشت، پس از ابومنصور نیز امر امامت و وصایت به فرزندان علی (ع) باز خواهد گشت. ابومنصور به نظر این گروه «امام صامت» بود و خود می‌گفت که «من امام مستودع هستم و بر من روا نیست که به کسی وصایت کنم». اینان ابومنصور را «صاحب الاسباط» می‌خواندند و امام ناطق را که پس از او خواهد آمد و قائم مهدی است، محمد بن عبدالله نفس زکیه می‌دانستند. در حالی که می‌دانیم در آن دوره هنوز نفس زکیه به فعالیت سیاسی نپرداخته بود! گروه دیگر بر این باور بودند که ابومنصور به

به عداوت و دشمنی با وی هستند. پس آن کس که امام زمان را شناخت، چون به جنت کمال رسیده است، تکلیف از وی ساقط است (شهرستانی، ۱۵۸/۱-۱۵۹). به گزارش سعد بن عبدالله اشعری (همانجا) ابومنصور برای پیروانش جمیع محارم را حلال می‌شمرد و واجبات و فرائض را از آنان ساقط می‌دانست و چنانکه ابوالحسن علی اشعری (ص ۱۰) اشاره کرده، بر این اعتقاد بود که تمامی محرمات اسامی کسانی است که خداوند دوستی و ولایت آنان را منع کرده است و واجبات اسماء رجالی است که ولایت آنان واجب و فرض است. در واقع در نظر وی اصل دیانت همان معرفت امام وقت است و کسی که واجب را پاس دارد و از حرام دست شوید و به عبارت دیگر در نظرگاه او به امام عصر مؤمن باشد و از دشمن وی دوری جوید، به جنت کمال که همان حقیقت امام است، دست می‌یابد و از دوزخ که اهریمن زمان است، رهایی می‌یابد. از این رو وی این آیه از قرآن: «لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا» (مائده/ ۹۳/۵) را بر این پایه تفسیر و تأویل می‌کرد (اشعری، علی، همانجا).

آنچه مسلم است اینکه ریشه این عقیده که اصل دیانت همان معرفت است و تضمین کننده معرفت، وجود امام معصوم است، در میان پیروان امامان باقر و صادق (ع) بر اثر تعلیم این دو امام رایج بوده است؛ گرچه هیچ گاه این تعلیم خللی در اجرای واجبات و دوری از محرمات پیش نمی‌آورده است، ولی چنانکه پیداست، اگر بر گزارش منابع اعتماد کنیم و برخلاف بسیاری از موارد اطلاعات آنان را در این زمینه از جانب‌داری و مبالغه‌گویی برکنار دانیم، ابومنصور با تبلیغ این عقیده که عقیده «اباحیه» است، سعی بر این داشته تا از برخی توده‌های مردمی که آمادگی پذیرش اینگونه عقاید را داشته‌اند و پس از آن نیز مورد بهره‌برداری دیگر غالیان سیاسی و رهبران خرم دینی واقع می‌شده‌اند، برای یک هدف سیاسی کمک گیرد و آنان را در یک صف واحد در مقابل حکومت اموی به مبارزه تشویق کند.

ابومنصور بر مخالفانش سخت می‌گرفت. چنانکه در گفتاری از احمد بن حنبل نقل شده، منصوریه بر این باور بودند که اگر کسی از آنان ۴۰ نفر از مخالفان را بکشد، بهشتی است (ابن ابی یعلی، ۲۳/۱). به گزارش منابع (جاحظ، *الحيوان*، ۲۶۷/۲؛ ابن قتیبه، تأویل، ۸۷، عیون، ۱۴۷/۲، المعارف، ۶۲۳؛ اشعری، سعد، ۴۷)، ابومنصور در شمار «خنقان» بود و حتی چنانکه گفته‌اند (نک: مسائل، ۴۰)، اول کسی که از میان غالیان شیعی به «خنق» (خفه کردن) مخالفان فتوا می‌داد، وی بود. وی اصحابش را به کشتن غافلگیرانه مخالفان فرا می‌خواند (اشعری، سعد، همانجا). اینگونه کشتن مخالفان نیز که در گفتاری مربوط به واصل بن عطا به غالیان نسبت داده شده، در تفسیر کلام وی مراد از غالیان را منصوریه و مغیره دانسته‌اند (جاحظ، *البيان*، ۳۰/۱؛ ابن ندیم، ۲۰۲). ابومنصور قتل مخالفانش را جهاد خفی می‌خواند (اشعری، سعد، همانجا). گویا ابومنصور و پیروانش چنان به خنق شهرت داشته‌اند که ابن فقیه (ص ۱۸۵) ابومنصور را به عنوان

پسرش حسین وصیت کرده است، اینان به «حسینیّه» شهرت داشتند. با توجه به تعالیم مشخص ابومنصور ظاهراً گروه دوم به آراء ابومنصور نزدیک‌تر بوده‌اند و گویا گروه اول با این عقیده می‌خواستند که امامت را به خاندان پیامبر (ص) باز گردانند (اشعری، سعد، ۴۸؛ اشعری، علی، ۲۴-۲۵؛ قاضی عبدالجبار، ۲۰/۲/۱۷۹).

درباره حسین بن ابی منصور گفته شده که وی ادعای نبوت داشت و مرتبه پدرش را برای خویش مفروض می‌دانست. وی پیروانی بر گرد خود جمع کرد و اموال بسیاری نزد وی ارسال می‌شد، اما عمر خناق نامی او را دریند کرد و نزد مهدی خلیفه عباسی فرستاد و خلیفه او را بر دار کرد. گروهی از پیروانش نیز دستگیر و مصلوب شدند (اشعری، سعد، ۴۷). بر اساس این گزارش معلوم می‌شود که فرزند ابومنصور تا مدت‌ها بعد از مرگ پدر به فعالیت سیاسی مشغول بوده است.

برای بررسی بیشتر درباره شخصیت ابومنصور جدا از مقاله مستقل تا کر می‌توان به تحقیقات هالم در «گنوستیسیسم اسلامی» مراجعه کرد (ص ۸۹-۸۶).

مأخذ: ابن ابی یعلی، محمد، طبقات الحنابلة، به کوشش محمد حامد الفتی، قاهره، ۱۳۷۱/ق ۱۹۵۲م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، تلخیص ابلیس، قاهره، ۱۳۶۸ق؛ ابن حزم، علی، الفصل فی الملل و الاوهام و النحل، به کوشش محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمان عمیره، ریاض، ۱۴۰۲/ق ۱۹۸۲م؛ ابن رسته، احمد، الاعلاق النفیسه، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن عبدربه، احمد، العقد الفرید، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲/ق ۱۹۸۲م؛ ابن فقیه، احمد، مختصر کتاب البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۵م؛ ابن قتیبه، عبدالله، تأویل مختلف الحدیث، قاهره، ۱۳۲۶ق؛ همو، عیون الاخبار، به کوشش احمد زکی عدوی، قاهره، ۱۳۲۳/ق ۱۹۲۵م؛ همو، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوالمعالی، محمد، بیان الادیان، به کوشش هاشم رضی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ اشعری، سعد، المقالات و الفرق، به کوشش محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۶۱ش؛ اشعری، علی، مقالات الاسلامیین، به کوشش هلموت ریتز، بیروت، ۱۴۰۰/ق ۱۹۸۰م؛ بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۶۷/ق ۱۹۴۸م؛ جاحظ، عمرو، البیان و التبیین، به کوشش حسن سندوی، قاهره، ۱۳۵۱/ق ۱۹۳۲م؛ همو، الحیوان، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ رجینی، عبدالرزاق، مختصر الفرق بین الفرق، به کوشش فیلیپ حتی، قاهره، ۱۹۲۴م؛ شهرستانی، محمد، الملل و النحل، به کوشش محمد بن فتح الله بدران، قاهره، ۱۳۷۵/ق ۱۹۵۶م؛ عبدالقادر جیلانی، الغنیه لطالبی طریق الحق، دمشق، دارالالباب؛ قاضی عبدالجبار، المغنی، به کوشش عبدالعلیم محمود و دیگران، قاهره، ۱۳۸۵/ق ۱۹۶۵م؛ قرآن مجید؛ قلها، محمد، الفرق الاسلامیه من خلال الکشف و البیان، به کوشش محمد بن عبدالجلیل تونس، ۱۹۸۴م؛ کرمانی، محمد، الفرق الاسلامیه، به کوشش سلیمه عبدالرسول، بغداد، ۱۹۷۳م؛ کشی، محمد، معرفة الرجال، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ مسائل الامامة، منسوب به ناشئ اکبر، به کوشش یوزف فان اس، بیروت، ۱۹۷۱م؛ مطلی، محمد، التبیة و الرد علی اهل الاوهام و البدع، به کوشش عزت عطار حسینی، ۱۳۶۸/ق ۱۹۴۹م؛ نوبختی، حسن، فرق الشیعة، به کوشش هلموت ریتز، استانبول، ۱۹۳۱م؛ نیز:

Halm, H., Die islamische Gnosis, München, 1982; Tucker, W., «Abū Maṣūūr al-ʿIjlī and the Maṣūūriyya», Der Islam, 1977.

حسن انصاری

آبومنصور ظهیرالدین قرامرز، نک: آل کاکویه.

۹۶۲)، سپهسالار مشهور خراسان در دوره سامانی، حاکم طوس و نیز بانی شاهنامه‌ای منشور، معروف به شاهنامه ابومنصوری، برابر نسب نامه‌ای که در «مقدمه شاهنامه ابومنصوری» برای ابومنصور آورده‌اند، او به اسپهبدان دوره ساسانی و از آنجا به پادشاهان پیشدادی نسب می‌برد («مقدمه قدیم»، ۷۳-۷۹). اما بیرونی ضمن گفتاری درباره نسب سازبهای رایج، این سلسله نسب را ساختگی دانسته است (ص ۳۷-۳۸). با اینهمه به گفته فردوسی (مثلاً این مصراع: یکی پهلوان بود دهقان نژاد، ۲۱/۱)، ابو منصور از دهقان زادگان طوس بود و به خاندانهای کهن ایرانی تعلق داشت (نک: مینورسکی، 263). آورده‌اند که اجداد وی، کنارنگیان، از ایام خسرو پرویز، و نیز در دوره اسلامی که طوس به صلح گشوده شد، بر این شهر فرمان می‌راندند، تا اینکه در حدود میانه سده ۲ ق حقیق بن قطب از سرداران عباسی، حکومت این شهر را از آنان بگرفت، اما در سده ۴ ق «به هنگام ابو منصور عبدالرزاق، طوس را بستند و سزایه سزاسید» («مقدمه قدیم»، ۸۲-۹۰؛ نیز نک: ابن اثیر، ۳۸۶/۵).

آغاز حکومت ابو منصور بر طوس دانسته نیست. نخستین اشاره منابع تاریخی به او، مربوط به ۳۲۰ ق و به هنگام لشکرکشی ابوبکر محمد ابن مظفر چغانی (نک: ه، د، آل محتاج)، سپهسالار خراسان به روزگار نصر بن احمد سامانی، برای سرکوب شورشی در هرات است. ابومنصور در این لشکرکشی در زمره امرا بود (اسفزاری، ۱/۳۸۵). از این پس تا ۳۳۴ ق اطلاعی از احوال او در دست نیست، اما این گفته ثعالی که ابوعلی دامغانی در جوانی به دبیری ابومنصور اشتغال داشت و آنگاه ۵۰ سال (از ۳۳۲ تا ۳۸۲ ق) پیوسته متصدی امور دیوانی سامانیان بود (۱۴۳/۴)، حاکی از آن است که وی پیش از آن در خراسان یا طوس منصب مهمی داشته است (نک: تقی‌زاده، ۸۳-۸۴). از اشارات ابن اثیر (۴۶۱/۸، ۴۷۰) چنین برمی‌آید که ابو منصور به احتمال بسیار، دست کم از ۳۳۴ ق از سوی ابوعلی محتاج سپهسالار و والی خراسان، بر طوس حکومت می‌کرده است (نک: تقی‌زاده، ۸۳). در همین سال ابوعلی چون بر ضد نوح بن نصر سامانی (حک ۳۳۱-۳۴۳ ق) سر به شورش برداشت و در اوایل سال بعد برای مقابله با وی به مرو روی آورد، ابو منصور را به نیابت خود بر نیشابور گمارد. گفته‌اند که او در این مقام به خوبی از شهر دفاع کرد، چنانکه در نبردی ابوالعباس فضل بن محمد، برادر ابن امیر چغانی را که به نیشابور تاخته بود، در هم شکست و او را به بخارا گریزند (ابن اثیر، ۴۵۹/۸-۴۶۱). ابن اثیر در وقایع سال ۳۳۶ ق از او به عنوان حاکم طوس و توابع آن یاد کرده که بر ضد سامانیان سر به شورش برداشت و از آنجا به نیشابور درآمد، اما در پی حمله لشکر نوح به سرکردگی منصور بن قراتگین سپهسالار خراسان و وشمگیر زبیری، ابو منصور به جرجان عقب نشست و منصور بن قراتگین طوس را از دست رافع و احمد - برادران ابو منصور - ستاند و خانواده او را اسیر کرد و به بخارا فرستاد (همو، ۴۷۰/۸-۴۷۱).

ابو منصور در این میان برای مقابله با سامانیان، به رکن الدوله دیلمی

آبومنصور مُحَقَّد بن عَبْد الرَّزَّاق (مَه ذیحجه ۳۵۰/ ژانویه

در جمادی الآخر ۳۴۹ امیر عبدالملک سامانی، ابوالحسن سیمجور را از سپهسالاری خراسان عزل کرد و این مقام را به ابو منصور واگذار کرد. به گفته گردیزی، ابو منصور «ولایت مادون النهر (آمودریا) نیکو ضبط کرد و رسمهای نیکو نهاد...» (ص ۳۵۳) و چون رکن الدوله دیلمی در این سال به جرجان درآمد، حسن بن فیروزان و ابو منصور با او ملاقات کردند و امیر دیلمی مالی هنگفت به آنان بخشید (ابن اثیر، ۵۳۳/۸). شاید این واقعه یکی از دلیلهای امیر سامانی در عزل ابو منصور (۲۰ ذیحجه ۳۴۹) و انتصاب آلب تگین به سپهسالاری خراسان به شمار آید (گردیزی، ۳۵۳-۳۵۴؛ مینورسکی، ۲۶۴). امیر سامانی خواست با این انتصاب او را که اقتدار یافته بود، از دربار خود دور کند و هم از او بر ضد ابو منصور که یک باز نیز بر سامانیان عصبان کرده بود و پیوندهای استواری با خراسانیان و نفوذی بر آنان داشت، استفاده کند (نک: بارتولد، ۵۳۳/۱)، اما مرگ نابهنگام عبدالملک در ۳۵۰ سبب شد تا آلب تگین به جای خراسان متوجه بخارا شود. در حالی که امرای سامانی در شوال همین سال، ابو صالح منصور بن نوح، برادر عبدالملک را به امارت برداشتند، آلب تگین که به گفته منهاج سراج (۲۱۱/۱) طرفدار جانشینی پسر عبدالملک بود، کس نزد ابو منصور فرستاد و او را به نیابت خود در خراسان گمارد و خواست آهنگ بخارا کند؛ اما هنوز سفیر وی نزد ابو منصور به سر می برد که وی از بخارا به جای آلب تگین فرمان سپهسالاری خراسان یافت و مأمور نبرد با او شد. پس به تعقیب آلب تگین پرداخت و در حوالی طوس بنه و خرگاهش را غارت کرد و او را به بلخ گریزند (گردیزی، ۳۵۵-۳۵۶). نرشیخی بر آن است که چون منصور بن نوح بر تخت نشست، ابو منصور را مأمور کرد تا به مقابله با آلب تگین بپردازد (ص ۱۳۵).

با اینهمه ابو منصور محمد بن عبدالرزاق که هوشمندانه دریافته بود «آن شغل [سپهسالاری خراسان] بدو نگذارند و او را صرف کنند»، به زودی در خراسان آشکارا سر به شورش برداشت. پس به مرو درآمد و به سپاهیان خود اجازه غارت داد. سپس به نسا و باورد روی آورد و دیلمیان را به تسخیر گرگان فراخواند، اما شورش ابو منصور این بار نیز ناکام ماند، چه وشمگیر زیاری، متحد سامانیان، طیب ابو منصور را به مال بفریفت تا وی را با زهر مسموم کند. ابو منصور که بر اثر زهر ناتوان و بیمار شده بود، در خوشان در پیکار با ابوالحسن سیمجور که از سوی امیر سامانی در مقام سپهسالاری خراسان به مقابله با وی گسیل شده بود، کاری از پیش نبرد و لشکرش منهزم شد. خود او نیز سرانجام در حالی که از یارانش جدا مانده بود، به دست غلامی سقلاپی از سپاه احمد ابن منصور قراتگین به قتل رسید (گردیزی، ۳۵۶-۳۵۷).

بر اساس تنها روایت خواجه نظام الملک درباره علت و چگونگی قتل ابو منصور، او ظاهراً در اواخر عمر به مذهب اسماعیلی (باطنی) درآمده بود، از این رو آلب تگین از نیشابور آهنگ بخارا کرد تا منصور بن نوح را از گرویدن امرای دولت سامانی، از جمله ابو منصور محمد بن عبدالرزاق به مذهب باطنی آگاه سازد، اما برخی از دولتمردان دیگر که

(نک: ه، آل بویه) که در ری و نواحی مرکزی ایران قدرت یافته بود، پیوست و در ۳۳۷ ق. به ری نزد او شتافت و نواخت یافت (ابوعلی، ۱۱۷/۲؛ ابن اثیر، همانجا؛ مرعشی، ۷۶). رکن الدوله نخست بر آن شد تا ابو منصور را برای مقابله با سامانیان به دامغان فرستد، اما چون مرزبان ابن محمد، سالار مسافریان و حاکم آذربایجان آهنگ تسخیر ری کرد، ابو منصور را با خود به پیکار مرزبان برد و چون او را شکست و اسیر کرد (۳۳۷ ق)، حکومت آذربایجان را به ابو منصور پاداش داد (ابوعلی، ۱۱۹/۲؛ ابن اثیر، ۴۷۸/۸-۴۷۹). در این زمان خاندان مسافریان در آذربایجان بر سر قدرت به کشمکش برخاستند و به همین سبب ابو منصور به سهولت حکومت خود را بر این ولایت استوار ساخت (نک: ابوعلی، ۱۳۵/۲) و حتی در همان سال در مراغه به نام خود سکه زد (نک: واسمر، ۱۷۰؛ قزوینی، ۵۹/۷-۶۰). از آن سوی دیسم بن ابراهیم کرد، والی پیشین آذربایجان که به دست مسافریان به زندان افتاده بود - توسط وهسودان مسافری آزاد شد تا با گردان هوادار خود به مقابله با ابو منصور محمد برخیزد، اما دیسم نیز کاری از پیش نبرد و به سختی شکست خورد (ابوعلی، ۱۳۶/۲؛ ابن اثیر، ۴۸۰/۸). ابو منصور پس از این پیروزی، احمد بن عبدالله، وزیر دیسم را که پیش از جنگ به او پیوسته بود، به وزارت خود برگمارد. این امر موجب آزردهی کاتب ابو منصور که از خراسان با او آمده بود، شد و با سپاهی به نزد دیسم گریخت. گفته اند ابو منصور بدین سبب سخت اندوهگین شد و از فرمانروایی آذربایجان دل برکند و پس از یک سال حکومت، در ۳۳۸ ق. به ری رفت (ابوعلی، ۱۴۸/۲؛ نیز نک: کسروی، ۷۹). او از ری نامه ای همراه با هدایای گرانبها نزد نوح سامانی فرستاد و از اعمال گذشته خود عذر خواست و با نظر مساعد امیر سامانی سال بعد به طوس بازگشت (ابن اثیر، همانجا). دانسته نیست که ابو منصور از این پس در طوس یا خراسان چه مقامی داشته است؛ شاید به پشتیبانی ابوعلی محتاج که پیش تر با امیر سامانی طریق صلح پیموده و از ۳۴۰ ق. بار دیگر سپهسالاری خراسان یافته بود، بر طوس حکومت می کرد. در ۳۴۲ ق. که ابوعلی محتاج از سوی نوح به یاری وشمگیر زیاری، به مقابله با رکن الدوله اعزام شد و به صلح با وی تن در داد، ابو منصور که با هر دو طرف روابط دوستانه داشت، مشاور ابوعلی در انتخاب سفیری بود که به سوی رکن الدوله اعزام شد (ابن اثیر، ۵۰۴/۸).

از این عبارت «مقدمه شاهنامه ابو منصور» که ابو منصور «با دستگاهی تمام از پادشاهی و ساز مهتران» به گردآوری روایات کهن ایرانی فرمان داد و این کار در ۳۴۶ ق. به انجام رسید («مقدمه قدیم»، ۳۳-۳۶)، چنین بر می آید که او دست کم در حوالی این سال، در طوس فرمان می رانده است. در ۳۴۷ ق. چون ابوالحسن سیمجور (ه) والی هرات از سوی امیر عبدالملک بن نوح سامانی به سپهسالاری خراسان منصوب شد، ابو منصور حکومت هرات یافت. اما حکومت او دیری نپایید و ظاهراً سال بعد بار دیگر روانه طوس شد (قس: اسفزاری، ۳۸۶/۱؛ فصیح، ۶۷/۲-۶۸).

خود اسماعیلی بودند، آلب تگین را نزد منصور بن نوح عاصی می‌نمایانند و امیر سامانی سپاهی به مقابله با وی گسیل کرد تا مانع عبور او از آمودریا شوند. با اینهمه منصور بن نوح به زودی به قلع و قمع اسماعیلیان فرمان داد و به همین منظور ابوالحسن سیمجور و وشمگیر زیاری را به مقابله با ابومنصور محمد بن عبدالرزاق به طوس روانه کرد. وشمگیر در نبردی وی را شکست داد و سرش را برداشت و به بخارا فرستاد (ص ۳۰۱-۳۰۴، ۳۰۵). گرچه این گزارشی خواجه نظام‌الملک اسماعیلی ستیز - که بیشتر به رنگ مذهبی این رویداد توجه دارد - با منابع دیگر متفاوت است، ولی قرائن دیگری نیز گرایش ابومنصور محمد بن عبدالرزاق را به مذهب اسماعیلی تا حدی تأیید می‌کند: نخست آنکه خطبه «مقدمه شاهنامه ابومنصوری» («مقدمه قدیم»، ۳۰) حاکی از گرایش وی به تشیع است. از سوی دیگر کیش اسماعیلی در عصر سامانی در میان دولتمردان، ایرانیان و دهقانان ایرانی رواج داشت و برخی از افراد مشهور وابسته به دودمان ابومنصور نیز بر این طریق بودند، مانند حسین بن علی مروزی، سردار برجسته سامانی که براساس «مقدمه شاهنامه ابومنصوری» (همان، ۸۹) از خاندان کنارنگیان و وابسته به دودمان ابومنصور بود و به روزگار نصر ابن احمد (حک ۳۰۱-۳۳۱ق) بدین مذهب در آمد (بغدادی، ۱۷۰). همچنین امیرک طوسی، متحد ابوعلی سیمجور، سپهسالار عاصی سامانی، از امرای تارودی (تارود، ظاهراً ناحیه‌ای است بین طوس و کلات، نک: خالقی، ۳۵۷/۱-۳۵۸، یادداشتها، ش ۱۵) که به احتمال بسیار نسب به خاندان عبدالرزاق می‌برد، بر مذهب اسماعیلی بود (بغدادی، ۱۷۲؛ نیز نک: خالقی، ۳۴۴/۱ به بعد). از اینها گذشته، ابومنصور محمد بن عبدالرزاق که اندیشه استقلال در سر می‌پروراند، شاید بر آن بود تا با پذیرفتن کیش اسماعیلی، از نظر مذهب نیز خود را از دربار بخارا و خلافت عباسی متمایز سازد.

گردیزی (ص ۳۵۳)، ابو منصور را به دادگری ستوده است و نیز می‌گوید: او «مردی پاکیزه بود و رسم‌دان و نیکو عشرت». وی که با خراسانیان بومی پیوندهای استوار داشت، ظاهراً آخرین امارت جوی قدرتمند ایرانی در خراسان بود که در میان دو سلسله ایرانی رقیب، سامانیان در شرق و آل بویه در غرب، برای استقلال سخت تلاش کرد. با قدرت یافتن ترکان در دربار سامانی، امیران این دودمان به خوبی از جنگاوری سرداران ترک چون منصور بن قراتگین، ابوالحسن سیمجور و آلب تگین بر ضد ابومنصور محمد بن عبدالرزاق در خراسان بهره بردند. سرانجام جانشینان آلب تگین حدود نیم قرن بعد با تأسیس دولت غزنوی به حیات و استقلال سلسله‌های ایرانی در شرق و شمال شرقی ایران پایان دادند. به هر روی ابومنصور نماینده شاخص و برجسته دوره‌ای است که مینورسکی بر آن «میان‌پرده ایرانی» نام نهاده است: دوره بین پایان استیلای عربها و آغاز حکومت ترکان (ص ۲۶۴).

دوره سامانیان دوره احیا و شکوفایی فرهنگ و زبان پارسی بود و دهقانان و بازماندگان خاندانهای کهن ایرانی در این کار سهم فراوان

داشتند و از آن میان ابومنصور محمد بن عبدالرزاق در تاریخ ادبیات ایران شهرت بسزایی یافته است. چه در طوس به وزیر خود، ابو منصور معمری فرمان داد تا اخبار و روایات باستانی ایران را گرد آورد. سرانجام در ۳۴۶ق تدوین یکی از بزرگ‌ترین و مهم‌ترین شاهنامه‌های منشور به همت ابومنصور به انجام رسید و به شاهنامه ابومنصوری شهرت یافت که اینک تنها مقدمه آن که «مقدمه قدیم شاهنامه» نیز نامیده می‌شود، بر جای مانده است (نک: «مقدمه قدیم»، ۳۰ به بعد؛ نیز نک: بیرونی، ۱۱۶). در این مقدمه آمده است که ابومنصور بدین سبب به تدوین شاهنامه فرمان داد که می‌خواست یادگاری از خود بر جای گذارد (ص ۳۳). گرچه این اقدام نشان از دل‌بستگی او به فرهنگ ایرانی دارد، ولی نمی‌توان این احتمال را از نظر دور داشت که او نیز همانند دیگر امارت جویان ایرانی آن روزگار چون احمد بن سهل (ه‌م)، بر آن بود تا از این امر در جهت تحکیم داعیه شهریاری خود بهره‌برداری کند. در «مقدمه جدید شاهنامه» (مقدمه بایسنقری) نیز از این اقدام ابو منصور سخن رفته است، اما با خطاهای شگفتی همچون معاصر دانستن ابومنصور و یعقوب لیث صفاری (ص ۷؛ نیز نک: صفا، ۱۰۲).

شاهنامه ابومنصوری به زودی چندان اهمیت و رواج یافت که نخست دیقی شاعر به نظم آن پرداخت، اما ناتمام ماند و همان مهم‌ترین منبعی شد که فردوسی بر اساس آن شاهنامه خود را پدید آورد (نک: تقی‌زاده، ۸۹-۹۰). فردوسی نیز در آغاز شاهنامه، بی‌آنکه نامی از ابومنصور و شاهنامه او برده باشد، از این اقدام وی سخن رانده و او را بسیار ستوده است (۲۱/۱) که با متن مقدمه برجای مانده از شاهنامه ابومنصوری مطبّق است. فردوسی در ادامه همین ابیات به جوانی «از گوهر پهلوان» اشاره دارد که او را به سرودن شاهنامه تشویق کرده، ولی اکنون دیگر نشانی از او نمی‌یابد (۲۳/۱-۲۴)، این جوان به احتمال بسیار منصور (یا ابومنصور) پسر محمد بن عبدالرزاق بوده که به گفته گردیزی در ۳۷۷ق به حسام الدوله تاش، سپهسالار شورشی سامانیان پیوست و پس از شکست وی، به اسارت ابوالحسن سیمجور در آمد و به بخارا فرستاده شد (ص ۳۶۶-۳۶۷؛ نیز نک: خالقی، ۳۳۵/۱ به بعد).

مورخان از یکی دیگر از بازماندگان محمد بن عبدالرزاق به نام عبدالله که به روایتی برادر او و «از معارف لشکر خراسان» (عتبی، ۷۱) و به روایت دیگر پسر وی بوده است (گردیزی، ۳۶۶)، نام برده‌اند که در زمره متحدان حسام الدوله تاش در نبرد با ابوالحسن سیمجور بوده است. چنین می‌نماید که پس از مرگ ابومنصور، بازماندگان وی تا مدتها به ضدیت با دولت سامانی باقی ماندند و نیز ظاهراً تا اواخر دولت غزنوی در طوس صاحب نفوذ بودند، چه بیهقی (ص ۵۵۰-۵۵۱) در شرح نبردی که در ۴۲۵ق میان طوسی‌ان و نیشابوریان روی داد، آورده است که سالار طوسی‌ان «مقدمی بودی تارودی از مدبران بقایای عبدالرزاقیان».

۳۴-۳۶؛ نیز نک: تولد که، ۴۰؛ تقی زاده، ۸۳) و اکنون از این شاهنامه که به نام بانی تألیف آن، ابومنصور محمد بن عبدالرزاق، شاهنامه ابومنصوری شهرت یافته، تنها دیباچه آن که به برخی از نسخه‌های قدیم شاهنامه فردوسی الحاق شده، در دست است (نک: قزوینی، ۷/۲، ۲۲-۲۶). چنین می‌نماید که ابومنصور معمری خود این مقدمه را به رشته تحریر در آورده باشد («مقدمه شاهنامه ابومنصوری»، ۳۰، ۳۴؛ نیز نک: صفا، ۱۰۳؛ ایرانیکا)، بر اساس این مقدمه، نسب او و ولی نعمتش، ابومنصور محمد بن عبدالرزاق از طریق فرمانروایانی مشهور به «کنارنگ» - عنوانی نظامی در اواخر دوره ساسانی و عنوان فرمانروایی در آغاز فتوحات اسلامی (نک: مینورسکی، 262-263) - به منوچهر پیشدادی می‌رسد («مقدمه شاهنامه ابومنصوری»، ۷۳-۸۱). گرچه بیرونی اینگونه سلسله نسبها را بر ساخته سخن پردازان دانسته (ص ۳۷-۲۸)، اما به گفته مینورسکی، سلسله نسبهای این دو تن تا کنارنگ می‌تواند بهره‌ای از حقیقت داشته باشد (271-273، حاشیه، 262-263؛ قس: قزوینی، ۸۰/۲-۸۱، حاشیه)، و بدین سان ابومنصور معمری از بازماندگان خاندانهای قدیم ایران و دوستدار حفظ و ترویج روایات و داستانهای کهن بوده است. از عبارت «دردود... بر محمد(ص) و بر اهل بیت و فرزندان او...» در خطبه «مقدمه شاهنامه ابومنصوری» (ص ۳۰)، می‌توان احتمال داد که ابومنصور معمری همچون سرور خود، گرایشهای شیعی داشته است (برای تفصیل، نک: ه. د. ابومنصور محمد بن عبدالرزاق).

نام ابومنصور معمری در «مقدمه جدید شاهنامه» (مقدمه بایسنقری) - که پر از خطاهای شگفت‌انگیز است - سعد بن المنصور المعمری آمده که در خدمت پدر ابومنصور محمد بن عبدالرزاق نیز بوده است (ص ۷).

مآخذ: بیرونی، ابوریحان، الآثار الباقیه، به کوشش ادوارد زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳ م؛ تقی زاده، حسن، «شاهنامه فردوسی»، هزاره فردوسی، تهران، ۱۳۶۲؛ صفا، ذبیح‌الله، حماسه سرایی در ایران، تهران، ۱۳۶۳؛ فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه، تهران، ۱۳۵۷؛ قزوینی، محمد، «مقدمه قدیم شاهنامه»، بیست مقاله، به کوشش ابراهیم بورداوود و عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۳؛ «مقدمه جدید شاهنامه» (مقدمه بایسنقری)، همراه شاهنامه فردوسی، تهران، ۱۳۵۷؛ «مقدمه شاهنامه ابومنصوری» (مقدمه قدیم شاهنامه)، بیست مقاله (نک: ه. د. قزوینی)؛ تولد که، نمودور، حماسه ملی ایران، ترجمه بزرگ علوی، تهران، ۱۳۶۹؛ نیز:

Iranica; Minorsky, V., «The Older Preface to the Shāh-nāma», Iranica (Twenty Articles), Tehran, 1964.  
ابوالفضل خطیبی

ابومنصور موفقی هَروَی (سده ۴ و ۵/۱۰ و ۱۱ م)، فرزند علی، پزشک و داروشناس ایرانی و مؤلف کهن‌ترین کتاب فارسی موجود در داروشناسی.

در هیچ یک از منابع کهن نامی از او یا تألیفاتش برده نشده است و آگاهیهای ما در باره وی تنها از راه کتاب الابنیه عن حقایق الادویه اوست که درباره ادویه مفرد و خواص آنها تألیف شده است. ابومنصور خود در مقدمه کتاب می‌گوید که در «کتابهای حکیمان پیشین و عالمان

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابوعلی مسکویه، احمد، تجارب الامم، به کوشش ه. د. آندرز، قاهره، ۱۳۳۳ ق/۱۹۱۵ م؛ اسفزاری، محمد، روضات الجبات، به کوشش محمد کاظم امام، تهران، ۱۳۳۸؛ یار تولد، و. د. ترکستان نامه، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۲؛ بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش محمد زاهد بن حسن کونری، قاهره، ۱۳۶۷ ق/۱۹۴۸ م؛ بیرونی، ابوریحان، الآثار الباقیه، به کوشش ادوارد زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳ م؛ بیهقی، ابوالفضل، تاریخ، به کوشش علی اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۰؛ تقی زاده، حسن، «شاهنامه فردوسی»، هزاره فردوسی، تهران، ۱۳۶۲؛ نعالی، عبدالملک، پتیه الدهر، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۵۶؛ خالقی مطلق، جلال، «جوان بود و از گوهر پهلوان»، نامواره دکتر محمود افشار، به کوشش ایرج افشار و کریم اصفهانیان، تهران، ۱۳۶۴؛ صفا، ذبیح‌الله، حماسه سرایی در ایران، تهران، ۱۳۶۳؛ عتبی، محمد، تاریخ یمنی، ترجمه ناصح جرفادقانی، به کوشش جعفر شمار، تهران، ۱۳۴۵؛ فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه، به کوشش ی. ا. برتس، مسکو، ۱۹۶۶-۱۹۶۸ م؛ نصیح خوافی، احمد، مجمل نصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰؛ قزوینی، محمد، یادداشتها، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳؛ کسروی، احمد، شهریاران گنگام، تهران، ۱۳۳۵؛ گردیزی، عبدالحی، تاریخ، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳؛ مرغشی، ظهیرالدین، تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، به کوشش محمدحسین تسیحی، تهران، ۱۳۶۱؛ «مقدمه جدید شاهنامه»، شاهنامه فردوسی، تهران، ۱۳۵۷؛ «مقدمه قدیم شاهنامه»، بیست مقاله قزوینی، تهران، ۱۳۳۲؛ ج ۱۲، مناج سراج، عثمان، طبقات ناصری، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳؛ ترشخی، محمد، تاریخ بخارا، ترجمه ابونصر قباری، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۳؛ نظام الملک، حسن، سیرالملوک، به کوشش هیوبرت دارک، تهران، ۱۳۴۷؛ نیز:

Minorsky, V., «The Older Preface to the Shāh-nāma», Iranica (Twenty Articles), Tehran, 1964; Vasmer, R., «Zur Chronologie der Gostāniden und Sallāriden», Islamica, Leipzig, 1922, vol. III.  
ابوالفضل خطیبی

ابومنصور معمری (زنده در ۳۴۶ ق/۹۵۷ م)، فرزند محمد (احمد؟) بن عبدالله، وزیر (دستور) ابومنصور محمد بن عبدالرزاق، سپهسالار و فرمانروای طوس و خراسان در روزگار سامانیان؛ آگاهی دقیق و روشن ما از زندگی ابومنصور معمری اندک و منحصر به مقدمه شاهنامه ابومنصوری (مقدمه قدیم شاهنامه) است. او در تاریخ ادبیات ایران به سبب مشارکت و نظارت بر کارگردآوری و تدوین یکی از بزرگ‌ترین و مهم‌ترین شاهنامه‌های منثور پارسی (شاهنامه ابومنصوری) شهرت یافته است.

در روزگار سامانیان که کوششهای فراوان برای احیا و ترویج فرهنگ و زبان پارسی صورت می‌گرفت، ابومنصور معمری از سوی ابومنصور محمد بن عبدالرزاق (ه م) مأمور شد که «خداوندان کتب [خداپناه‌ها] را از دهقانان و فرزندان» از طوس و دیگر شهرهای خراسان فراز آورد تا تاریخ و داستانهای کهن ایران را از پهلوی به پارسی دری ترجمه و تدوین کنند. در پی اجرای این فرمان کسانی چون شاذان پسر برزین از طوس، شاج (فردوسی، ۴۷۵؛ ماخ؛ نیز نک: تقی زاده، ۸۵، حاشیه) پسر خراسانی از هرات، یزدان‌داد پسر شاپور از سیستان، و ماهوی خورشید پسر بهرام از نیشابور - که با توجه به نامشان همگی می‌بایست زردشتی بوده باشند - در طوس گرد آمدند. بدین سان در ۳۴۶ ق مجموعه‌ای از داستانهای کهن و تاریخ شاهان ایران فراهم آمد که آن را «شاهنامه» خواندند («مقدمه شاهنامه ابومنصوری».

طیبیان محدث» جست و جو کرده و «در ادویه و اغذیه مفرد و غیرش نیز و کردار هر دارویی و منفعتها و مضرتهاشان» به تأمل نگریسته است، چنانکه از بقراط، جالینوس، دیسکوریدس، ماسرجویه، ابن رین طبری، حنین بن اسحاق، ثابت بن قره، محمد بن زکریای رازی، سنان بن ثابت و موسی بن سنان (۹) نقل قول کرده است (ص ۲۰، ۱۸، ۱۰، ۲۱، ۲۳، ۲۳، ۳۰، ۳۷، ۸۷، ۸۹، ۱۲۷، ۱۴۵، ۳۳۷، جم)، اما علاقه ابومنصور بیشتر معطوف به پزشکان هندی است و نظریات و شیوه‌های کار آنان را بیشتر می‌پسندد، زیرا به گفته خود وی «دارو آنجا بیشتر است و عقاقیر آنجا تیزتر و خوش‌تر و همت آن مردمان به استقصا اندر حکمت بالغ‌تر است». پس در برابر یونانیان و حکمای روم که «به غلط افتاده‌اند، حکیمان هند برضوایند» و از آن جمله، سزری فرگودات، جاطک و بهایل - که ممکن است همان بهلین‌داد باشد که ابن وحشیه در مقدمه کتاب السموم از او یاد کرده است - و از هیچ یک اثری نمی‌شناسیم، و نیز منکه - که ترجمه کتابهایی از هندی به فارسی و عربی به وی نسبت داده می‌شود (ص ۴، ۲۰، ۸۳، ۹۷، ۱۲۱، ۱۲۷، جم؛ ابن ابی اصیبعه، ۳۳/۲؛ GAS, III/201-202). آنگاه ابومنصور در بیان سبب تألیف *اللابئیه*، با اشاره به پزشکانی که آثار آنان را بررسی کرده، گوید: «بعضی از ایشان فصلهایی بیرون کرده بودند موجز و بعضی نه، و نیز آن بعضی شرح تمام نکرده بودند. من خواستم که کتابی بنا کنم و هر چه شناسند اندر و یاد کنم از آن چیزها که استعمال کنند... به شرحی تمام... تا این روزگار مرا شغلهای محدث از این دور همی داشت و اتفاق نیفتاد چنانکه من همی خواستم از قبل کسادی علم و کمی طالبان تا آنگاه که حاصل آدم اندر حضرت عالی مولانا الامیر المسدد المؤید المنصور ادام الله علوه، پس او را دیدم ملکی بزرگوار و دانا و حکمت شناس و حق دان و دانش جوی و داد ده و سخنی دست و کریم طبع و سخن دان و زایر نواز و یزدان پرست و هنر ورز، پس از جهت این فضلهای شریف، مرا خرد تکلیف کرد... که به نام این ملک عالم و عادل این کتاب تصنیف کنم». آنگاه بار دیگر تأکید می‌ورزد: «این کتاب تألیف کردم از بهر خزانه اوی و هر چه شناسند از داروها اندرین کتاب پیدا کردم به شرحی تمام از بهر آنکه این کتاب شریف‌تر از آن است که مختصر باید کرد... و این کتاب را بر حروف هجی بنا کردم تا باز جستش آسان بود...» (ص ۵-۲).

دعوی ابومنصور بر اینکه در *اللابئیه*، از همه داروهای شناخته شده «به شرحی تمام» یاد کرده، باطل است. جای بسیاری مواد که در سده ۴ق و پیش از آن، معروف بوده و از جمله در *الحاوی* محمد بن زکریای رازی ذکر شده، در تصنیف ابومنصور خالی است (نک: رازی، ۷۷/۲۱-۸۱، ۳۰۶-۳۱۰، ۵۰۷، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۹۵، ۶۰۱-۶۰۲، جم)، همچنین وصف وی از بسیاری داروها، سخت کوتاه است (ابومنصور، ۸۸، ۹۳، ۲۷۰-۲۷۱، ۳۳۰-۳۳۱، قس: رازی، ۲۰/۲۲۲-۲۵۶، ۲۵۸-۳۱۳/۳۱۳-۳۱۸، ۶۰۲-۶۰۶، جم).

کهن‌ترین نسخه‌ای که از *اللابئیه* در دست است، در ۴۴۷ق و به دست

علی بن احمد اسدی طوسی، شاعر و لغت شناس معروف و صاحب *گرشاسب‌نامه* و لغت *فرس* کتابت شده است و در کتابخانه وین نگهداری می‌شود (فلوگل، II/534-536)، در صفحه عنوان این نسخه، این عبارت به خط اسدی طوسی جلب توجه می‌کند: «تألیف ابومنصور موفق بن علی الهروی حرسه الله». از جمله دعایی حرسه الله در این عبارت چنین نتیجه می‌شود که ابومنصور در تاریخ کتابت این نسخه زنده بوده است. فلوگل بدون توجه به مدلول این دعا، از لقبهای المسدد و المنصور که ابومنصور برای فرمانروای زمان خویش آورده، نتیجه گرفته است که این امیر، منصور بن نوح سامانی (حک ۳۵۰-۳۶۶ق) ملقب به السدید بوده است (II/534)، جمعی دیگر از پژوهشگران نیز این نظر را تأیید کرده‌اند (قوتان، ۸۰؛ براون، ۹۳-۹۲؛ همو، ۲۱/۸؛ سارتن، ۱/678-679؛ محبوی، ۸؛ امیری، مقدمه، ۲۲). روشن است که قبول این نظر، با فرض زنده بودن ابومنصور در تاریخ کتابت نسخه اسدی طوسی دشوار می‌نماید. قزوینی بر آن است که نتیجه‌گیری فلوگل از مطالب مقدمه ابومنصور پایه درستی ندارد، زیرا آن لقبها از نوع القاب ستایش آمیز عام است که برای بسیاری از امرا و پادشاهان به کار رفته است. همچنین جمله دعایی حرسه الله در صفحه عنوان کتاب به معنای زنده بودن مؤلف در زمان کتابت نسخه اسدی طوسی نمی‌تواند باشد، زیرا، گرچه به احتمال ضعیف، ممکن است اسدی طوسی عین عبارت صفحه عنوان نسخه مورد استفاده خویش را نقل کرده باشد (قزوینی، ۲۶۴-۲۶۶؛ نیز نک: محبوی، ۹).

محمد تقی بهار نیز به استناد این سابقه که برخی کاتبان عین عبارات کاتبان پیشین را بدون توجه یا با توجه به معنی و مفهوم آن نقل کرده‌اند، به طور ضمنی محتمل می‌شمارد که دعای یاد شده نیز از اینگونه رونویسیها بوده باشد (۲۴/۲-۲۵) و بدین سان احتمال مطرح شده از سوی قزوینی را تأیید می‌کند. از سوی دیگر به نظر بهار، به رغم آنکه کتاب *اللابئیه* همه ویژگیهای شیوه نگارش سده ۴ق را در بر دارد، نمی‌توان آن را با اطمینان مربوط به این سده شمرد، زیرا سبک سده ۴ق تا دو سده بعد همچنان تقلید می‌شده است (همانجا)، بدین ترتیب از نظر این دو پژوهشگر، دوران زندگانی مؤلف را نمی‌توان به دقت تعیین کرد. با اینهمه، پذیرفتن اینکه دانشمندی مانند اسدی طوسی، نوشته کاتب دیگری را بدون دقت در مدلول آن نقل کرده باشد، دشوار است. گرچه می‌توان پذیرفت که اسدی به هنگام کتابت نسخه، از زندگی یا مرگ مؤلف آگاهی نداشته است.

از سوی دیگر با توجه به نقل قول ابومنصور از کسانی چون محمد بن زکریای رازی (د ۳۲۰ق)، سنان بن ثابت (د ۳۳۰ق) و موسی بن سنان (ص ۲۰، ۲۳، ۳۷، ۴۷، ۱۳۴، ۱۴۲، جم) و فقدان هرگونه اشاره به ابن سینا و کتاب قانون وی - که بخش دارویی آن احتمالاً پس از ۴۰۶ق نوشته شده است - در کتاب *اللابئیه*، می‌توان گفت که این اثر به احتمال قوی پیش از ۴۱۰ق نوشته شده است و از آنجا که ستایشهای ابومنصور از پادشاه عصر خویش، در میان فرمانروایان این دوران بیش از همه به

اسلامی نگاهداری می‌شود (دانش پژوه، ۴۹۱، ۴۹۳).

در سالهای ۱۸۳۱-۱۸۳۳م زیگمان ترجمه لاتین *الابنیه* را در وین انتشار داد. همو در ۱۸۳۸م چاپ زیبایی از این اثر همراه با ترجمه لاتین و توضیحات در همان شهر منتشر ساخت. در ۱۸۹۲م عبدالخالق آخوندوف به عنوان پایان نامه تحصیلی خویش شرحی به زبان آلمانی درباره *الابنیه* نوشت. در ۱۸۹۳م ترجمه آلمانی این کتاب، همراه با توضیحات از سوی آخوندوف، کویرت، هورن و یولی<sup>۳</sup> در شهر هاله انتشار یافت. پژوهشهای دیگری نیز درباره این کتاب به زبانهای اروپایی منتشر شده است (سارتن، I/679؛ استوری، 199-200/II).

چاپ تصویری بخشی از نسخه اسدی در ۱۳۴۴ش در تهران انتشار یافت. در ۱۳۴۶ش، دانشگاه تهران چاپ کامل این کتاب را، همراه با یادداشتهایی که احمد بهمنیار در ۱۳۲۹ش درباره آن نوشته بود، با مقدمه و فهرستهایی به کوشش مجبویی اردکانی منتشر ساخت. توضیحات و حواشی بهمنیار به حل برخی ابهامات کمک می‌کند، اما خطاهایی نیز در این حواشی به چشم می‌خورد که شماری از آنها از عدم توجه به گویش هروی سرچشمه گرفته است. از آن جمله است آنچه در شرح کلمات «پتول» (ص ۱۸، ۳۶)، «میان بادافت» (ص ۸۳)، «گنگ» (ص ۹۰) و «کزک» (ص ۲۹۴) آمده است (نیز نک: رواقی، ۷۹۸-۸۰۸؛ فکرت، ۶۶، ۱۳۲). بررسی دقیق متن *الابنیه* با توجه به گوشه‌های خراسان قدیم بسیار سودمند خواهد بود.

مآخذ: ابن ابی اسیمه، احمد، *عین الالباء*، به کوشش اوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق؛ ابومنصور موفق هروی، *الابنیه عن حقائق الادویه*، به کوشش احمد بهمنیار و حسین مجبویی اردکانی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ امیری، منوچهر، *فرهنگ داروها و واژه‌های دشوار کتاب الابنیه*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ براون، ادوارد، *تاریخ ادبی ایران*، ترجمه علی پاشا صالح، تهران، ۱۳۳۲ش؛ بهار، محمد تقی، *سیک شناسی*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ دانش پژوه، محمد تقی، «*الابنیه عن حقائق الادویه*»، *راهنمای کتاب*، تهران، ۱۳۴۵ش، ص ۹، شه ۵؛ *دایرة المعارف فارسی*؛ رازی، محمد بن زکریا، *الحاوی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۷-۱۳۸۸ق/۱۹۶۷-۱۹۶۸م؛ رواقی، علی، «*الابنیه عن حقائق الادویه*»، *سخن*، تهران، ۱۳۴۷ش، دوره ۱۸، شه ۷؛ فکرت، محمد آصف، *لغات زبان گفتاری هرات*، کابل، ۱۳۵۵ش؛ قزوینی، محمد، *بیست مقاله*، تهران، ۱۳۲۲ش؛ مجبویی اردکانی، حسین، *مقدمه بر الابنیه* (نکاهم، ابومنصور)؛ مینوی، مجتبی، *مقدمه بر الابنیه عن حقائق الادویه*، چاپ تصویری، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نیز:

Browne, E.G., *Arabian Medicine*, Cambridge, 1962; Flügel, G., *Die arabischen, persischen, türkischen Handschriften ... zu Wien*, Wien, 1865; Fonahn, A., *Zur Quellenkunde der persischen Medizin*, Leipzig, 1910; GAS; Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1927; Storey, C.A., *Persian Literature*, London, 1971.

بخش علوم

ابومنصور نفوسی، الیاس، حاکم اباضی جبل نفوسه در نیمه دوم سده ۳ق. در منابع اباضی نام پدر او ذکر نشده است (نک: ابوزکریا، ۱۴۵؛ درجینی، ۳۲۹/۲؛ شماخی، ۱۹۱/۱) و برخی منابع غیر اباضی از او تنها با نام الیاس یا کنیه ابومنصور یاد کرده‌اند (نک: ابن عذاری، ۱۱۹/۱؛ یعقوبی، ۳۴۶)، اما برخی دیگر از این منابع (بلوی، ۲۵۳؛

منصور بن نوح، دانش دوست‌ترین امیر سامانی می‌برازد، این کتاب به احتمال نزدیک به یقین در عصر این پادشاه تألیف شده است (نک: ۵۵، ابن سینا؛ مجبویی، ۸؛ امیری، مقدمه، ۲۰-۲۲).

در صفحات پایانی *الابنیه*، ذیل ماده دارویی «ودع» جمله «ودع را هیچ نگفت»، برخی پژوهشگران را به حیرت افکنده است که آیا نوشته ابومنصور است، یا افزوده کاتب و اگر نوشته ابومنصور است، آیا نشانه آن است که وی از یک متن عربی ترجمه می‌کرده و مرادش این بوده است که مصنف متن درباره این ماده چیزی نگفته بوده است، یا به معنی آن است که اصل کتاب یا بخشی از آن به صورت امالی بوده، یعنی یکی تقریر و دیگری یادداشت می‌کرده است (مینوی، مقدمه؛ مجبویی، ۹).

بر پایه آنچه از مقدمه کتاب نقل شد، ابومنصور بر تصنیف و تألیف تصریح کرده است؛ همچنین واژه‌های بسیار به گویش هروی در این کتاب، نشان می‌دهد که این تألیف به زبان فارسی صورت گرفته است. بدین ترتیب، فرض اینکه هروی کتاب خود را به زبان عربی نوشته و اسدی آن را ترجمه کرده باشد، به کلی باطل است. خود اسدی نیز در پایان نسخه بر کتابت اثر تصریح کرده است. ابراز شگفتی از ذکر نامهای عربی داروها در *الابنیه* نیز اعتباری ندارد (نک: همو، ۸؛ امیری، مقدمه، ۲۴-۲۵).

در این کتاب خواص و آثار دارویی ۵۶۱ ماده دارویی بیان شده است. ارقام دیگری که در برخی منابع آمده، خطاست (نک: فلوجل، II/536؛ مینوی، مقدمه؛ امیری، مقدمه، ۴۶؛ *دایرة المعارف فارسی*، ۳۵/۸؛ سارتن، I/678). برخی از این مواد مانند لبن و لحوم، به رغم شمول بر انواع بسیار، هر کدام یک عنوان به شمار رفته‌اند. عنوانها بیشتر عربی و به ندرت فارسی است، مانند پرسیاوشان، پنج انگشت، باد آورد، برنج کابلی، آزاد رخت (ص ۳۱، ۵۶، ۵۷، ۵۹، ۶۴) و گاه نیز یونانی یا لاتین است (ص ۱۷، ۱۹، ۲۵، ۳۱۶، ۳۱۷). عنوانها به ترتیب حروف هجا (ابتثی) است، اما این ترتیب، تنها در نخستین حرف واژه‌ها رعایت شده است. در این زمینه، یک نابسامانی جلب توجه می‌کند: در اواخر باب «ل» از دو ماده «ابوال» و «بزاق» سخن گفته شده است. می‌توان تصور کرد که مؤلف، ماده نخست را از فرهنگی که بر پایه حروف آخر کلمات مرتب شده بوده، برداشته و ماده دوم را در شکل مرادف آن «لعب» در نظر داشته و از نقل آنها به جای درستشان غفلت ورزیده است. هیچ یک از پژوهشگران نیز پرتوی بر این مشکل نیفکنده‌اند (نک: ص ۲۹۶-۲۹۷).

واژه‌های فارسی *الابنیه* که برای داروها، اندامها، بیماریها و اخلاط به کار رفته، در خور بررسی و تأمل است. در نسخه چاپ دانشگاه تهران فهرست سودمندی از اینگونه واژه‌ها به دست داده شده است (ص ۳۵۹، ۴۴۲).

نسخه اسدی طوسی که از آن یاد کردیم تا چندی پیش یگانه نسخه شناخته شده از این کتاب بود. در ۱۳۴۵ش نسخه دیگری به دست آمد که در سده ۸ق نوشته شده است و اکنون در کتابخانه مجلس شورای

کندی، ۲۲۲؛ ابن اثیر، ۳۲۴/۷؛ ابن خلدون، ۶۴۵/۴) نام او را الیاس بن منصور ضبط کرده‌اند که جای تأمل است.

ابومنصور اهل تدمیره، قریه‌ای در جبل نفوسه بود (شماخی، همانجا؛ EI<sup>2</sup>). منابع اباضی روایت‌هایی چند در وصف جنگاوری، پرهیزگاری و عدالت دوستی ابومنصور و پای‌بندی او به سنن مذهبی آورده‌اند (نک: ابوزکریا، ۱۴۵-۱۴۶، ۱۴۸-۱۴۹؛ درجینی، ۸۴/۱، ۸۶، ۳۲۱/۲، ۳۳۱-۳۲۹؛ شماخی، ۱۹۱/۱، ۱۹۲) و در رساله «ذکر اسماء بعض شیوخ الوهبة» (همو، ۲۲۷/۲) از ابومنصور الیاس در زمره شیوخ نفوسه نام برده شده است.

ابوالیقظان محمد بن افلح رستمی (د ۲۸۱ ق/ ۸۹۴ م) پنجمین امام رستمیان تاهرت، ابومنصور را به عنوان حاکم جبل نفوسه برگزید و او این سمت را در زمان جانشین ابوالیقظان، ابوحاتم یوسف بن محمد نیز حفظ کرد (ابوزکریا، ۱۴۵؛ درجینی، ۸۴/۱؛ قس: ابن صغیر، ۴۷). قلمروی که ابومنصور بر آن حکم می‌راند، تمامی منطقه طرابلس غرب را بجز شهر طرابلس که تحت حاکمیت اغالبه بود، دربرمی‌گرفت (EI<sup>2</sup>).

در منابع به طور مشخص تنها از دو واقعه به هنگام حکمرانی از او یاد شده است: نخستین واقعه زمانی رخ داد که عباس، فرزند احمد بن طولون (حک ۲۵۴-۲۷۰ ق) در غیاب پدرش سر به شورش برداشت و با سپاهیان و اموال بسیاری از مصر بیرون رفت. او که قصد داشت افریقیه را تصرف کند و اغالبه را از آن منطقه براند، به ابراهیم بن احمد اغلبی نوشت که الیمتمد خلیفه عباسی، وی را بر افریقیه گماشته است. عباس پس از تصرف دژلبده و شکست محمد بن قُرْهَب، حاکم اغلبی طرابلس، ۴۳ روز شهر را محاصره کرد. مردم که از ستمگری عباس و سپاهانش به ستوه آمده بودند، به ابومنصور نفوسی پناه بردند و از او درخواست یاری کردند. عباس، ابومنصور را تهدید کرد و به او نوشت که از وی اطاعت کند، اما ابومنصور که پاسخ تحقیر آمیزی برای او نوشته بود، به یاری مردم طرابلس شتافت و همراه با سپاهیان که ابراهیم بن احمد اغلبی به منطقه گسیل داشته بود، در نبرد با عباس، شکست سختی بر وی وارد آورد (بلوی، ۲۵۳-۲۵۵؛ ابن اثیر، همانجا؛ ابن عذارى، ۱۱۸/۱، ۱۱۹؛ قس: شماخی، ۱۹۲/۱، که وقایع مذکور را به نقل از ابن رقیق، به اشتباه به ابوالعباس احمد بن طولون نسبت می‌دهد). گفته‌اند که نفوسیان از غنایم این جنگ و اموال بسیاری که از سپاهیان عباس بر جای ماند، هیچ برنگرفتند (ابن عذارى، ۱۱۹/۱). این گزارش که شماخی نیز آن را آورده است (همانجا)، پای‌بندی ابومنصور را به سنن اباضیه نشان می‌دهد (نک: ه، د، اباضیه).

دومین واقعه که از یک اختلاف سیاسی داخلی نشأت می‌گرفت، ریشه در اختلافات قدیم‌تر فرقه‌ای، بر مبنای ادعاهای سیاسی فرقه خلفیه به رهبری خلف بن سمح داشت (در مورد این فرقه، نک: طعیمه، ۵۹-۶۱). در این زمان فرزند خلف بن سمح، تحت تأثیر افکار پدرش سر به شورش برداشته و مدعی جبل نفوسه بود (ابوزکریا، ۱۴۶؛

درجینی، همانجا؛ باسه، ۹۳). وی توانست حمایت قبیله زواغه را که می‌کوشیدند از قید تابعیت نفوسه رهایی یابند، به دست آورد (EI<sup>2</sup>). جنگ ابومنصور با قبیله زواغه و شکست ایشان موجب شد تا پسر خلف به چربه رود و به یکی از افراد همان قبیله پناهند شود، اما وی با دریافت رشوه پسر خلف را به سپاهیان الیاس تسلیم کرد (ابوزکریا، ۱۴۶-۱۴۹؛ درجینی، ۸۴/۱-۸۶؛ شماخی، ۱۹۱/۱، ۱۹۲).

این وقایع در آغاز دوران زمامداری ابوحاتم یوسف بن محمد رخ داد و در همین زمان ابومنصور نفوسی درگذشت و ابوحاتم، افلح بن عباس را جانشین وی ساخت (ابوزکریا، ۱۴۹). تاریخ دقیق وفات ابومنصور به روشنی معلوم نیست، اما می‌توان زمان آن را میان سالهای ۲۸۱ ق - که ابوحاتم نخستین دوره زمامداری خود را آغاز کرد - و ۲۸۴ ق که افلح بن عباس حاکم جبل نفوسه بود و فرماندهی سپاه اباضی را در جنگ مانو به عهده داشت، تخمین زد (نک: بارونی، ۴۷، ۴۸؛ رشتوک، ۲۶۵).

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن خلدون، المعبر؛ ابن صغیر، تاریخ، به کوشش موتیلینسکی، پاریس، ۱۹۰۷ م؛ ابن عذارى، احمد، البیان المغرب، به کوشش ز. س. کولن و لوی پرووانسال، لندن، ۱۹۴۸ م؛ ابوزکریا و رجلائی، یحیی، السیره و اخبار الامه، به کوشش عبدالرحمن ایوب، تونس، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ بارونی، سلیمان، مختصر تاریخ الاباضیه، تونس، ۱۳۵۷ ق/ ۱۹۳۸ م؛ بلوی، عبدالله، سیره احمد بن طولون، به کوشش محمد کردعلی، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیة؛ درجینی، احمد، طبقات الشایخ بالمغرب، به کوشش ابراهیم طلای، الجزایر، ۱۹۷۴ م؛ شماخی، احمد، السیر، به کوشش احمد سیاهی، عمان، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م؛ طعیمه، صابر، الاباضیه عقیده و مذهب، بیروت، دارالجلل؛ کندی، محمد، الولایة و القضاء، به کوشش روون گت، بیروت، ۱۹۰۸ م؛ یعقوبی، احمد، البلدان، لندن، ۱۸۹۱ م؛ نیز:

Bussat, René, "Les Sanctuaires du Djebel Nefousa", J A, 1899, vol. XIV; EI<sup>2</sup>; Rebstock, Ulrich, Die Ibaditen im Magrib, Berlin, 1983.

أبوالموثر، صلت بن خمیس بهلوی، فقیه اباضی عمان در سده ۳ ق / ۹ م. نسبت بهلوی او به بهلا، محلی در نزدیکی نزوی، باز می‌گردد. درباره دوران کودکی و جوانی او آگاهی چندانی در دست نیست. وی چندی در محضر ابو عبدالله محمد بن محبوب بن رحیل (د ۲۶۰ ق)، احتمالاً در صُحار به تحصیل پرداخته و از برخی دیگر از مشایخ عصر همچون ابوزیاد وضاح بن عقبه نیز دانش آموخته است (نک: ابن جعفر، ۲۲۹/۱، ۲۲۷؛ ابوسعید کدمی، الجامع، ۱۷/۱ - ۱۸، ۲۲۱؛ کندی، محمد، ۱۸۹/۴، ۱۳۷/۷؛ قس: ابوالموثر، «الاحداث»، ۲۴). منزلت وی در همان دوره جوانی نزد استادان خود تا آنجا بود که چون تصمیم گرفتند ولایت خود را از یکی از امامان سلب کنند، ابوالموثر آنان را متقاعد کرد که از آشکار کردن این امر خودداری کنند (کندی، محمد، ۱۷۵/۴ - ۱۷۶، به نقل از ابوالحواری).

در نیمه دوم سده ۳ ق، چنانکه ابوسعید کدمی متذکر شده، ابوالموثر، در کنار ابن جعفر (ه م) و نبهان بن عثمان، یکی از برجسته‌ترین عالمان اباضی عمان به‌شمار می‌رفت (الاستقامه، ۲۱۹/۱). او با ابن جعفر رابطه‌ای دوستانه داشت، تا آنجا که ابن جعفر در برخی مسائل نظر او را جویا می‌شد. به‌عنوان نمونه‌ای بارز متن



به مذهب قرمطی از آن جمله است (نک: ابوالحواری، ۳۶۰).

ابوالمؤثر در حدود پایان سده ۳ ق درگذشت و فرزندى به نام محمد و نواده‌ای از این فرزند به نام عبدالله برجای گذاشت که هر دو در پی‌ریزی مکتب رستاق و در جریان‌ات سیاسی زمان خود نقش بسزایی ایفا کرده‌اند. همچنین از شاگردان او به‌ویژه باید ابوقحطان خالد بن قحطان و ابوالحواری محمد بن حواری را نام برد که مدتها در صحبت او بوده‌اند و از مشاهیر مکتب رستاق به شمار می‌روند (نک: ابوقحطان، ۱۰۷، ۱۴۸؛ ابوالحواری، ۳۵۹؛ کندی، محمد، ۱۵۶/۴).

موضع ابوالمؤثر در مورد ولایت و برائت نسبت به امامان اباضی را می‌توان به‌طور کلی نوعی گرایش به سکوت و پرده‌پوشی دانست که ناشی از مصلحت‌اندیشی است، نه خوشبینی. وی در مورد امام محمد بن ابی عفان (حک ۱۷۷ - ۱۷۹ ق) که خود او را درک نکرده بود، بر آن است که نباید بدون داشتن آگاهی به‌کردار وی، بر پایه گفته‌های مشایخ از او برائت جست و این در حالی است که او صحت نقل این گفته‌ها را نفی نمی‌کند (ابن جعفر، ۲۲۹/۱؛ کندی، محمد، ۱۸۹/۴). در مورد امامی دیگر که به نام او تصریح نشده است (احتمالاً مهنا بن جیفر، حک ۲۲۶ - ۲۳۷ ق)، وی شیوخ اباضی را که تصمیم داشتند با نوشتن نامه‌ای ولایت را از او سلب کنند، متقاعد کرد که از این اقدام روی گردانند و موجب بروز تفرقه در صفوف اباضیان نشوند، ولی این اقدام بدان معنی نبود که کردار ناپسند آن امام را از نظر دور داشته باشد (نک: کندی، محمد، ۱۷۵/۴ - ۱۷۶، به نقل از ابوالحواری؛ قس: ابوقحطان، ۱۴۸؛ وچا والیری، ۲۵۹). در مورد امامت صلت بن مالک (۲۳۷ - ۲۷۳ ق)، هر چند ابوالمؤثر به دفاع از او و ردّ بر دشمنانش پرداخت، ولی به وجود برخی لغزشها (هفوة، زلة) در سیره او اعتراف داشت (نک: ابوالمؤثر، «الاحداث»، ۲۵-۲۷). حتی در برخی منابع آمده است که وی پس از آنکه از صلت توبه گرفت، به ولایت او گروید (ابوسعید کدمی، الاستقامة، ۲۲۰/۱، ۲۲۳). امامت راشد بن نظر را او اساساً نامشروع و بیعت او را باطل می‌دانست و در مورد عزان بن تمیم هر چند در آغاز حامی و مدافع او بود، در سال پایانی عمر خود قائل به «توقف» شد (کندی، محمد، ۱۵۶/۴ - ۱۵۷، به نقل از ابوالحواری).

آنچه در موضع‌گیریهای مزبور به‌طور تقریباً مشترک دیده می‌شود، این است که ابوالمؤثر وحدت اهل مذهب را بسیار مهم می‌شمرد و بر این باور بوده است که اگر امامی با بیعت صحیح لغزشهایی در روش خود داشته باشد، مسأله باید در سطحی حل شود که به میان مردم کشیده نشود و موجب تفرقه و تشتت آنان نگردد. بر پایه اینگونه مصالح بود که وی حتی در جمع شاگردان خاص خود هیچ گاه از لغزشهای امام پیشین مهنا بن جیفر سخن نمی‌گفت (نک: ابوقحطان، همانجا). از امامان که بگذریم موضع ابوالمؤثر درباره آن دسته از مردم که به‌عذر شک یا ضعف به جناح باطلی گرویده‌اند، موضع «توقف» است و تنها هنگامی به برائت از آنان حکم می‌کند که خود برائت از مؤمنان را برگزینند (نک: ابوسعید کدمی، الجامع، ۲۵).

جوابیه‌ای از ابوالمؤثر به ابن جعفر در دست است که مورد استفاده او در الجامع (۲۰۲/۱ - ۲۰۶) قراز گرفته است و تاریخ آن احتمالاً به پیش از ۲۷۳ ق / ۸۸۶ م یعنی قبل از امامت راشد بن نظر باز می‌گردد. در حدود ۲۷۲ ق که موسی بن موسی آزگوری با تکیه بر پاره‌ای نقاط ضعف در عملکرد امام صلت بن مالک، بنای مخالفت با او را نهاد، ابوالمؤثر در صحار اقامت داشت و برخی ناپسمانیها را از نزدیک شاهد بود. بر پایه یک سند کهن نزوانی، ابوالمؤثر با موسی بن موسی مکاتبه کرد و او را در جریان حوادث صحار قرار داد و اطلاع حاصل کرد که موسی مصمم است به «فرق» رود و به اقدامی جدی دست زند. ابوالمؤثر در پی این آگاهی صحار را ترک گفته، نزد ابن جعفر آمد و با او به مذاکره پرداخت و پس از اقدام موسی بن موسی در عزل صلت و بیعت با راشد بن نظر در ۲۷۳ ق هنوز با ابن جعفر که از موسی هواداری می‌کرد، همفکر بود (ازهر، ۳۷۵ - ۳۷۶). بر اساس همان سند ابوالمؤثر چندی با راشد بن نظر روابط حسنه داشت و سپس به دلایلی به جناح مخالف پیوست (همو، ۳۷۶). البته شایان ذکر است که مفاد این گزارش در نوشته‌های ابوالمؤثر و اسناد رستاقی تأیید نشده است. قدر مسلم این است که ابوالمؤثر به زودی حرکت موسی بن موسی در عزل صلت بن مالک و بیعت با راشد بن نظر را محکوم کرد و از آن دو برائت جست (ابوسعید کدمی، همان، ۲۲۰/۱). در همین اوان با تألیف دو کتاب الاحداث والصفات و البیان والبرهان به تبیین مبانی علمی این موضع‌گیری خود پرداخت و در نامه‌ای مفصل و شدید‌اللحن به ابن جعفر، او را از تأیید حرکت موسی و راشد بر حذر داشت (نک: ابوالمؤثر، «سیره»، ۲۵۵ - ۲۵۶، ۲۷۴ - ۲۷۵). از اینجا بود که اختلاف او با ابن جعفر به عنوان نمایندگان دو مکتب فکری که بعدها مکتب رستاق و نزوی نام گرفتند، آشکار شد. به تخمین در همین اوان بود که ابوالمؤثر بینایی خود را از دست داد (نک: کندی، محمد، ۱۵۵/۴؛ ابوسعید کدمی، همانجا).

اگرچه شواهدی دال بر مداخله مستقیم ابوالمؤثر در قیامهای پراکنده برضد راشد بن نظر در دست نیست، ولی در ۲۷۷ ق که راشد به دست مخالفان خود اسیر و عزان بن تمیم خروصی به امامت برداشته شد (نک: سلیل بن رزق، ۲۰)، وی این بیعت را صحیح شمرد و امامت او را مورد تأیید قرار داد. چنانکه در برخی منابع گفته شده، ابوالمؤثر پیش از آن نیز از عزان حمایت می‌کرده است (نک: ابوقحطان، ۱۳۷؛ کندی، محمد، ۱۵۲/۴، ۱۵۵، ۱۷۹، به نقل از ابوالحواری).

کشمکشهای سخت سیاسی که از ۲۷۲ ق در عمان آغاز شده بود، در ۲۸۰ ق به تصرف عمان به دست قوای خلیفه عباسی و قتل عام اباضیان منجر شد (طبری، ۲۳۳/۱۰؛ مسعودی، ۱۵۶/۴). ابوالمؤثر در شمار معدود عالمان اباضی بود که از قتل عام جان به سلامت برد (قس: حارثی، ۲۵۶). بعدها در جریان دست‌اندازیهای قرمطیان بحرین به عمان (پس از ۲۸۶ ق، نک: طبری، ۷۱/۱۰)، ابوالمؤثر نقش فعالی ایفا نمود که فتوای فراموش‌نشده‌ای او در آتش زدن خانه‌های گروندگان

ابوالمؤثر به عنوان رهبر فکری آن جناح که امامت راشد بن نظر را نامشروع می‌دانستند، مورد خشم کسانی بود که به هواداری از راشد برخاسته بودند. از این جهت مخالفان معاصرش نه تنها از وی برات می‌جستند، بلکه حتی به مباح بودن خون او حکم می‌کردند (نک: کندی، محمد، ۱۵۷/۴، به نقل از ابوالمؤثر). همزمان با شکل‌گیری دو مکتب رستاق و نزوی، نزوانیان سعی داشتند در آثار خود مواضعی را به نفع خود به ابوالمؤثر نسبت دهند و رستاقیان نیز در رد این نسبتها می‌کوشیدند (نک: ابوقحطان، همانجا؛ کندی، محمد، ۱۵۵/۴، به نقل از ابوالمؤثر؛ ازهر، ۳۷۵ - ۳۷۶). در سده بعد با پیدا شدن افکار افراطی در میان پیروان مکتب رستاق و گسترش روند اعتدال در مکتب نزوی، شاهد آن هستیم که عالمان نزوانی، همچون ابوسعید کدیمی، ابوالمؤثر را به ولایت می‌گزینند (الاستقامة، ۲۲۰/۱)، در حالی که رستاقیان تندرو گاه در شمارش سران مکتب خود نام ابوالمؤثر را از قلم انداخته‌اند (نک: کندی، محمد، ۲۹۷/۳، به نقل از ابوالحسن بسیمی؛ «سيرة لبعض...»، ۳۸۷؛ قس: کندی، محمد، ۲۹۸/۳، ۱۰۵/۴).

اگرچه هیچ یک از آثار مشهور ابوالمؤثر در زمینه فقه نیست، ولی او در آثار اباضی به عنوان فقیهی برجسته مطرح بوده و آراء وی از طریق شاگردانش انتشار یافته است که می‌توان آنها را به‌طور پراکنده و در سطحی وسیع در ابواب مختلف کتب فقهی عمان نظیر الجامع ابن جعفر (نک: ۳۸/۱، جم، به عنوان زیادات)، جامع فضل بن حواری (۳۱/۱، ۳۶، جم، به عنوان زیادات)، الجامع ابن برکه (۱۵۲/۱، جم)، الجامع المفید ابوسعید کدیمی (۲۴، ۲۵، جم) و بیان الشرع محمد بن ابراهیم کندی (۵۱/۱، ۸۱، جم) ملاحظه کرد.

آثار: ۱. الاحداث والصفات، درباره سيرة امام صلت بن مالک، جریان خلق او و بیعت با راشد بن نظر و سيرة راشد؛ ۲. البیان والبرهان، که پس از الاحداث تألیف شده (نک: ابوالمؤثر، «البیان»، ۱۶۴) و تکمله‌ای بر موضوعات آن است؛ ۳. سيرة الی ابی جابر محمد بن جعفر، که نامه‌ای است مفصل به ابن جعفر و در آن به نکویش و نصیحت وی پرداخته است (درباره چاپ این سه اثر، نک: مآخذ همین مقاله)؛ ۴. قصیده‌ای قافیه در موضوع قدر و شاید برخی موضوعات دیگر که محمد بن ابراهیم کندی آن را در اختیار داشته و بخشهایی از آن را نقل کرده است (۹۳، ۹۲/۲، جم)؛ ۵. تفسیر الخمس مائة آیه، که در برخی منابع بدو نسبت داده شده (نک: E۱۲) و بر پایه عنوان موضوع آن باید آیات الاحکام بوده باشد.

در الجامع ابن جعفر (۲۲۰/۱)، بیان الشرع محمد بن ابراهیم کندی (۱۰۹/۲ - ۱۸۸، ۱۱۱) و الاهنداء احمد بن عبدالله کندی (ص ۸۳) نیز باره‌هایی از نوشته‌های ابوالمؤثر با عنوان «سيرة» نقل شده است. مآخذ: ابن برکه، عبدالله بن محمد، الجامع، به کوشش عیسی بن یحیی بارونی، مسقط، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲ م؛ ابن جعفر، محمد، الجامع، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۸۱ م؛ ابوالمؤثر، محمد بن حواری، «سيرة الی اهل حضر موت»، متن ۱۰ از السير والجوابات، ج ۸، به کوشش سیدة اسماعیل کاشف، مسقط، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ ابوسعید کدیمی، محمد بن سعید، الاستقامة، به کوشش محمد ابوالحسن، مسقط، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م.

م: همو، الجامع المفید، مسقط، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۵ م؛ ابوقحطان، خالد بن تحطان، «سيرة»، متن ۲ از السير والجوابات (نک: همو ابوالمؤثر)؛ ابوالمؤثر، صلت بن خمیس، «الاحداث والصفات»، «البیان والبرهان»، «سيرة الی ابی جابر محمد بن جعفر»، متنهای ۱، ۳ و ۶ از السير والجوابات (همو ابوالمؤثر)؛ ازهر بن محمد بن جعفر، «نصیحة و کلام لاهل الدین»، همراه بیان الشرع، ج ۴ (نک: همو کندی، محمد بن ابراهیم)؛ حارثی، سالم بن حمد، العقود الفقیة، مسقط، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ «سيرة لبعض فقهاء المسلمين»، متن ۱۳ از السير والجوابات (نک: همو ابوالمؤثر)؛ طبری، تاریخ، فضل بن حواری، جامع، مسقط، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۵ م؛ کندی، احمد بن عبدالله، الاهنداء، به کوشش سیدة اسماعیل کاشف، قاهره، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۵ م؛ کندی، محمد بن ابراهیم، بیان الشرع، مسقط، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ مسعودی، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۶ م؛ نیز:

El 2: Sa'ib ibn Raziq, History of the Imams and Seyyids of 'Omān, tr. G. P. Badger, London, 1986; Veccia Vaglieri, L., "L'Imāmato ibādita dell' 'Omān", Annali, Nuova Serie, Naples, 1949, vol. III.

احمد پاکچی

آبوموسی، جزیره، شهر و شهرستانی به همین نام در استان هرمزگان:

جزیره آبوموسی: این جزیره در دهانه تنگه هرمز، به فاصله‌ای مساوی (ح ۸۰ کم) میان بندر لنگه (در شمال) و امارت شارجه (در جنوب)، واقع شده است.

آبوموسی جنوبی‌ترین جزیره ایرانی در خلیج فارس است و از این لحاظ از اهمیت سیاسی و استراتژیک ویژه‌ای برخوردار است (نوربخش، ۳۰۴؛ فرهنگ جغرافیایی، ۶۱۷). در نقشه‌ای از خلیج فارس که در ۱۷۶۵م با حروف لاتین به چاپ رسیده، نام این جزیره بوموف آمده است (نک: بختیاری، ۶۳، حاشیه). طول جغرافیایی آبوموسی ۵۴° و ۵۹° عرض آن ۲۶° و ۲ است (مفخم پایان، ۱۱۷). فاصله آن از جزایر مجاور در خلیج فارس به این شرح است: تا جزیره تب کوچک حدود ۴۰ کم، تا جزیره تب بزرگ ۴۶ کم، تا جزیره فرور ۶۴ کم، (نوربخش، ۳۰۶).

اغلب نویسندگان شکل آن را چهارگوش، طول و عرض آن را برابر و مساحت آن را در حدود ۴ کم دانسته‌اند، ولی از نقشه‌برداریهایی اخیر استنباط می‌شود که به شکل دوزنقه‌ای است که قاعده بزرگ آن در سمت مشرق قرار دارد. در چنین حالی طول هریک از دو ساق آن در حدود ۴۵۰۰ متر و مساحت آن ۱۲ کم است (فرهنگ جغرافیایی، همانجا؛ جعفری، ۸۵؛ نیز نک: بختیاری، ۶۷).

آبوموسی سرزمینی است پست که از جلگه ماسه‌ای تشکیل شده است و تپه ماهورهای کوچکی دارد که بیشتر به رنگ شکلاتی تیره در آمده‌اند. بلندترین نقطه آن که به ارتفاع ۱۱۷ متر می‌رسد، در غرب جزیره واقع است. علاوه بر این در شرق جزیره هم تپه برجسته‌ای به نام جبل حلوا به ارتفاع ۱۱۵ متر قرار دارد. انتهای شمالی جزیره به تپه نمایان قهوه‌ای رنگی ختم می‌شود که دارای دو قله است و ارتفاع آن به ۴۳ متر می‌رسد (نوربخش، ۳۰۷). نیمه جنوبی جزیره تقریباً مسطح است که جنوب خاوری آن ۴ متر و جنوب باختری آن ۱۹ متر ارتفاع دارد و به صورت دشتی شنی و خاکی در جهت خاوری گسترده شده

صادق است.

از مشخصات جالب اقلیمی ابوموسی فراوانی تابش آفتاب آن است که خود عامل اصلی در ایجاد دیگر شرایط اقلیمی به شمار می‌آید. از آمار یک ساله ابوموسی چنین استنباط می‌شود که در سال، ۳۳۰۶/۶ ساعت آفتاب داشته است که از بسیاری نقاط ساحلی و حتی داخلی ایران بیشتر است (نک: آمار، ۲۰۸-۲۱۰).

به علت کم‌بارانی، پوشش گیاهی طبیعی جزیره ابوموسی فوق‌العاده فقیر و منحصر به معدودی درختهای نخل و گنار است که در حواشی شمالی جزیره می‌روید. درختچه‌های دیگری که در گوشه و کنار جزیره به چشم می‌خورد، عبارتند از شمر، چیرخ و تاغ.

از جانوران، در ابوموسی تنها خزندگانمانند بزمنجه، مار و انواع مارمولک می‌زنند. افزون بر آن پرندگان گرمسیری نیز می‌توانند در شرایط دشوار اقلیمی جزیره زندگی کنند (نوربخش، ۳۱۵). اطراف ابوموسی را آب نسبتاً عمیقی فراگرفته است و این جزیره همواره پناهگاهی برای قایقها در هنگام طوفان به شمار می‌رود. عمق آب اطراف جزیره را ۷ قامت یا حدود ۱۰ متر برآورد کرده‌اند (همو، ۳۰۵). در این آبها انواع ماهی و صدفهای دریایی به حد وفور دیده می‌شود و به همین سبب مهم‌ترین اشتغال بومیان و مهاجران جزیره، صید ماهی و مروارید ذکر شده است (لایمر، ۱۲۷۵).

جمعیت ابوموسی را در سالهای اول سده ۲۰ م، ۲۰ خانوار یا در حدود ۱۰۰ نفر ذکر کرده‌اند (ایرانیکا). در ۱۳۲۸ ق/ ۱۹۱۰ م کارگزاری اول بنادر [و جزایر] خلیج فارس [و سواحل بلوچستان]، طی گزارشی به وزارت امور خارجه جمعیت ابوموسی را ۳۰ الی ۴۰ خانوار گزارش داده است (گزیده اسناد، ۲۸۱/۱). در ۱۳۲۰ ش جمعیت جزیره را همان ۱۰۰ نفر برآورد کرده‌اند (رزم‌آرا، ۴۹) که به تدریج بر آن افزوده شد، تا اینکه در ۱۳۲۹ ش به ۱۴۰ نفر رسید (کتاب جغرافیا، ۳۵۲/۲). در سرشماری رسمی ۱۳۴۵ ش جمعیت رو به تقلیل رفته آن متشکل از ۱۲ خانوار و جمعاً ۷۱ نفر قلمداد شده است (قره‌نگ آبادیها، ۶/۱۴). از آن پس جمعیت این جزیره رو به افزایش گذاشت و مخصوصاً پس از تحولات سال ۱۳۵۰ ش/ ۱۹۷۱ م جمعیت آن را از ۳۰۰ تا ۸۰۰ نفر دانسته‌اند و این اختلاف ظاهراً از تفاوت بین آمارهای ایرانی و عربی ناشی شده است (نوربخش، همانجا).

ابوموسی همواره جزیره‌ای مهاجر پذیر بوده و در نتیجه نوسانهای در شمار جمعیت سالانه آن بروز می‌کند. در گذشته اعراب از سواحل جنوبی خلیج فارس برای چراندن اغنام یا برای کار در معدن خاک سرخ به آنجا رفت و آمد داشته‌اند (لایمر، ۱۲۷۵-۱۲۷۶). در سالهای قبل از انقلاب اسلامی هم عده‌ای مهاجر در ابوموسی به کارهای ساختمانی و تأسیساتی اشتغال داشته‌اند که در سالهای بعد، به علت رکود در کارهای ساختمانی، این جزیره را ترک کرده‌اند، اما در سالهای اخیر با توجه خاصی که جمهوری اسلامی ایران به جزایر و سواحل خلیج فارس دارد، باید انتظار داشت که جمعیت این جزیره افزایش

است (بختیاری، ۶۶).

از نظر زمین‌شناسی، جزیره‌ای است مرجانی که مواد آتشفشانی تیره رنگی از میان تشکیلات مرجانی آن سر بر آورده است (ایرانیکا) و همراه با این مواد آتشفشانی توده‌های گنبدی شکل نمکی متعلق به دوره کاسبرین که بر اثر حرکات کوه‌زایی بالا آمده‌اند، دیده می‌شوند (ویلسن، ۲۴).

آب و هوای ابوموسی تابع شرایط عمومی است که در بیشتر منطقه خلیج فارس و نواحی ساحلی آن حکم فرماست. به این معنی که این جزیره همانند دیگر جزایر خلیج فارس در سال دارای دو فصل بیشتر نیست، یکی زمستانی نسبتاً خنک (در ماههای آذر، دی و بهمن) و دیگری تابستانی گرم (در بقیه ماههای سال). فصلهای بهار و پاییز آن معمولاً زودگذر و کوتاه و غیر قابل توجه است (گنجی، ۱۹۴). در فصل سرد، ابوموسی بیشتر اوقات در معرض هسته‌های فشار مدیترانه‌ای قرار دارد که از مغرب یا شمال غرب وارد می‌شوند و از روی خلیج فارس می‌گذرند. در این فصل جریانهای جوی نیز از همان سمتها می‌وزند. این هسته‌های کم فشار مدیترانه‌ای در برخورد با ارتفاعات، بارانهای زمستانی منطقه وزش خود را ایجاد می‌کنند؛ ولی چون در ابوموسی عارضه‌ای که بتواند خاصیت باران زایی داشته باشد، وجود ندارد، اغلب بدون ایجاد باران از آن عبور می‌کنند. در فصل گرم تمام منطقه خلیج فارس تحت تأثیر هسته کم فشار آسیایی متمرکز در روی هند و پاکستان قرار دارد و در نتیجه جریانهای جوی منظمی از شمال غربی به جنوب شرقی و رو به سمت هسته کم فشار مزبور پدید می‌آید (همو، ۱۹۵). از جزیره ابوموسی آمارهای هواشناسی دراز مدتی که بتواند ملاک نتیجه‌گیری قرار گیرد، در دست نیست، ولی از ملاحظه آمار یک ساله‌ای که در اینجا نقل شده، می‌توان نظری کلی درباره مشخصات اقلیمی آن اظهار کرد:

ابوموسی از جزایر و نقاط ساحلی خلیج فارس و بحر عمان که آمارهای جوی آنها در دست است، گرم‌تر است و متوسط دمای سالانه آن به ۲۷/۸ درجه سانتی‌گراد می‌رسد. در نیمه گرم سال (از اردیبهشت تا مهرماه) متوسط دمای ماهانه ابوموسی از ۳۰° تجاوز می‌کند و حتی در سردترین ماه سال (بهمن)، متوسط دمای آن از ۲۰° تجاوز می‌کند. از نظر میزان مطلق دما در طول سال ارقام ۴۵° در تیر ماه و ۸° در بهمن ماه در ابوموسی به ثبت رسیده است.

در ماههای تابستان رطوبت هوای ابوموسی زیاد است و رقم نم نسبی هوا اغلب از ۸۰٪ تجاوز می‌کند و در چنین وضعی یعنی توأم شدن گرما و رطوبت فراوان زندگی را بسیار دشوار می‌سازد.

باران ابوموسی بسیار اندک و در طول سال در حدود ۳ سانتی‌متر است که بیشتر در ماههای سرد و به خصوص در آذر و دی می‌بارد.

باد غالب در جزیره ابوموسی از سمت شمال غربی و مغرب می‌وزد و این وضع مخصوصاً در تابستانها که تمام منطقه خلیج فارس تحت تأثیر جریانات موسمی اقیانوس هند و هسته کم فشار شبه قاره هند قرار دارد،

سریمی پیدا کند.

در گذشته مشکل بزرگ این جزیره کمبود آب و مخصوصاً آب آشامیدنی بوده است که از ۲۰ حلقه چاه (همانجا) و زمانی هم با تانکر تأمین می شده است. به علت همین کم آبی از کشاورزی و دامداری در آنجا اثر چندانی نیست و فعالیت کشاورزی آن محدود به بهره برداری از نخلستانهای محقری است که در گوشه و کنار آن به چشم می خورد (همانجا).

اغلب نویسندگان صید ماهی و مروارید را مهم ترین فعالیت اقتصادی ابوموسی دانسته اند، ولی صید ماهی در ابوموسی همواره کمتر از امکانات بالقوه که در حدود ۲۰ هزار تن در سال برآورد شده، بوده است (نوربخش، ۳۰۵). صید مروارید در این جزیره در گذشته رونق داشته است، به طوری که در ۱۳۲۰ ش، ۴۰ «کرو» (= کرجی صیادی) برای صید مروارید در این جزیره وجود داشته است (رزم آرا، همانجا).

در ابوموسی معدن خاک سرخی وجود دارد که به مرغوبی خاک سرخ جزیره هرمز نیست (همانجا)، ولی از سالها قبل مورد بهره برداری بوده است. محصول سالانه این معدن به طور متوسط ۴۰ هزار کیسه تخمین زده شده است (لاریمر، همانجا). در سالهای بعد یک کمپانی آلمانی در این معدن فعالیت داشته که متعاقباً انگلیسیها جای آن را گرفتند (رزم آرا، همانجا) و تا ۱۹۴۷ م مشغول بهره برداری از آنجا بوده اند، اما در آن سال به علت عدم مرغوبیت جنس و فقدان امکانات مناسب، دنباله کار را رها کردند (نوربخش، ۳۱۵). در آن زمان تولید سالانه خاک سرخ ابوموسی، به حدود ۱۶ هزار تن می رسیده که مصرف عمده آن در ساختن رنگ و لوازم آرایش بوده است (هولی، ۲۰۳). در جزیره ابوموسی منابع نفتی وجود ندارد، ولی در فلات قاره آن آمریکاییها امتیاز استخراج نفت به دست آوردند. میزان استخراج نفت که از ۱۹۷۴ م با حفر ۱۰ حلقه چاه آغاز شد، حدود ۵۰ تا ۶۰ هزار بشکه در روز است و درآمد آن طبق موافقت قبلی بین ایران و شارجه تقسیم می شود (نوربخش، ۳۱۴، حاشیه).

از نظر تاریخی ابوموسی پیوستگی نزدیکی با تاریخ جزیره کیش دارد و دنباله رو و تابع تمدن و آبادانی جزیره کیش است (اقتداری، ۸۲۵)، ولی تمام جزایر خلیج فارس از زمانهای بسیار قدیم تحت حکومت فرمانروایان ساحلی و جنوبی ایران قرار داشتند، چنانکه ابوموسی تا انقراض حکومت جواسم تابع بندر لنگه بوده است (نوربخش، ۳۱۲). در ۱۳۰۴ ق محمد مهدی ملک التجار بوشهری که به حکومت بندر لنگه منصوب شد، با کمک احمد خان کبابی حکمران بندر عباس و شیخ زاید بن خلیفه، شیخ بندر ابوظبی حکومت جواسم را از بندر لنگه و جزایر تابع آن بر انداخت و دست آنان را از آن نواحی کوتاه ساخت. پس از این واقعه، حاجی محمد مهدی پرچم ایران را بر فراز بنادر لنگه و چارک و جزایر ابوموسی و سیری برافراشت (قائم مقامی، ۱۲۱، ۱۲۳)، ولی شیخ شارجه در این جزیره متعلق به ایران اقدام به استخراج خاک سرخ و فروش آن به انگلیسیها کرد و چون با

مخالفتی رو به رو نشد، به تدریج بر آن جزیره ادعای ارضی کرد و با استفاده از غفلت مسئولان گذشته ایران آن جزیره را اشغال نمود (جناب، ۲۸۰). جریان این اشغال تدریجی به این صورت بود که در ۲۴ ربیع الاول ۱۳۲۲ از وزارت گمرکات و پست به عین الدوله (وزیر اعظم وقت) اطلاع داده شد که به گزارش مسیو دامبرن رئیس گمرکات بنادر خلیج فارس، شیخ رأس الخیمه مدعی مالکیت جزیره تامب (تنب) شده و شیخ شرقا (شارجه) نیز ادعای مالکیت جزیره ابوموسی را کرده و بیرق خودشان را در آنجاها نصب نموده اند (گزیده اسناد، ۲۶۴/۸)، حدود یک ماه بعد، در ۲۶ ربیع الآخر ۱۳۲۲ در پاسخ اعتراض دولت ایران نامه ای از سفارت انگلیس به عنوان وزارت امور خارجه رسید که در آن اظهار شده بود که دولت ایران دلیلهای خود را مبنی بر اینکه ادعای آن دولت در مالکیت این دو جزیره بر ادعای شیخ شرقا (شارجه) تفوق دارد، اقامه نماید تا (از طرف سفارت انگلیس) برای دولت هندوستان ارسال شود (همان، ۲۶۸/۸).

یک سال بعد در ۲۸ ربیع الاول ۱۳۲۳ نامه دیگری از سفارت انگلیس به وزارت امور خارجه رسید که طی آن اطلاع داده شده بود که بنابر تحقیقات و گزارش شخصی میجر کاکس، خبری که درباره ساختن عماراتی به وسیله شیخ شارجه در جزیره تنب، به دولت ایران رسیده، ابدأ حقیقت ندارد. در همین نامه اظهار تأسف شده است از اینکه «اشخاصی به رتبه جناب دریایی بدون اینکه قبل از وقت متحمل زحمت شده، معلوم نمایند که آیا هیچ حقیقتی در اینگونه شهرتها هست یا خیر، تلگرافاً به حکومت مرکزی اطلاعاتی دهند که اسباب زحمت و مورث اشتباهات فی مابین دو دولت دوست گردد» (همان، ۲۶۶/۸). مفاد این نامه به خوبی از این حکایت می کند که سفارت انگلیس مالکیت ایران را بر جزیره تنب (و بالتبع بر ابوموسی) پذیرفته است.

در خلال این مدت از طرف مقامات انگلیسی چند بار پیشنهاد می شود که موقتاً دولت ایران پرچم خود را از جزیره سیری و شیخ شارجه از تنب و ابوموسی بردارند تا زمانی که موضوع مالکیت این جزایر محرز گردد (همان، ۲۸۹/۸)، ولی شاه ایران این پیشنهاد را شدیداً رد کرده، به صدراعظم خود متذکر می شود: که این دو جزیره، ملک مسلم دولت ایران است، در این صورت حالا چه طور دولت انگلیس در عالم دوستی راضی می شود که ما ملک طلق خودمان را به شیخ واگذار کنیم و او بیرق در آنجا بیفرازد، شما یاز هم گفت و گو کنید و ما به هیچ وجه از حق خود نخواهیم گذشت (همان، ۲۷۸/۸)، در دوران پهلوی، وزارت مالیه درباره مالکیت دولت ایران بر جزیره تنب و ابوموسی سؤالی مطرح کرد که در پاسخ آن گزارش مفصلی به وسیله اداره سیاسی وزارت امور خارجه بر اساس سوابق موجود در پرونده های آن وزارت داده شد. در این گزارش که در ۱۴ دی ماه ۱۳۰۵ تنظیم شده بود، پس از ذکر مقدماتی دلیلهای مالکیت دولت ایران بدین قرار اعلام می گردد: اولاً جزیره تنب و ابوموسی سابقاً جزء حکومت بندر لنگه بوده است. ثانیاً در نقشه ای که وزارت جنگ انگلیس کشیده و وزارت

جزایر خواستار می شده است (روابط، ۸-۹).

در ۳۰ نوامبر ۱۹۷۱ م برابر با ۹ آذر ۱۳۵۰ یعنی یک روز قبل از انقضای قراردادهای انگلستان، نیروهای ایرانی با تفاهم قبلی در ۳ جزیره تنب بزرگ و کوچک و ابوموسی استقرار یافتند و این امر در رسانه‌های عمومی بازتاب فوق‌العاده‌ای پیدا کرد (کیهان سال، ۵۷-۵۹). در تفاهم مربوط به ابوموسی پیش بینی شده بود که نصف درآمد نفت حاصل از منابع احتمالی جزیره و فلات قاره آن به موجب قرارداد دیگری به بهبود وضع مردم شارجه تخصیص یابد. ایران همچنین موافقت کرد که سالانه ۴ میلیون دلار تا زمانی که درآمد شارجه به ۸ میلیون دلار نرسیده است، به آن شیخ نشین بپردازد.

با توافقی که بین دولت وقت ایران و شیخ شارجه به عمل آمد، به ساکنان شارجه حق ماهیگیری اعطا گردید و ایران حقوق اکتشافاتی «بیوت باتل گس اند اوایل کمپانی» را در جزیره ابوموسی و اطراف آن تأیید کرد. در این موقع عراق به اتفاق رأس الخیمه شکایتی رسمی به سازمان ملل متحد تسلیم کرد (ایرانیکا)، ولی آن سازمان با بررسی نقشه‌ها و اسناد مالکیتی که از طرف ایران ارائه گردید، شکایت را غیر وارد تشخیص داد و رد کرد (مسعودی، ۴) و در نتیجه حاکمیت و مالکیت ایران بر ابوموسی محرز و مسلم گردید.

جمهوری اسلامی ایران با در نظر گرفتن نقش سیاسی و استراتژیک جزیره ابوموسی، توجه خاصی نسبت به تحکیم موقعیت و توسعه و عمران و آبادی آن مبذول داشته است (نوریخس، ۳۰۴). در ۱۳۶۰ ش سازمان برنامه و بودجه هیأتی به جزیره ابوموسی اعزام نمود که براساس پیشنهادهای آن هیأت، برنامه‌هایی برای توسعه و عمران جزیره به موقع اجرا گذارده می‌شود (همو، ۳۱۶).

در اواخر ۱۳۷۰ ش، رئیس جمهوری اسلامی ایران از ابوموسی دیدار و دستور ایجاد کشتارگاه صنعتی، ناوگان صید صنعتی و گسترش فعالیت‌های بازرگانی را در این جزیره صادر کرد و اظهار امیدواری نمود که جزیره ابوموسی با موقعیت خاص جغرافیایی که دارد در آینده نزدیک به یکی از مراکز بزرگ اقتصادی خلیج فارس تبدیل شود (اطلاعات، ۱).

شهر ابوموسی: این شهر در دو دهه اخیر و بعد از تحولات سال ۱۳۵۱ ش و تسلط مجدد ایران بر جزیره پدید آمد. تا آن زمان سکونت دائم در ابوموسی به صورت متمرکز و یکجا کمتر وجود داشت و تنها عده‌ای از افراد نیروی دریایی ایران در پایگاه این نیرو در انتهای غربی جزیره اقامت دائم داشتند. در اطراف همین پایگاه است که شهر ابوموسی به تدریج رشد یافته است. شهر دارای یک خیابان اصلی شمالی - جنوبی و چند خیابان و میدان است که دو قسمت مسکونی و اداری آن را به یکدیگر متصل می‌سازد.

بخش اداری که تماماً در نیمه غربی و اطراف پایگاه نیروی دریایی

خارجة انگلیس در ضمن مراسله مورخه ۱۷ ذیقعد ۱۳۰۵ ق/ ۲۷ ژوئیه ۱۸۸۸ م به وزارت خارجة ایران ارسال داشته است، تنب و ابوموسی و سیری جزء خاک ایران تعیین و به رنگ خاک داخله ایران رسم شده و بحرین به رنگ مستملکات خارجی رسم شده است. ثالثاً جواسمیها دو طایفه عرب و عجمند. طایفه عجم در بندرلنگه و در جزیره تنب و ابوموسی سکنتی گزیده‌اند و تبعیت آنها از دولت ایران مسلم است. فقط شیخ شارجه از جواسمیهای عرب است و به عنوان اینکه سکنته تنب و ابوموسی نیز جواسمی هستند، آنجا را جزء حکومت خود می‌داند و اگر حقوق دولت ایران در تنب و ابوموسی تعقیب نشود، حق این دولت را در جزیره بحرین که دورتر از سواحل ایران است، متزلزل خواهد نمود (همان، ۲۸۹/۱-۲۹۱).

در سالهای بین ۱۳۰۵ و ۱۳۱۰ ش مکاتبات رسمی مفصلی بین دولت‌های ایران و انگلیس بر سر افراشته شدن بیرق انگلیسیها در جزیره ابوموسی مبادله شد و کار به اینجا منتهی شد که انگلیسیها افراشتن بیرق انگلیس را در جزیره تنب و ابوموسی تکذیب نمودند (همان، ۳۶۰/۱). در ۱۳۱۵ ش استخراج خاک سرخ از جزیره ابوموسی به وسیله یک شرکت انگلیسی با اخذ امتیاز از محمود شیخ شارجه، باعث شد که مکاتبات مجددی بین دو دولت ایران و انگلیس صورت پذیرد که در تمامی آنها دولت ایران مالکیت خود را بر جزیره صریحاً گوشزد کرد و انگلیسیها پاسخ دادند که چون جزیره در تصرف شیخ شارجه است و اعطای امتیاز از حقوق طبیعی متصرف است، بنابراین کاری خارج از قاعده نشده است (همان، ۳۸۱/۱). پایان مکاتبات درباره این موضوع به اینجا می‌انجامد که وزارت امور خارجه ایران اعلام می‌کند که «قرار شده است وضعیت به همین حال باقی بماند تا تکلیف معلوم بشود، لذا شیخ حق نداشته تصرفاتی که دال بر مالکیت است، بنماید» (همان، ۳۸۵/۱). از آن پس دولت انگلیس تسلط شیخ شارجه را بر ابوموسی به رسمیت شناخت، ولی دولت ایران که قدرتی به دست آورده بود، از اینکه ابوموسی ممکن بود به عنوان پایگاهی جهت حمله به جنوب ایران و یا به مخاطره انداختن کشتیرانی تنگه باریک هرمز به کار گرفته شود، همواره نگران بود. هنگامی که در ژانویه ۱۹۶۸ دولت کارگری انگلستان اعلام کرد که در نظر دارد کلیه نیروهای انگلیسی مقیم در مشرق کانال سوئز را تا سال ۱۹۷۱ م بازخواند، نگرانی ایران بیشتر شد، ولی طولی نکشید که ایران حقوق خود بر جزایر تنب و ابوموسی را علناً اعلام کرد (نکا: نوریخس، ۳۱۲-۳۱۳؛ نیز نک: لیتوک، ۵۶).

در آن زمان مسأله بحرین و تشکیل اتحادیه امارات عربی مطرح بود و دولت ایران تأکید کرد که تا خواسته‌هایش در جزایر تنب و ابوموسی تأمین نشود، از اتحادیه جدید امارات متصالحه حمایت نخواهد کرد. علاوه بر این، ایران علناً اظهار کرد که انگلیسیها ۸۰ سال قبل جزایر متعلق به ایران را به زور اشغال کرده‌اند و در طول این مدت دولت ایران هرگز از حقوق خود بر این قسمت از خاک میهن صرف نظر نکرده و به طور مرتب با اعتراض به عمل انگلستان، اعاده مالکیت خود را بر این

بنا شده است، شامل این اماکن است: فرمانداری، بخشداری، هواشناسی، گمرک، جهاد سازندگی، نیروی دریایی، بانک ملی، بهداشتی، ژاندارمری، مخابرات و پست، شهرداری، فرودگاه، نیروگاه برق، پاسگاه پلیس، شیلات و جهانگردی (مهمان‌سرا). علاوه بر اینها تأسیساتی مانند اسکله، پمپ بنزین، مسجد، کتابخانه، مدارس پسرانه و دخترانه، باشگاه، درمانگاه، داروخانه، استخر شنا، زمین ورزش و واحد تبدیل آب شور به شیرین، نقاط مهم شهر ابوموسی را به وجود می‌آورد (بختیاری، ۷۴). در ابوموسی باند فرودگاهی به طول ۲۷۰۰ متر نیز وجود دارد (کاظمی، ۲۳۵). از جمله اقدامات مربوط به توسعه شهر ابوموسی، می‌توان ایجاد ۱۰۰ واحد مسکونی در شهرک مروارید را یاد کرد که در اسفند ۱۳۷۰ فعالیتهای احداث آن به وسیله رئیس جمهوری اسلامی ایران افتتاح شد (اطلاعات، همانجا).

شهرستان ابوموسی: جزیره ابوموسی در ۱۳۳۳ ش که فرمانداری کل بنادر و جزایر خلیج فارس تشکیل شد، به صورت یکی از بخشهای فرمانداری بندرلنگه درآمد و در ۱۳۳۷ ش همراه با بخشی از جزیره تنب کوچک تبدیل به بخشی با مرکزیت کیش گردید. در تاریخ ۱۳۶۱/۷/۲۵ ش ابوموسی به صورت شهرستانی از استان هرمزگان درآمد و علاوه بر جزیره ابوموسی، تنب بزرگ، تنب کوچک، سیری و جزایر فرور کوچک و بزرگ را در برداشت. در تغییرات سیاسی بعدی در ۱۳۶۶/۵/۱ ش با تصویب نامه هیأت دولت این شهرستان به مرکزیت شهر ابوموسی تشکیل شد. وسعت تمام شهرستان ۶۵/۵ کم است. این شهرستان از ۶ جزیره شامل یک بخش مرکزی و دو دهستان به شرح زیر تشکیل شده است: بخش مرکزی شامل جزیره و شهر ابوموسی؛ دهستان تنب شامل دو جزیره تنب کوچک و بزرگ و دو جزیره فرور کوچک و بزرگ؛ دهستان سیری شامل جزیره سیری (بختیاری، ۷۱-۷۲؛ جغرافیای استان، ۹). جمعیت آن بر اساس سرشماری ۱۳۶۵ ش بالغ بر ۸۶۵ نفر با تراکمی در حدود ۱۲/۵ نفر در کم بوده است. ترکیب جمعیت شهری و روستایی در آن سرشماری به این ترتیب بوده است: ۴۲۵ نفر یا ۵۱/۵٪ روستایی و بقیه یعنی ۴۲۰ نفر یا ۴۸/۵٪ شهری که در شهر ابوموسی اقامت داشته‌اند (بختیاری، همانجا؛ جغرافیای استان، ۳۹، ۹).

مآخذ: آمار رسمی سازمان هواشناسی، سازمان هواشناسی کل کشور، تهران، ۱۳۶۳-۱۳۶۴ ش؛ ۱۹۸۵ م؛ اطلاعات، ۱۰ اسفند ۱۳۷۰، س ۶۶، ش ۱۹۵۶۱؛ اقتدار، احمد، آثار شهرهای باستانی، تهران، ۱۳۲۸ ش؛ بختیاری، مجید، راهنمای مفصل ایران، استان هرمزگان، تهران، ۱۳۶۹ ش، ج ۲۲؛ جعفری، عباس، شناسنامه جغرافیای طبیعی ایران، تهران، ۱۳۶۸ ش، ش ۱۳۴؛ جغرافیای استان هرمزگان، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ جناب، محمدعلی، خلیج فارس، آشنایی با امارات آن، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ وزم آرا، علی، جغرافیای نظامی ایران، جزایر ایران و خلیج فارس، تهران، ۱۳۲۰ ش؛ روابط دولت ایران با کشورهای حوزه مسئولیت اداره نهم سیاسی، وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۵۵ ق؛ فرهنگ آبادیهای کشور (۱۳۵۵ ش)، استان هرمزگان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ فرهنگ جغرافیایی ایران، دایرة جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۰ ش؛ قائم مقامی، جهانگیر، بحرین و مسائل خلیج فارس، تهران، ۱۳۲۱ ش؛ کاظمی، علی اصغر، ابعاد حقوقی حاکمیت

ایران در خلیج فارس، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ کتاب جغرافیا و اسامی دهات کشور، وزارت کشور، تهران، ۱۳۲۹ ش؛ کیهان سال، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ گزیده اسناد خلیج فارس، جزایر فارس، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ گنجی، محمدحسن، ۳۲ مقاله جغرافیایی، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ سعودی، عباس، خلیج فارس در معرض رقابتها و تحریکات، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ مفخم بایان، لطف‌الله، فرهنگ آبادیهای ایران، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ نوربخش، حسین، خلیج فارس و جزایر ایرانی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ ویلسن، آرنولد، خلیج فارس، ترجمه محمد سعیدی، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ نیز:

Hawley, Donald, *The Trucial States*, London, 1970; Iranica; Litwak, Robert, *Security in the Persian Gulf 2: Sources of Inter - State Conflict*, London, 1981-1982; Lorimer, J.G., *Gazetteer of the Persian Gulf, Oman and Central Arabia*, Calcutta, 1915, vol. II.

محمدحسن گنجی

ابوموسی اشعری، عبدالله بن قیس (د ۵۲/ق ۶۷۲م)، صحابی پیامبر (ص)، اصل او از یمین بود و به طایفه اشعر از قبایل یمانی، نسب می‌برد که خود بخشی از قبیله قحطان به شمار می‌رفت (نک: ابن سعد، ۱۰۵/۴؛ خلیفه، الطبقات، ۱/۴۲۸؛ ابن عبدالبر، ۱۷۶۲/۴). مادرش ظیبه که عدنانی بود، بعدها اسلام آورد و در مدینه وفات یافت (ابن سعد، همانجا).

در تاریخ مسلمانان ابوموسی با تناقض در مآخذ و روایات روبه‌رو هستیم. بر اساس پاره‌ای روایات، او به مکه رفت و با ابوالحیحه سعید بن عاص بن امیه هم پیمان (حلیف) شد و اسلام آورد و در هجرت دوم مسلمانان به حبشه با آنان کوچ کرد (همانجا؛ ابن هشام، ۳۴۷/۱؛ بلاذری، انساب، ۲۰/۱)، اما ابن سعد (همانجا) تصریح دارد که وی هرگز حلیف کسی نبوده و پس از پذیرش اسلام به یمین بازگشته است و اینکه موسی بن عقبه، ابن اسحاق و ابومعشر ۳ تن از کهن‌ترین سیره‌نویسان، او را در شمار مهاجران به حبشه نیاورده‌اند، این نظر را تأیید می‌کند (نیز نک: بلاذری، همانجا؛ ابن ابی الحدید، ۳۱۴/۱۳). نیز احمد ابن حنبل (۴۰۵/۴-۴۰۶) از قول نوه ابوموسی آورده است که او و قوش ۳ روز پس از فتح خیبر بر پیامبر (ص) وارد شدند و با آنکه در جنگ شرکت نداشتند، از غنایم بهره یافتند. گزارش دیگری حاکی است که ابوموسی در ۷ ق با گروهی افزون بر ۵۰ تن از شهر زبید یمین از راه دریا حرکت کرد و آنان بر اثر طوفانی، درست در زمانی که جعفر بن ابی طالب و یاران، آهنگ بازگشت داشتند، به سوی حبشه کشیده شدند (ابن عماد، ۵۳/۱-۵۴). پس همزمان با مطیع شدن یهودیان خیبر، به پیامبر (ص) رسیدند و گویا همین مصادفه سبب شد تا او را در زمره مهاجرین بدانند و مشمول این فرموده رسول اکرم (ص): «شما دو هجرت کردید، یکی به حبشه و دیگری به مدینه» (ابن سعد، ۱۰۶/۴؛ ابن عبدالبر، ۱۷۶۲/۴) به‌شمار آورند. این روایت همچنین گزارش برخی (نک: ابن سعد، ۱۶/۶؛ بلاذری، همانجا) را که از ابوموسی در فهرست شرکت‌کنندگان در جنگ خیبر نام برده‌اند، نفی می‌کند، زیرا ورود او به مدینه بعد از جنگ خیبر، با شرکت در جبهه و بهره‌مندی استثنایی از غنایم آن قابل جمع به نظر نمی‌رسد.

تناقض در روایات یاد شده روشن است. اختلاف دراصل هم-

بلاذری، همان، ۳۷۳-۳۷۴؛ طبری، ۸۳/۴ - ۸۶، به نقل از سیف بن عمر). پس از آن ابوموسی در ۱۸ق به نبرد مردم شوش رفت و آنجا را تسخیر کرد (خلیفه، همان، ۱۳۲/۱؛ بلاذری، همان، ۳۷۱؛ طبری، ۹۰/۴). همچنین ابوموسی بر شهرهایی چون مناذر، رامهرمز و جندی شاپور هجوم برد و برخی را به صلح گشود (خلیفه، همان، ۱۲۲/۱ - ۱۳۵؛ بلاذری، همان، ۳۷۰-۳۷۵، جم). سپس در ۱۸ق، رها و بعد از آن سمیسط را به صلح به جنگ آورد و آنگاه حران را به صلح و نصیبین را به جنگ در ۱۹ق تصرف کرد. در این رشته حملات بود که در ناحیه عمواس شام گرفتار طاعون شد، ولی جان به سلامت برد (خلیفه، همان، ۱۳۰/۱-۱۳۱؛ طبری، ۵۳/۴، ۶۰).

پس از این کامیابیها، ابوموسی به فارس روی آورد (۲۳ق/۴۴م) و به عثمان بن ابی العاص که گام نخست را در تصرف این دیار برداشته بود، مدد رساند؛ آنان به کمک یکدیگر شیراز و سابور را تصرف شدند (بلاذری، همان، ۳۸۰-۳۸۱؛ قدامه، ۳۸۸). ابوموسی اصفهان را نیز نخست محاصره کرد و تکلیف آن پس از امتناع اهالی از پرداخت جزیه به جنگ یکسره شد (ابن سعد، ۱۱۰/۴؛ ابن قتیبه، عیون، ۲۱۴/۱؛ طبری، ۱۸۳/۴-۱۸۴، ۱۸۶؛ قدامه، ۳۷۳-۳۷۴). مورخان در مورد فاتح ماه دینار (نهاوند) و نیز دیگر شهرهای ایران چون ری، قم، کاشان و دینور اختلاف نظر دارند. دست کم همکاری ابوموسی با دیگران در فتح این مناطق مسلم است (خلیفه، همان، ۱۴۸/۱، ۱۶۰-۱۶۲؛ بلاذری، همان، ۳۰۴، ۳۰۸؛ قدامه، ۳۷۲-۳۷۳؛ قمی، ۲۵، ۷۸). البته در همه این فتوحات، ابوموسی، سردار نبود، بلکه گاه امیر بود و گاه زیر نظر دیگران عمل می کرد (نک: خلیفه، همان، ۱۳۰/۱-۱۳۱، ۱۴۶؛ طبری، ۵۳/۴، ۸۴، ۱۳۸، ۱۴۰-۱۴۱، ۱۸۶؛ قدامه، ۳۹۱).

امارت ابوموسی بر بصره با وقفه ای کوتاه که عمر او را به جای عمار یاسر به کوفه فرستاد و سپس به بصره بازگرداند، همراه بود (طبری، ۱۶۱/۴، ۱۶۳-۱۶۴). وی از جانب عمر قضای بصره را نیز برعهده داشت و در بررسی متون به راهنماییهای قضایی خلیفه بر می خوریم که خطاب به او نوشته شده اند (نک: ابویوسف، ۱۱۷، ۱۳۵؛ جاحظ، ۲۳۷؛ ابن قتیبه، همان، ۱۱/۱، ۶۶، ۸۸/۳؛ وکیع، ۲۸۳/۱-۲۸۴، ۲۸۶-۲۸۷).

ابوموسی اشعری در سالهای نخست خلافت عثمان هم، بر استانداری بصره باقی ماند؛ امری که عمر در وصیت خویش به مدت ۴ سال (ابن سعد، ۴۵/۵؛ ذهبی، سیر، ۳۹۱/۲)، یا به روایتی یک سال (ابن سعد، ۱۰۹/۴) برای او خواستار شده بود. این نکته حاکی از اعتماد بسیار خلیفه به اوست. این نیز که گفته اند پسر ابوموسی روایات وی را پنهانی می نوشت و او دستور محو آن را داد (همو، ۱۱۲/۴؛ ذهبی، همان، ۳۹۰/۲)، شاید خود نمونه دیگری از وفاداری او به خلیفه باشد که کتابت حدیث را منع کرده بود. به هر حال، عثمان امارت و قضای بصره را نیز بر وظایف ابوموسی افزود (خلیفه، تاریخ، ۱۹۶/۱؛ وکیع، ۲۸۳/۱). استمرار امارت او بر بصره تا ۶ سال پس از مرگ عمر - و نه به روایتی ۳ سال (طبری، ۲۶۴/۴) - به درستی نزدیک تر می نماید؛ چه همگان عزل

پیمانی و نیز در طرف مقابل پیمان او، اختلاف در کوچ به حبشه، یا بازگشت به یمن، همچنین دوگانگی گفته ها در مورد حضور در خیبر، یا ورود یکسره به مدینه، و نیز اختلاف در وصف لحظه ورود اشعریان به خیبر و اسلام آوردنشان، سابقه به اسلام در آمدن ابوموسی در مکه را نیز مبهم می کند (ابن سعد، ۴۳۴/۷؛ مقدسی، ۱۰۲/۵). استناد ابن سعد (۱۰۵/۴-۱۰۶) به روایت واقدی مبنی بر آنکه ابن اسحاق نام ابوموسی را در فهرست مهاجران به حبشه نیاورده، درست تر می نماید، زیرا در نسخه موجود از متن سیره وی، به روایت یونس بن بکیر نام ابوموسی دیده نمی شود. با نگاهی دقیق به روایان هجرت حبشه که جز فرزندان وی نیستند (نک: همانجا) و نیز آنچه مخالفان علی (ع) در مناقب ابوموسی روایت کرده اند (نک: دنباله مقاله)، این موضوع که قدمت اسلام او در مکه و فضیلت هجرت به حبشه با هدف ایجاد سابقه ممتاز در اسلام برای او درست شده باشد، محتمل به نظر می رسد و چندان بعید نیست که فرزندان وی از این راه می خواستند، افتخاری برای پدر خویش کسب کنند. مخالفان علی (ع) هم که ابوموسی در جریان حکمیت بر خلاف آن حضرت رأی داده بود، بر فضیلت سبقت و قدمت او در اسلام تأکید می کردند (نک: زیراب، ۱۸۱).

ابوموسی یک بار جانشین فرمانده سپاهی شد که پیامبر (ص) در شوال ۸ق برای سرکوب دوباره قبایل هوازن فرستاد و پس از شهادت فرمانده، ابوموسی نبرد را تا پیروزی رهبری کرد (واقدی، ۹۱۵/۳-۹۱۶؛ ابن حبیب، ۱۲۴؛ ابن سعد، ۱۵۱/۲-۱۵۲؛ طبری، ۷۹/۳-۸۰). در همین سال او و معاذ بن جبل، از سوی پیامبر (ص) مأمور تعلیم قرآن و احکام به مکیان شدند (نک: واقدی، ۹۵۹/۳). ابوموسی در ۱۰ق پیش از حجة الوداع (بخاری، صحیح، ۵۰/۸) از سوی پیامبر (ص) بر بخشی از یمن امارت یافت (ابن حبیب، ۱۲۶؛ احمد بن حنبل، ۳۹۷/۴؛ طبری، ۲۲۸/۳) و تا دوران خلافت ابوبکر نیز در این سمت باقی ماند و با فتنه مرتدان آن نواحی درگیر شد (نک: همو، ۳۱۸/۳؛ ذهبی، تاریخ، ۱۶). اما او بیشتر در دوران خلافت عمر در صحنه سیاست ظاهر شد. پس از آنکه عمر در ۱۷ق مغیره بن شعبه را از بصره فرا خواند، ابوموسی را به حکمرانی آنجا گماشت. وی که چهارمین عامل عمر بر بصره بود، بجز وقفه ای کوتاه، افزون بر ۱۲ سال در آنجا حکم راند (خلیفه، تاریخ، ۱۲۶/۱؛ یعقوبی، ۱۴۶/۲؛ طبری، ۶۹، ۵۰/۴-۷۱).

ابوموسی در طول سالیانی دراز با لشکرکشیهای بسیار و محاصره های طولانی، در گشودن شهرهای خوزستان، فارس و نیز بلاد جزیره شرکت داشت و فتح شهرهای متعدد با قلاع مستحکم در خوزستان، گاه مستلزم چندین نوبت جنگ و گریز و در مواردی تسخیر مجدد بود. در نخستین جنگ، عمران بن حصین را بر بصره گماشت و اهواز را دوباره تصرف کرد (خلیفه، همانجا؛ بلاذری، فتوح، ۳۷۰). پس از آن در محاصره شوشتر، به سپاه کوفه به فرماندهی ابوسیره ابن ابی رهم یاری رساند؛ گرچه محاصره یک یا دو سال طول کشید، آنان سرانجام به حيله ای جنگی بر شهر دست یافتند (خلیفه، همان، ۱۳۸/۱-۱۴۱).

او را به سبب شکایت مردم بصره در ۲۹ ق می‌دانند (خلیفه، همان، ۱۶۷/۱؛ طبری، ۲۶۴/۴-۲۶۵).

به هر حال ابوموسی پس از معزول شدن، تفقد مالی خلیفه را نپذیرفت و در کوفه سکنی گزید (ابن سعد، ۴۵/۵). پس از ۵ سال، کوفیان در ۳۴ ق به رهبری یزید بن قیس و مالک اشتر نخعی بر سعید بن عاص شوریدند و او را از کوفه راندند و ابوموسی را به امارت برگزیدند. به روایت سیف (نک: طبری، ۳۳۱/۴-۳۳۲، ۳۳۶) از آنجا که شورشیان در واقع به دنبال خلع عثمان بودند، ابوموسی به دفاع از عثمان پرداخت و قبول امارت را مشروط به بیعت مجدد کوفیان کرد و خلیفه از حمایت او چندان شاد شد که گفت سالها او را بر امارت خواهد گماشت و بدین‌سان ابوموسی بار دیگر بر کرسی حکومت کوفه نشست و تا قتل عثمان در این سمت باقی ماند (نیز نک: ابن سعد، ۳۳/۵-۳۴؛ خلیفه، همان، ۱۸۰/۱؛ بلاذری، انساب، ۵۳۵/۴-۵۳۶). هنگامی که علی (ع) به خلافت برگزیده شد، ابوموسی در نامه‌ای بیعت مردم کوفه را اعلام کرد (طبری، ۴۴۳/۴). علی (ع) در حالی که تمام کارگزاران عثمان را معزول کرده بود، به درخواست مالک اشتر و بر خلاف میل درونی، او را بر امارت ابقا کرد (یعقوبی، ۱۷۹/۲؛ طبری، ۴۹۹/۴). با اینهمه، حوادث بعدی نشان داد که بیعت ابوموسی چندان هم از روی رغبت صورت نگرفت؛ چنانکه بعدها در جریان ستیزه جوییه‌های طلحه و زبیر در حالی که هنوز والی کوفه بود، سخنی بدین مضمون گفت که حکومت از آن کسی است که فرمان دهد و غلبه کند (نک: بلاذری، همان، ۲۱۳/۲). هنگامی که علی (ع) به قصد مقابله با فتنه طلحه و زبیر رهسپار بصره شد، در توقفگاه ذی‌قار در نزدیکی کوفه، محمد بن جعفر و محمد بن ابی‌بکر را به کوفه فرستاد تا مردم را برای ختم غائله، تجهیز و ترغیب کنند. ابوموسی در کار بسیج نیرو با این گفته که راه آخرت در گرو خانه‌نشینی است و جنگ دنیا خواهی است و هنوز بیعت عثمان بر گردن ماست و تا کشندگان او مجازات نشده‌اند، با کسی نخواهیم جنگید، طفره رفت و حتی پیک علی (ع) را به زندان و قتل تهدید کرد (طبری، ۴۸۱/۴-۴۸۲؛ مفید، ۲۴۲-۲۴۳؛ ابن ابی الحدید، ۸/۱۴-۹) و آنگاه که علی (ع) دومین بار عبدالله بن عباس و مالک اشتر را به کوفه فرستاد، ابوموسی با استناد به حدیثی که خود از پیامبر (ص) روایت می‌کرد، اوضاع را به فتنه‌ای تشبیه کرد که می‌باید مردمان تا روشن شدن حقیقت، چون پیکره‌هایی بی‌جان بر جای بمانند (نک: طبری، همانجا).

علی (ع) این بار، فرمان عزل وی را به فرزندش حسن (ع) داد و او را به همراه عمار یاسر به کوفه فرستاد. ابوموسی دوباره با ایراد خطبه‌ای، کوفیان را از مداخله در آنچه وی آن را نزاعی بین قریش نامید - که خود باید به اصلاح آن پردازند - بر حذر داشت. اما سرانجام پس از آنکه حسن بن علی (ع) فرمان عزل را به وی ابلاغ کرد، مالک اشتر او را از قصر حکومتی بیرون راند و مانع غارت اموال او به وسیله مردم شد (بلاذری، همان، ۲۳۰/۲-۲۳۱؛ یعقوبی، ۱۸۱/۲؛ دینوری، ۱۴۵؛ طبری، ۴۸۶/۴-۴۸۷، ۴۹۹-۵۰۰؛ مفید، ۲۴۳-۲۵۳). از یک روایت

چنین بر می‌آید که ابوموسی مدتی متواری بود، اما بعدها - شاید پس از جنگ جمل - علی (ع) وی را امان داده بود (نک: ابن اثم، ۲/۴).

علت شهرت خاص ابوموسی در منابع تاریخی، نقش سیاسی مهمی است که او در امر حکمیت پس از جنگ صفین ایفا کرد و خواه‌ناخواه از عوامل مؤثر انتقال خلافت به بنی امیه شد. هنگامی که با خدعه عمرو عاص و کوته فکری و دسته بندیهای فرماندهان سپاه عراق سرانجام نبرد به حکمیت کشید، ابوموسی از جانب فرماندهانی از سپاه عراق، چون اشعث بن قیس، زید بن حصین و مسعر بن فذکی - که همه آنان یمانی بودند - به رغم ناخشنودی و هشدار امیر المؤمنین علی (ع) به عنوان حکم برگزیده شد. روشن است که علت گزینش ابوموسی را باید نخست یمانی بودن و سپس کناره‌گیری او از جنگ دانست: وی که در جریان جنگ در غرض - بین تدنر و رصافه در شام - به سر می‌برد، همگان را از هر گونه مداخله در آنچه خود فتنه می‌خواند، بر حذر می‌داشت و جنگ با اهل قبله را جایز نمی‌شمرد، اما چون یکی از غلامانش خبر آورد که مردم صلح کردند، گفت: سیاس خدای را که چنین شد. آنگاه غلام افزود: مردم تو را حکم قرار داده‌اند؛ او پذیرفت و به اردوگاه علی (ع) آمد (نصر بن مزاحم، ۵۰۰). علی (ع) در خطبه‌ای به این رفتار متناقض وی اشاره کرده است (نهج البلاغه، خطبه ۲۳۸).

سرانجام سندی را که دستور عملی برای دو حکم مشتمل بر روش کار، محل و مدت اعلام حکم بود، تنظیم کردند و بر اساس این سند که به امضای بزرگان دو طرف رسید، ابوموسی و عمرو عاص می‌بایست در دومة الجندل در نزدیکی دمشق گرد آیند و حداکثر تا یک سال بر وفق آنچه مقتضای کتاب خدا و سنت رسول خدا (ص) است، اعلام نظر کنند و امنیت هر دو می‌باید پس از اعلام رأی برای همیشه از جانب طرفین تضمین شود. ابوموسی و عمرو عاص روزهای متوالی به گفت و گو پرداختند؛ چنانکه مردم خواستار شتاب در اعلام نتیجه برای پیشگیری از آغاز مجدد جنگ شدند. در این میان بسیاری از صحابه رسول خدا چون ابن عباس، ابوموسی را از خدعه عمرو عاص بر حذر داشتند. ابوموسی سرانجام، پیشنهاد خلع علی (ع) و معاویه، و انتخاب عبدالله بن عمر به خلافت را مطرح کرد که با موافقت عمرو عاص روبه‌رو شد؛ ولی چون هنگام اعلام رأی رسید، عمرو عاص با این حيله که ابوموسی دارای سبقت در اسلام است، وی را فریفت و در سخن گفتن مقدم داشت. ابوموسی بنا بر قرار قبلی سخن گفت، ولی عمرو عاص خلع علی (ع) را تثبیت کرد و معاویه را به خلافت برگزید. ابوموسی که خود را فریب خورده یافت، عمرو را دشنام داد و او نیز ابوموسی را ناسزا گفت و سرانجام ابوموسی راه مکه در پیش گرفت و به خانه خدا پناه برد (برای تفصیل، نک: نصر بن مزاحم، ۴۹۹-۵۰۷، ۵۳۳؛ بعد: بلاذری، انساب، ۳۳۴/۲-۳۳۵، ۳۳۶-۳۵۱؛ طبری، ۵۳/۵-۵۴، ۶۷؛ بعد: دینوری، ۱۹۲-۱۹۳، ۱۹۹-۲۰۱؛ یعقوبی، ۱۸۹/۲).

علی (ع) در خطبه‌ای معروف، رفتار ابوموسی و عمرو عاص را در حکمیت سخت نکوهش کرد و حکم ایشان را حکمی خواند که خدا و



می خوانده است (نک: ابن سعد، ۱۰۷/۴-۱۰۹؛ ابو زرعه، ۲۳۱/۱؛ حاکم، ۴۶۶/۳؛ ذهبی، همان، ۳۹۱، ۳۸۲/۲-۳۹۸، ۳۹۲). ابوموسی همچنین در موضوعات بسیاری از پیامبر (ص) حدیث روایت کرده است (نک: احمد بن حنبل، ۳۹۱/۴-۴۱۹). ذهبی (المعین، ۲۴) نیز ابوموسی را از محدثان خوانده و او را از معدود کسانی دانسته که قرآن را بر پیامبر (ص) قرائت کرده است (نیز نک: سیر، ۳۸۱/۲). از ابوموسی کسان بسیاری روایت کرده اند که از آن میان می توان به انس بن مالک، ابوسعید خدری، ابوامامه باهلی، بزیده اسلمی، عبدالرحمان بن نافع، سعید بن مسیب، زید بن وهب و دیگران اشاره کرد (ابن ابی حاتم، ۲/۱۳۸؛ ذهبی، همانجا).

مأخذ: ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمان، الجرح والتعديل، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲/ق/۱۹۵۳؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹/ق/۱۹۵۹؛ ابن اعثم کوفی، احمد، فتوح، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۱/ق/۱۹۷۱؛ ابن بابویه، محمد، الخصال، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۴۰۳/ق/۱۳۶۲؛ همو، عین اخبار الرضا (ع)، نجف، ۱۳۹۰/ق/۱۹۷۰؛ ابن حبان، محمد، ثقات، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۷/ق/۱۹۷۷؛ ابن حبیب، محمد، المعبر، به کوشش لیث بن اشتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱/ق/۱۹۴۲؛ ابن حزم، علی، جمهرة انساب العرب، بیروت، ۱۴۰۳/ق/۱۹۸۳؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدالبر، یوسف، الاستیعاب، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰/ق/۱۹۶۰؛ ابن عدربه، احمد، العقد الفرید، به کوشش احمد امین و دیگران، قاهره، ۱۴۲۰/ق/۱۹۵۳؛ ابن عماد، عبدالحی، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۰/ق/این قتیبه، عبدالله، عین الاخبار، قاهره، ۱۳۳۳/ق/۱۹۲۵؛ همو، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰؛ ابن هشام، عبدالملک، السیرة النبویه، به کوشش ابراهیم ایبازی و دیگران، قاهره، ۱۳۷۵/ق/۱۹۵۵؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، طبقات الفقهاء، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۱/ق/۱۹۸۱؛ ابو زرعه دمشقی، عبدالرحمان، تاریخ، به کوشش شکرالله قوجانی، دمشق، ۱۴۰۰/ق/۱۹۸۰؛ ابویوسف، یعقوب، الخراج، بیروت، دارالمعرفة؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳/ق/الایضاح، منسوب به ابن شاذان، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۰؛ بخاری، محمد، التاريخ الکبیر، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷/ق/۱۹۵۸؛ همو، صحیح، بولاق، ۱۳۱۵/ق/بلاذری، احمد، انساب الاشراف، ج ۱، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹، ج ۲، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۴/ق/۱۹۷۴، ج ۳، ۱۴۰۳/ق/۱۹۸۳؛ ابن عساکر، یحیی، تاریخ، بیروت، ۱۴۰۰/ق/۱۹۷۹؛ همو، فتوح البلدان، به کوشش رضوان محمد رضوان، بیروت، ۱۹۷۸؛ جاحظ، البیان و التبیین، به کوشش فوزی عطری، بیروت، ۱۹۶۸؛ حاکم نیشابوری، محمد، المستدرک علی الصحیحین، بیروت، ۱۳۹۸؛ خلیفه بن خیاط، تاریخ، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸؛ همو، الطبقات، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۶؛ دینوری، احمد، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۳۷۹/ق/۱۹۵۹؛ ذهبی، محمد، تاریخ الاسلام، حوادث سالهای ۱۱-۴۰، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۰۷/ق/۱۹۸۷؛ همو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعبان ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴/ق/۱۹۸۶؛ همو، المعین فی طبقات المحدثین، به کوشش همام عبدالرحیم سعید، اردن، ۱۴۰۴/ق/۱۹۸۳؛ زریاب خویی، عباس، بزم آورد، تهران، ۱۳۶۸؛ سماعی، عبدالکریم، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲/ق/۱۹۶۲؛ طبری، تاریخ؛ قدامة بن جعفر، الخراج و صناعة الکتابه، به کوشش محمد حسین زبیدی، بغداد، ۱۹۸۱؛ قمی، حسن، تاریخ قم، به کوشش جلال الدین تهرانی، تهران، ۱۳۱۳؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵/ق/۱۹۶۵؛ مفید، محمد، الجمل، به کوشش سید علی میرشریفی، قم، ۱۴۱۳؛ مقدسی، مطهر، البدء و التاریخ، به کوشش کلیمان هوار، پاریس، ۱۸۹۹؛ نصر بن مزاحم، وقعة صفین، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲/ق/نهج البلاغة؛ واقعی، محمد، المغازی، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶؛ وکیع، محمد، اخبار القضاة،

رسول و مؤمنان صالح از آن ناخشوندند (بلاذری، همان، ۳۶۵/۲-۳۶۶؛ طبری، ۷۷/۵) و در نامه ای که برای ابوموسی به مکه فرستاد، او را به توبه از عملی که نتیجه پیروی از هوئی بوده است، فرا خواند (نک: ابن عدربه، ۳۴۹/۴). در واقع ابوموسی، چنانکه به ویژه از نقش او در حکمیت بر می آید، مردی سست رأی، کوتاه فکر و به دور از زیرکی بوده است. علی (ع) نیز او را به اجبار لشکریان به حکمیت پذیرفت و گر نه به گفته ابن عباس، ابوموسی واجد فضیلتی انحصاری نبود که بر دیگران مقدم داشته شود (مسعودی، ۳۹۵/۲).

واپسین گزارش از زندگی ابوموسی به ۴۰ ق باز می گردد که بزرگترین ابی آرتاة از جانب معاویه مأمور بیعت گرفتن از کسانی شد که نتیجه حکمیت را نپذیرفته بودند. ابوموسی در مکه به سبب حکمی که به عزل معاویه داده بود، هراسان شد، اما بسر به وی امان داد (طبری، ۱۳۹/۵) و او بعدها با معاویه به خلافت بیعت کرد و در شام نزد او رفت و آمد می کرد، اما معاویه چندان اعتنایی به او نداشت (بلاذری، همان، ۴۳/۴، ۴۷-۴۸؛ طبری، ۳۳۲/۵).

تاریخ وفات ابوموسی را ۴۲، ۴۴، ۵۰، ۵۲، ۵۳ ق آورده اند (ابن سعد، ۱۱۶/۴؛ خلیفه، الطبقات، ۱۵۶/۱؛ طبری، ۲۴۰/۵). ذهبی (سیر، ۳۹۸/۲) مرگ او را، در ذیحجه ۴۴، به واقعیت نزدیکتر می داند. او به هنگام وفات ۶۳ سال داشته است (ابن حبان، ۲۲۲/۳؛ حاکم، ۴۶۴/۳). در محل مرگ و مدفن ابوموسی نیز اختلاف شده است که آیا در کوفه بوده یا در مکه (نک: خلیفه، همانجا؛ ابن عبدالبر، ۱۷۶۴/۴؛ ابواسحاق، ۲۵). گرچه منابع کهن تر آن را در کوفه که در آنجا منزل داشته است، می دانند (بلاذری، همان، ۲۸۰/۴). برخی از افراد خاندان او نیز از شهرت برخوردارند؛ ابن حزم فهرستی از مشاهیر آنان را آورده است (ص ۳۹۷-۳۹۸). پسرش ابو بکر، قاضی حجاج بن یوسف در کوفه بوده و بلال، پسر ابو بکر نیز در بصره مقام قضا داشته است (ابن حبیب، ۳۷۸؛ ابن قتیبه، المعارف، ۵۸۹). مهم ترین فرد از خاندان او ابوالحسن اشعری متکلم مشهور است که گویا با ۸ واسطه به ابوموسی نسب می برد (نک: سماعی، ۲۶۷-۲۶۶/۱).

درباره شخصیت ابوموسی در مأخذ تاریخی و حدیثی اهل سنت و امامیه آراء متفاوتی آمده است. بنا به پاره ای روایات، در حق او و قومش آیه ای ستایش آمیز نازل شده است (ابن سعد، ۱۰۷/۴)، همچنین او را یکی از ۶ نفری بر شمرده اند که از عالم ترین یاران رسول خدا (ص) بودند (بخاری، التاریخ، ۳/۱۱۲؛ ذهبی، همان، ۳۸۸/۲-۳۸۹) و هم از این رو در دوران خلافت عمر بن خطاب از کسانی شمرده می شده که از آنان فقه اخذ می کرده اند (یعقوبی، ۱۶۱/۲)، اما در مقابل، علمای امامیه تعبیر تندری به نقل از پیامبر (ص) و معصومان (ع) درباره او به کار برده و از جمله کسانی شمرده شده اند که علی (ع) پس از حکمیت او را در قنوت نماز خویش لعن کرده است (نک: ابن بابویه، الخصال، ۴۸۵، ۴۹۹، عیون، ۱۲۶/۲؛ الايضاح، ۶۱-۶۴).

گفته اند که ابوموسی آوازی خوش داشته و قرآن را با لحنی دلکش

بیروت، ۱۹۵۰م؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، نجف، ۱۳۵۸ق.

محمد انصاری

ابوموسی مدینی، محمد بن ابی بکر عمر بن احمد بن عمر بن محمد اصفهانی (۵۰۱ - ۵۸۱ ق / ۱۱۰۸ - ۱۱۸۵ م)، محدث نامدار شافعی مذهب. وی را به سبب انتساب به «مدینه اصفهان» مدینی نامیدند و آن همان «جی» است که در زمان یاقوت به «شهرستان» شهرت داشت (یاقوت، المشترك، ۳۸۹). پدر ابوموسی نیز از عالمان بود (نک: ذهبی، سیر، ۱۵۲/۲۱) و او در کودکی با همت و کوشش پدر از کسانی چون ابوسعید محمد بن علی بن محمد کاتب، ابوعلی حداد، ابوالقاسم غانم بن محمد برجی و ابومنصور محمد بن عبدالله بن مندویه تمناً و بر سنت آن روزگار حدیث شنید و از این طریق برخی اصحاب ابونعیم اصفهانی (د ۴۳۰ ق) را درک کرد (ابن نقطه، ۷۸/۱ - ۷۹؛ ذهبی، همان، ۱۵۲/۲۱ - ۱۵۳؛ ابن دمیاطی، ۳۰؛ سبکی، ۱۶۰/۶). ابوموسی در کودکی قرائت قرآن را فراگرفت (ابن دمیاطی، همانجا) و سپس فقه شافعی را نزد ابوعبدالله حسن بن عباس رستمی آموخت و همچنین در نحو و لغت مهارت یافت (همانجا). وی برای استماع حدیث و استفاده از مشایخ دیگر سرزمینها، از اصفهان خارج شد و به بلاد جبال و از جمله همدان مسافرت کرد. در شوال ۵۲۴ به بغداد وارد شد و در همان سال به حج رفت و پس از آن به بغداد بازگشت و از کسانی چون ابوالقاسم ابن حصین، ابوبکر محمد بن عبدالباقی انصاری و ابوالعز ابن کادش بهره برد (ابن نقطه، همانجا؛ ابن خلکان، ۲۸۶/۴؛ ابن دمیاطی، سبکی، همانجاها). تاریخ بازگشت ابوموسی به اصفهان دانسته نیست (نک: ابن خلکان، همانجا). ولی می‌دانیم که بار دیگر در ۵۴۲ ق به سفر حج رفت (ذهبی، همان، ۱۵۹/۲۱).

گفته‌اند که ابوموسی از حدود ۳۰۰ تن از مشایخ، استفاده علمی برده است (همان، ۱۵۲/۲۱) که از میان آنان افزون بر کسانی که یاد شدند، باید از کسانی چون ابوالقاسم اسماعیل بن محمد تیمی (ابوموسی، المجموع، ۶/۱)، ابوالفتح محمد بن عبدالله خرقی (همان، ۸/۱)، محمد بن ابی نصر لفتوانی (همان، ۲۶۴/۱)، ابوالمحاسن مسعود بن محمد بن غانم هروی (همان، ۶۹۸/۲)، ابوطاهر عبدالکریم بن ابی الفتح حسنا بادی (همو، نزهه، ۳۲)، ابوالفضل محمد بن طاهر مقدسی، معروف به ابن قیسرانی (همان، ۳۷)، ابومنصور عبدالرحمن بن محمد قزاز (همان، ۷۰) و نیز پدرش (همان، ۸۹) نام برد (نیز نک: ذهبی، همان، ۱۵۲/۲۱ - ۱۵۴). وی همچنین قرائات دهگانه را نزد محمد بن حسین مزرقی فرا گرفت (ابن جزری، ۲۱۶/۲). گفته‌اند که وی از شیخ منتجب الدین رازی، عالم امامی معاصرش، نیز حدیث شنیده است (نک: رافعی، ۲۷۸/۳).

چنین نقل شده است که ابوموسی در معرفت حدیث و علل و رجال آن متبحر بود (صفدی، ۲۴۷/۴) و او را امام عصر خود و شیخ الاسلام خوانده‌اند (درباره ستایش رجال‌شناسان از وی، نک: ابن اثیر، مبارک، ۹/۱؛ ذهبی، تذکره، ۱۳۳۴/۴؛ نیز نک: یاقوت، ابن نقطه، همانجاها؛

ابوشامه، ۶۸/۲؛ ذهبی، سیر، ۱۵۲/۲۱، ۱۵۵ - ۱۵۷، ۱۵۹). آورده‌اند که کتابهای زیادی درباره وی نوشته شده است، از آن میان ابن قاضی شبهه شرح حال او را فراهم کرده بوده است (ابن دمیاطی، ۳۱؛ ذهبی، همان، ۱۵۹/۲۱؛ ابن قاضی شبهه، ۵۱/۲).

ابوموسی شاگردان متعدد داشته است (نک: ابن اثیر، مبارک، همانجا) که از میان آنان باید ابوسعید سمعانی، ابوبکر محمد بن موسی حازمی، ابومحمد عبدالغنی بن عبدالواحد مقدسی و ابومحمد عبدالقادر ابن عبدالله رهاوی را نام برد (حازمی، ۱۱۵؛ ذهبی، همان، ۱۵۵/۲۱). آثار: ابوموسی از محدثانی است که به کثرت آثار شهرت دارد (ابوشامه، همانجا؛ ذهبی، همان، ۱۵۹/۲۱). به گفته ذهبی (همان، ۱۵۶/۲۱) ابن تیمیه، ابوموسی را به اعتبار تصانیفش از ابن عساکر برتر می‌دانست.

الف - جایی:

۱. خصائص المسند، درباره مسند احمد بن حنبل که یک بار همراه کتاب المصعد الاحمد در قاهره (۱۳۴۷ ق / ۱۹۲۹ م) و بار دیگر به کوشش احمد محمد شاکر در مقدمه مسند احمد بن حنبل، در همانجا، (۱۹۴۴ م) به چاپ رسیده است.

۲. زیادات علی کتاب الانساب، که ذیلی است بر الانساب المتفقۃ ابن قیسرانی، این ذیل همراه اصل کتاب به کوشش دیونگ در لیدن (۱۸۶۵ م) منتشر شده است.

۳. المجموع المغیث فی غریب القرآن والحديث، که در ۴ مجلد به کوشش عبدالکریم غرباوی در مکه (۱۴۰۶ - ۱۴۱۰ ق / ۱۹۸۶ - ۱۹۸۹ م) به چاپ رسیده است. این کتاب که با نامهای تمة الغریبین والمغیث نیز در منابع ذکر شده است (ابن خلکان، ۲۸۶/۴؛ ابن دمیاطی، ۳۰)، ذیلی بر الغریبین ابو عبید هروی است (نک: ابوموسی، المجموع، ۳/۱ - ۴). ابن اثیر (مبارک) در مقدمه النهاية (۹/۱ - ۱۱) از این کتاب ستایش کرده و گفته است که در قدر و فایده با کتاب هروی برابری می‌کند. همو کتاب النهاية را در دنباله کار ابوموسی و سلفش ابو عبید هروی نگاشته و در واقع کتاب ابن اثیر جمع میان این دو کتاب و برخی مطالب دیگر است.

۴. نزهه الحفاظ، که به کوشش عبدالراضی محمد عبدالمحسن در بیروت (۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م) به چاپ رسیده و مشتمل بر «احادیث مسلسل» است.

ب - خطی: ۱. ابن ابی الدنيا وما وقع عالياً من حدیثه (ظاهریه، حدیث، ۲۰۷)؛ ۲. احادیث و حکایات (همان، ۲۰۸)؛ ۳. الامالی (همانجا؛ کوپرلی، ۲۴۳/۲)؛ ۴. حدیث الاستلقاء (ظاهریه، همانجا)؛ ۵. ذکر الامام الحافظ ابی عبدالله ابن منده ومن ادرکهم من اصحابه (ظاهریه، تاریخ، ۶۴۷/۲)؛ ۶. رباعی التابعین (ظاهریه، حدیث، همانجا)؛ ۷. طوالات الاخبار (همانجا؛ نیز نک: GAL, S, I/604)؛ ۸. اللطائف من دقائق المعارف فی علوم الحفاظ الاعارف (خدیبویه، ۳۹۴/۱؛ ششن، ۴۰۹/۲؛ ظاهریه، همانجا)؛ ۹. من ادرکه الخلال من

ابوموسی مُردار، عیسی بن صبیح (د ۲۲۶/ق ۸۴۱ م)، متکلم معتزلی و از پیشگامان مکتب بغداد که پیروانش را مردار به خوانده‌اند. لقب «مردار» که در منابع متعدد آمده (ابن راوندی، ۱۲۷؛ سیراف، ۴۷؛ بغدادی، الفرق، ۱۰۰؛ سمعانی، ۱۸۷/۱۲)، به گونه‌های دیگری ضبط شده است (نک: جاحظ، البرصان، ۸۹؛ مسعودی، ۲۳۳/۷؛ قاضی عبدالجبار، ۲۷۷؛ ابن حزم، ۵۱۳/۲؛ ابن حجر، ۳۹۸/۴). به نظر می‌رسد این مایه اختلاف به واسطه ناشناختگی واژه «مردار» نزد کاتبان عرب پدید آمده است. از تعریضی که بغدادی (همانجا) به معنای لقب وی دارد، می‌توان حدس زد که این لقب را در اصل، مخالفان ابوموسی از روی طعن بر وی نهاده‌اند، از این رو در پذیرفتن شکل درست این کلمه تردیدی به جای نمی‌ماند (نیز نک: گلدسیهر، 363).

از زمان و محل ولادت ابوموسی چیزی نمی‌دانیم، جز آنکه از فارسی بودن لقبش می‌توان حدس زد که او خاستگاه ایرانی داشته است (نک: فان اس، «خطبه‌ای...»، 308-307). ابوموسی در بغداد نزد بشر ابن معتمر بنیان‌گذار مکتب بغداد کلام را آموخت (جاحظ، همانجا؛ ملطی، ۴۳) و پس از مرگ استادش در جای او به تدریس پرداخت (ابوالقاسم بلخی، ۷۴؛ ملطی، همانجا). ابن ندیم او را عامل ظهور و گسترش اعتزال در بغداد شمرده است (ص ۲۰۶). در میان شاگردان وی جعفر بن حرب و جعفر بن مبشر که از آن دو به «جعفرین» نیز یاد شده، برجسته‌ترینند (ابوالقاسم بلخی، همانجا؛ قاضی عبدالجبار، ۲۷۸؛ مادلونگ، 228). در شمار شاگردان و یاران او از ابوزفر، محمد بن سوید (ابوالقاسم بلخی، همانجا؛ شهرستانی، ۶۹/۱ - ۷۰) و ابومجالد احمد بن حسین بغدادی (قاضی عبدالجبار، ۲۹۶) نیز نام برده شده است.

ابوموسی در عین آنکه مانند دیگر معتزلیان روش تقلیدی عوام را در کسب عقاید مقبول نمی‌شمرد (جاحظ، «ذم»، ۱۹۶)، با زبان‌آوری و حسن بیانش (خیاط، ۶۷؛ قاضی عبدالجبار، ۲۷۷-۲۷۸؛ ابن مرتضی، ۷۱) ظاهراً می‌کوشید عقاید دینی را در قالب داستان به فهم توده مردم نزدیک کند. ابوالهذیل با آنکه در کلام دیدگاهی مخالف با ابوموسی داشت، در مجلس وی از شنیدن سخنان تمثیلی درباره عدل الهی تحت تأثیر قرار می‌گرفت و آن را یادآور روش اسلاف معتزله، واصل بن عطا و عمرو بن عبید می‌دانست (خیاط، قاضی عبدالجبار، همانجاها).

ابن راوندی در نکوهش ابوموسی می‌گوید که او در آستانه مرگ وصیت کرد که همه اموالش را به مستمندان بدهند و وارثان را از آن بهره‌ای نباشد. چون علت را پرسیدند، گفت: اموالی که در مدت زندگی در دست داشته، از آن مستمندان بوده و خود به آنان خیانت کرده است (ص ۱۲۸). به این ماجرا قاضی عبدالجبار نیز اشاره می‌کند، اما به گونه‌ای که حاکی از فضیلت ابوموسی است. به گفته وی، ابوموسی اموالی را که شبهه‌ناک دانسته بود، از روی پرهیزگاری و شفقت به

اصحاب ابن منده (همانجا)؛ ۱۰. منتهی رغبات السامعین فی عوالی احادیث التابعین واتباعهم (همانجا).

ابوموسی مدینی همچنین کتابی با عنوان تمتة معرفة الصحابة داشته که ذیلی بر کتاب ابوعبدالله ابن منده بوده است (ابن اثیر، علی، ۴۳/۱؛ ابن دمیاطی، همانجا؛ قس: ذهبی، تذکرة، ۱۳۳۵/۴). ابن اثیر (علی) در اسدالغابة میان کتابهای ابن منده، ابونعیم اصفهانی، ابن عبدالبر و ابوموسی مدینی و نیز برخی اطلاعات دیگر جمع کرده است (نک: ۴/۱)؛ از این رو مطالب کتاب ابوموسی به طور پراکنده در سراسر اسدالغابة بر جای مانده است. این کتاب مورد استفاده عمادالدین طبری در کامل بهائی (۳۹۹/۱) نیز واقع شده است. ابوموسی همچنین کتابی با عنوان دستور المذکرین و منشور المتعبدین داشته که ابن طاروس در تألیف اقبال الاعمال از آن بهره برده است. این کتاب بنا بر گفته کولبرگ گویا درباره دعاها و روزها و مواقع گوناگون سال بوده است (ص 152). ظاهراً ابوموسی کتابی نیز با عنوان فضائل البتول (ع) داشته که مورد استفاده مؤلف الثاقب فی المناقب (ص ۵۵) که معاصر وی بوده، قرار گرفته است (رازی، ۴۵۵/۲). رازی نیز در نزهة الکرام از کتاب تنویر وی یاد کرده و بعضاً به نقد مطالب آن پرداخته است (۳۷۳/۱، ۳۸۴، ۳۸۶ - ۳۸۷، جم). افزون بر اینها، ابوموسی تألیفات دیگری نیز داشته که نام برخی از آنها در منابع آمده است (نک: یاقوت، بلدان، ۱۱/۱؛ ذهبی، سیر، ۱۵۴/۲؛ ابن قاضی شهبه، ۱۹۱/۱، ۳۳۷؛ بغدادی، ۱۰۰/۲ - ۱۰۱).

مآخذ: ابن اثیر، علی، اسدالغابة، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ ابن اثیر، مبارک، النهایة، به کوشش طاهر احمد زاری و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳ م؛ ابن جوزی، محمد، غایة النهایة، به کوشش گ. برگستر، قاهره، ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۳ م؛ ابن خلکان، رنات، ابن دمیاطی، احمد، المستفاد من ذیل تاریخ بغداد، به کوشش قیصر ابوفرح، بیروت، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۸ م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر، طبقات الشافعیة، به کوشش حافظ عبدالعلیم خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ ابن نقطه، محمد، التفتیة، به کوشش شرف‌الدین احمد، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ابوشامه، عبدالرحمن، تراجم الرجال (الذیل علی الروضین فی اخبار الدولین)، قاهره، ۱۲۸۷ ق/ ۱۸۷۰ م؛ ابوموسی مدینی، محمد، المجمعوع المفیت، به کوشش عبدالکریم غرباوی، مکه، ۱۴۰۶ - ۱۴۰۸ ق؛ همو، نزهة الحفاظ، به کوشش عبدالراضی محمد عبدالمحسن، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ بغدادی، هدیه؛ الثاقب فی المناقب، منسوب به ابن حمزة طوسی، به کوشش نبیل رضا علوان، قم، ۱۳۱۲ ق؛ حازمی، محمد، الاعتیار، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ خدیویه، فهرست؛ ذهبی، محمد، تذکرة الحفاظ، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰ م؛ همو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال سرحان، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۲ م؛ رازی، محمد، نزهة الکرام، به کوشش محمد شیروانی، تهران، ۱۳۶۱ - ۱۳۶۲ ش؛ رافعی، عبدالکریم، التدوین، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعیة الکبری، به کوشش عبدالفتاح محمد حلوی و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ شش، رمضان، نوادر المخطوطات العربیة، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش هلموت ریتز، بیروت، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱ م؛ ظاهری، خطی (تاریخ)، ریان؛ همان (حدیث)؛ عمادالدین طبری، حسن، کمال بهائی، قم، ۱۳۷۶ ق؛ کوبیرلی، خطی؛ یساقوت، بلدان؛ همو، المشترك رضعاً و المنفرد صفعاً، به کوشش فد. ووستفلد، گوتینگن، ۱۸۴۶ م؛ نیز: GAL, S; Kohlberg, E., A Medieval Muslim Scholar at Work, Leiden, 1992.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

تهیدستان بخشید (ص ۲۷۸). وی درباره سلاطین رأی غریبی داشت و می گفت هرکس که به ایشان نزدیک شود، کافر و از ارث بردن و ارث گذاشتن محروم است (بغدادی، الفرق، ۱۰۰).

ابوموسی به جهت پارسایی و عبادتش به «راهب المعتزله» شهرت یافته بود (قاضی عبدالجبار، ۲۷۷). معارضان او از سر استهزا این لقب را به این معنی گرفته اند که منزلت او در بین معتزله شبیه است به منزلت راهب در میان مسیحیان (نک: بغدادی، همانجا). گزارشهای اندکی که از زندگی او به جای مانده، نشان نمی دهد که او مسلک عملی خاصی داشته است و به نظر می رسد که این لقب فقط نشانه زهد و تنسک بسیار اوست. گویا این ویژگی ابوموسی در محبوبیت او و رونق یافتن اندیشه معتزلی در بغداد مؤثر بوده است. به گفته ابن راوندی، پس از ابوموسی شاگردش جعفر بن مبشر در بین اهل بغداد بیش از دیگران گرایشهای زاهدانه را دنبال کرد (ص ۱۳۱). همو عده ای از معاصرانش را به عنوان «نساک البغدادیین» نام برده و آنان را از پیروان ابوموسی و جعفر بن مبشر به شمار آورده است (ص ۱۳۶ - ۱۳۷). می توان احتمال داد که روش ابوموسی جریانی را در گرایش به زهد در دوره های بعد پدید آورده است (نک: مسائل الامامة، ۵۰).

ابوموسی با شماری از معتزلیان بحث و مناظره داشته است که از آن میان جاحظ، ابوالهذیل علاف (جاحظ، «ذم»، ۱۹۶؛ بغدادی، همان، ۱۲۰)، نظام (همانجا)، ثمامه بن اشرس (جاحظ، همانجا) و علی اسواری (بغدادی، همانجا) را می توان نام برد. با آنکه ابوموسی با گروه های مختلف کلامی ارتباط داشت، در برخورد با اندیشه های دیگر سخت گیر بود. او به شاگردان خود می گفت که دوستی راستین ما به دیدار یکدیگر نیست؛ آن هنگام است که در اندیشه یکی باشیم (ابن ندیم، ۲۰۶). به گفته ابن راوندی، ابراهیم بن سندی از ابوموسی درباره فرد فرد متکلمان پرس و جو کرد و او همه آنان را کافر شمرد (ص ۱۲۸). شهرستانی این مطلب را افزوده است که ابراهیم به او اشکال کرد که اگر چنین باشد، به بهشتی که به گواهی قرآن به پهنای آسمانها و زمین است، جز تو و اندک پیروانت کسی راه نخواهد یافت و ابوموسی از جواب باز ماند (۶۹/۱). به گفته ابن راوندی، ابوموسی در کتاب خود در باب قضا و قدر به کفر همه اهل زمین حکم داده بود (ص ۱۲۷). در میان متکلمانی که ابوموسی به کفر آنان حکم کرده است، این عده یاد شده اند: ابوالهذیل علاف در قول به فناء مقدرات الهی (بغدادی، همان، ۷۳-۷۴، ۱۰۱)، نظام در نسبت دادن افعال متولد به خداوند (همان، ۱۰۱) و بشر بن معتمر در تعمیم اینگونه افعال به رنگ، مزه، بوی و ادراک (همانجا). با اینهمه بعید به نظر می رسد که کفر در منطق او مفهومی فقهی داشته باشد.

آراء و عقاید: ابوموسی به مباحث فلسفی کلام چندان نپرداخته است (نک: قاضی عبدالجبار، ۲۷۸؛ قس: ابن راوندی، همانجا). دیدگاههای وی و عنوانهای آثارش نشان می دهد که تعلق خاطر او در مسائل کلامی بیشتر به موضوع عدل و قدرت الهی بوده است. او چون بسیاری از معتزله عقیده داشت که قادر مطلق بودن خداوند ایجاب

می کند تا بر هر فعل و ضد آن قادر باشد. پس اگر فعل قبیح از خدا نفی می شود، به معنی بیرون بودن آن از قدرت او نیست (نک: اشعری، ۲۰۱). در جواب این پرسش که چه می شد اگر خداوند با قدرتی که داشت، ستم می کرد، ابوموسی می گفت که چنین فرضی هر چند قبیح است، اما محال نیست؛ گرچه می دانیم ساحت خداوند از ظلم به دور است، اگر او مرتکب ظلم می شد، در آن صورت پروردگاری قادر بود و ظالم (همو، ۲۰۱-۲۰۲، ۵۵۵-۵۵۶؛ بغدادی، الفرق، ۱۲۰-۱۲۱). به نظر او می توان گفت که گناه آدمی به اراده خداست، اما از این حیث که دست انسان را برای گناه باز می گذارد و این با نهی او از معصیت ناسازگار نیست (نک: اشعری، ۱۹۰، ۲۲۸، ۵۱۲). وی مانند ابوالهذیل و معتز استطاعت آدمی را عرضی جدا از صحت و تندرستی او می دانست (همو، ۲۲۹).

ابوموسی اعتقاد داشت که عمل آفرینش غیر از شیء آفریده است، اما با آنکه خود فعل خلق را باید مخلوق فاعلش دانست، نمی توان گفت که پدید آمدن فعل خلق به خلقی دیگر است (همو، ۱۹۰، ۳۶۵، ۵۱۱). وی انتساب «افعال متولد» را به دو فاعل جایز می دانست (ابن راوندی، ۱۲۷؛ شهرستانی، ۶۹/۱). گویا مقصود وی از دو فاعل نخست انسان است و دو دیگر سبب که اثر فعل را بر چیزی یا شخصی تحقق می بخشد. اینکه بغدادی می گوید: هر دو فاعلی که ابوموسی برای فعل متولد قائل بود، مخلوقند (همان، ۱۰۰)، مؤید این برداشت است. به گفته بغدادی، دیگر معتزلیان این دیدگاه وی را کفرآمیز تلقی کرده اند (همان، ۱۰۰-۱۰۱).

ابوموسی به مخلوق بودن قرآن عقیده داشت و قدیم شمردن آن را کفر می دانست (شهرستانی، همانجا). با آنکه این نظر در میان معتزله بی سابقه نبود، مقریزی گویا به سبب تندروی او در این رأی، وی را پایه گذار این عقیده دانسته است (۳۴۶/۲). ابوموسی این نظر را می پذیرفت که خلق قرآن بر لوح محفوظ بوده است و ممکن نیست که قرآن در یک آن در دو جا موجود باشد. بنابراین، آنچه در قرائت آن بر زبان ما جاری می شود، فعل خود ماست و حاکی از قرآنی که در لوح محفوظ ثبت است (شهرستانی، ۷۰/۱). رأی دیگر ابوموسی که به گفته بغدادی دعوت خود را با بیان آن آغاز کرد (الملل، ۱۰۹)، این بود که انسانها قادرند سخنانی در پایه آیات قرآن و بلکه فصیح تر از آن بیاورند (همو، الفرق، ۱۰۰). چون روشن نیست که وی درباره جنبه های غیر ادبی قرآن و همچنین قول به «صرفه» چه عقیده ای داشته است، نمی توان بر این سخن بغدادی که او اعجاز قرآن را مطلقاً انکار کرده است (الملل، همانجا)، صحه گذارد.

به گفته ابن راوندی، ابوموسی مانند ابوالهذیل و نظام و اصحاب مهلت، در طاعت خدا اخلاص و قصد قربت را شرط نمی دانست. از این رو اذعان داشت که شخصی دهری مذهب کاری انجام دهد که به وجهی طاعت به حساب آید (ص ۱۳۰). خیاط در پاسخ ابن راوندی انتساب این قول را به ابوموسی ادعای کذب خوانده است. به نظر او دیدگاه ابوموسی و نظام و اصحاب مهلت این بوده که طاعت را تنها آن کس به

ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۰-۱۹۶۱م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹-۱۳۳۱ق؛ ابن حزم، علی، الاحکام فی اصول الاحکام، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن راوندی، احمد، فضیحة المعترلة، به کوشش عبدالامیر اعسم، بیروت، ۱۹۷۵-۱۹۷۷م؛ ابن مرتضی، احمد، طبقات المعترلة، به کوشش زوزانا دیوالد ریتسر، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوالقاسم بلخی، «باب ذکر المعترلة»، فضل الاعترال (ه)، اشعری، علی، مقالات الاسلامیین، به کوشش همدوت ریتسر، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ بغدادی، عبدالقاهر، اصول الدین، استانبول، ۱۳۴۶ق/۱۹۲۸م؛ همو، الفرق بین الفرق، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ همو، الملل والنحل، به کوشش البیر نصری نادر، بیروت، ۱۹۷۰م؛ جاحظ، عمرو، البرصان والعرجان، به کوشش محمد مرسی خولی، بیروت، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ همو، «ذم اخلاق الکتاب»، رسائل، ج ۲، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ خیاط، عبدالرحیم، الانتصار، به کوشش هن، نیرگ، قاهره، ۱۳۴۴ق/۱۹۲۵م؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ سیرافی، حسن، اخبار النحویین البصریین، به کوشش فریتس گرنکو، بیروت، ۱۹۳۶م؛ شهرستانی، محمد، الملل والنحل، به کوشش محمد سید کیلانی، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ فضل الاعترال و طبقات المعترلة، به کوشش فواد سید تونس/الجزایر، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ قاضی عبدالجبار بن احمد، «طبقات المعترلة»، فضل الاعترال (ه)، مسائل الامامة، منسوب به ناشی اکبر، به کوشش یوزف فان اس، بیروت، ۱۹۷۱م؛ سعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش باریه درمنار، پاریس، ۱۸۷۳م؛ مقریزی، احمد، الخطط، بولاق، ۱۲۷۰ق؛ ملطی، محمد، التتبیة والررد علی اهل الاهواء والبدع، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ نیز:

Goldziher, I., «Anzeigen», ZDMG, 1911, vol. LXV; Madelung, W., «Frühe mu'tazilitische Häresiographie», Der Islam, Berlin, 1980, vol. LVII; Van Ess, J., «Eine Predigt des mu'taziliten Mirdār», Bulletin d'études orientales, Damas, 1978, vol. XXX; id, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra, Berlin, 1992.

محمد جواد انواری

**أبوالمؤید بلخی**، شاعر و نویسنده سده ۴/۱۰ م و از نخستین تدوین کنندگان شاهنامه. از جزئیات زندگی و تحصیلات وی اطلاعی در دست نیست، اما پاره‌های باقی مانده از گرشاسب نامه وی (نک: تاریخ سیستان، ۳۵-۳۷) و نیز موضوعاتی که در شاهنامه بدانها پرداخته (نک: عنصرالمعالی، ۴؛ مجمل‌التواریخ، ۲؛ ابن اسفندیار، ۶۰/۱)، حاکی از آن است که او روایات و اساطیر پهلوی را می‌شناخته و کتابهای بندهشن، خداینامه یا سیرالملوک را دیده بوده و با زبان، واژگان و اصطلاحات پهلوی آشنایی کامل داشته است (نک: بهار، سبک‌شناسی، ۲۲/۲-۲۴).

ابوالمؤید با دربار سامانیان ارتباط داشت و گاه به مدح امرای این خاندان می‌پرداخت و کتاب عجایب البلدان خویش را نیز به نام ابوالقاسم نوح بن منصور (حک ۳۶۵-۳۸۷ق/۹۷۶-۹۹۷م) نگاشت (ابوالمؤید، ۱؛ نیز نک: عوفی، ۲۶/۲؛ واحدی، ۳۳).

آثار:

۱. عجایب البلدان. این کتاب به نامهای عجایب الاشیاء، عجایب الدنيا، هفت اقلیم و عجایب بز و بحر نیز شهرت دارد (ابوالمؤید، ۵۷؛ تاریخ سیستان، ۱۳؛ مرکزی، خطی، ۲۹۵/۱۶). در آغاز نسخه‌ای از این کتاب که اکنون در کمبریج هست، نام عجایب الاشیاء و در پایان آن

جای می‌آورد که خدا را شناخته و تقرب به او را قصد کرده باشد، اما حکم کسی که در مرحله نظر و حقیقت جوی قرار دارد، چنین نیست، زیرا او تا پیش از رسیدن به معرفت خدا محال است فعل نظر را که از دید آنان طاعت به شمار می‌رود، جز به طریقی که خود در پیش گرفته است، صورت دهد (ص ۷۵). ابن ابی الحدید از ابوجعفر اسکافی نقل می‌کند که قدمای معتزله بغداد و از جمله ابوموسی به برتری مقام علی (ع) معتقد بودند و پس از او فرزندان حسن (ع) و حسین (ع) و حمزه بن عبدالمطلب و جعفر بن ابی طالب و ابوبکر و عمر و عثمان را به ترتیب برتر می‌شمردند (۱۱۹/۱). باینهمه، ابوموسی همچون استادش بشر، ترجیح مفضول بر فاضل را جایز می‌دانست (مسائل الامامة، ۵۱-۵۲). ابن راوندی (ص ۱۳۷) و بغدادی (اصول، ۲۲۸) اشاره دارند که ابوموسی، عثمان را تفسیق می‌کرد و از او تبری می‌جست، ولی بغدادی (همانجا) می‌افزاید که به عقیده ابوموسی قاتلان عثمان به هر تقدیر گناهکار و دوزخیند، زیرا فسق او حق کشتنش را به آنان نمی‌داد؛ اما موضع شناخته شده وی، دوری از داوری قطعی درباره عثمان و معارضان (و نه قاتلان) او دانسته شده است (نک: خیاط، ۹۸).

از مشرب فقهی ابوموسی تنها به مخالفت او با اجتهاد الزامی و باطل شمردن قیاس در احکام (ابن حزم، ۵۱۳/۲؛ نیز نک: بخش آثار، ش ۲۰) اشاره شده است.

آثار: تنها اثری که از ابوموسی در دست است، پاره‌هایی است اندک از یک خطبه او در عدل و توحید که زبان اقناعی و وعظ گونه آن در خور توجه است. حاکم چشمی آن را در شرح عیون المسائل به نقل از اخبار المتکلمین مرزبانی (د ۳۸۴ق) به طور پراکنده آورده است (نک: فان اس، «خطبه‌ای»، 310-312). متن موجود را فان اس از روی نسخه خطی شرح عیون المسائل بازسازی کرده و در همان مقاله به دست داده است. آثار یافت نشده: ۱. اخبار القرآن؛ ۲. اصول الدین؛ ۳. الاقتصاد؛ ۴. البذل علی التجار؛ ۵. التعديل والتجوير؛ ۶. التعليم؛ ۷. التغميم؛ ۸. التوبة؛ ۹. التوحيد؛ ۱۰. خلق القرآن؛ ۱۱. الديانة؛ ۱۲. الرد علی الجهمية؛ ۱۳. الرد علی المجبرة؛ ۱۴. الرد علی الملحدين؛ ۱۵. الرد علی النصاری؛ ۱۶. العدل؛ ۱۷. العدل علی المجبرة (ابن ندیم، ۲۰۷)؛ ۱۸. کتاب علی ابی قره النصرائی (همانجا؛ فان اس، «کلام...»، III/137)؛ ۱۹. کتاب علی الاحبار و المجوس فی العدل و التجوير؛ ۲۰. کتاب علی اصحاب اجتهاد الرأي؛ ۲۱. فنون الکلام؛ ۲۲. القدرة علی الظلم، علی النظام؛ ۲۳. کلام اهل العلم و اهل الجهل؛ ۲۴. اللطف؛ ۲۵. کتاب ماجری بینة و بین البصریین؛ ۲۶. کتاب ما سئل عنه المجبرة؛ ۲۷. المخلوق علی التجار؛ ۲۸. المسائل و الجوابات؛ ۲۹. کتاب المسترشدين؛ ۳۰. المعرفة علی تمامة؛ ۳۱. المعرفة علی الشحام؛ ۳۲. من قال بتعذيب الاطفال؛ ۳۳. النصيحة (ابن ندیم، همانجا).

وی همچنین کتابی در فضایح ابو الهذیل نگاشته بوده است (بغدادی، الفرق، ۷۳، ۱۰۱).

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغة، به کوشش محمد ابوالفضل

عجایب الدنيا آمده است (نک: ابوالمؤید، همانجاها). به نظر می‌رسد که این کتاب نام خاصی نداشته و عناوین مذکور، از سوی کاتبان یا مؤلفان تذکره‌ها و مورخان به آن داده شده باشد. نسخه‌هایی از این کتاب در کتابخانه‌ها موجود است (استوری، ۱۲۳-۱۲۴/II(1)، مرکزی، میکروفیلما، ۱۴۱؛ همان، خطی، همانجا؛ نفیسی، حواشی، ۱۹۵-۱۹۶؛ قزوینی، ۳۵/۶). افزون بر اینها ملک الشعرا بهار نیز نسخه‌ای از آن در اختیار داشته است که تفاوت‌هایی با نسخه کمریج دارد (مثلاً نک: ابوالمؤید، ۱؛ بهار، همان، ۱۹/۲). ظاهراً اصل کتاب از میان رفته و مؤلفی دیگر در تحریری جدید مطالبی بر آن افزوده است؛ چه اولاً برخی واژه‌های عربی یا مفردات و ترکیبات پارسی مربوط به سده ۴ق به بعد در آن راه یافته؛ ثانیاً برخی از رویدادهای مربوط به سالهای ۵۶۲، ۶۰۶، ۶۱۳ و ۶۱۷ق در این کتاب دیده می‌شود (همانجا؛ صفا، تاریخ ادبیات، ۶۸۸/۱؛ مرکزی، همانجا). مؤلف دوم که ظاهراً از اهالی مراغه آذربایجان بوده، چیزهایی از عجایب المخلوقات نجیب همدانی، مسالک و ممالک، تاریخ سلطان محمود و نیز برخی از مشاهدات خویش را بر آن افزوده است (همانجا).

۲. شاهنامه. این اثر که در زمره نخستین شاهنامه‌های منثور بوده و از آن با عنوان شاهنامه بزرگ (بلعی، ۱۳۳) و شاهنامه مؤیدی (ابن اسفندیار، ۶۰/۱) یاد شده است، اکنون در دست نیست. اگر گرشاسب نامه را بخشی از این کتاب بشماریم، تنها بخش برجای مانده از آن همان پاره‌هایی از گرشاسب نامه است که در تاریخ سیستان آمده (نک: ص ۳۵-۳۷).

در منابع موجود نخستین کس که بدین شاهنامه اشاره کرده، بلعی است (همانجا). از این رو، می‌توان گفت که تاریخ تقریبی تألیف آن به پیش از ۳۵۲ق باز می‌گردد (صفا، همان، ۶۱۱/۱). محمد نوری عثمان بر آن است که حتی تألیف شاهنامه به اشاره بلعی، وزیر سامانیان، صورت گرفته است (ص ۳۱۴). بلعی و پس از او برخی دیگر از تاریخ‌نویسان در نگارش آثار خود، به ویژه در بخش‌های مربوط به اساطیر ایران، از شاهنامه ابوالمؤید بهره جسته‌اند (نک: عنصرالمعالی، نیز مجمل التواریخ، ابن اسفندیار، همانجاها؛ فصیح، ۱۳۷/۲؛ عثمان، ۳۲۱). مؤلف مجمل التواریخ عنوان برخی از فصول این شاهنامه را نیز که از آنها در تألیف کتاب خویش بهره برده، ذکر کرده است (همانجا). برخی از فصول این شاهنامه و روایات و داستان‌هایی که درباره پهلوانان اسطوره‌ای و شاهان در این اثر آمده - مانند اخبار آغشی و هادان (از پهلوانان عهد کیخسرو)، کی شکن (برادرزاده کیکاووس)، گرشاسب و نوادگان او، نریمان و سام - یا در شاهنامه ابومنصوری و شاهنامه فردوسی نیامده، یا به اختصار از آنها سخن گفته شده است (صفا، همانجا، حماسه سرایی، ۹۷-۹۸؛ بهار، همان، ۲۳/۲، ۲۴)، «نامهای...»، ۳۲۶/۲؛ خالقی، ۴۰۳؛ عثمان، ۳۰۶، ۳۱۰). برپایه آنچه مؤلف تاریخ سیستان درباره «اخبار نریمان و سام و دستان» و «حدیث رستم» و شاهنامه فردوسی آورده (ص ۷)، شاید بتوان حدس زد که فردوسی

بیش از ابوالمؤید به رستم پرداخته است.

منابع کهن در این باب که گرشاسب نامه بخشی از شاهنامه بوده، یا کتابی مستقل، آگاهی دقیقی به دست نمی‌دهند. صاحب مجمل التواریخ در آنجا که به ذکر منابع خویش می‌پردازد، گرشاسب نامه را از دیگر آثار ابوالمؤید چون اخبار نریمان و سام جدا کرده و آن را در کنار نام فرامرز نامه و اخبار بهمن ... آورده است (همانجا؛ نک: عثمان، ۳۲۲). اما این نیز روشن نیست که آیا فرامرز نامه، اخبار بهمن و قصه کوش پیل دندان، از آثار ابوالمؤید بوده است، یا نه؟ (همانجا). از سوی دیگر بلعی در «پادشاهی بیوراسب» هنگامی که از سرانجام جمشید سخن می‌گوید و اعقاب وی را برمی‌شمرد، گرشاسب را نیز جزو ایشان ذکر می‌کند و می‌گوید سرگذشت آنان را ابوالمؤید بلخی در شاهنامه بزرگ خویش آورده است (همانجا). از این روی بی‌تردید شاهنامه‌ای که بلعی از آن با صفت «بزرگ» یاد می‌کند، اخبار گرشاسب را نیز در برداشته است (نک: تقی‌زاده، ۷۹؛ صفا، همانجا؛ نفیسی، «ابوالمؤید...»، ۱۳۳).

به رغم تفاوت‌های شاهنامه ابوالمؤید با شاهنامه فردوسی، برخی از پژوهشگران برپایه قرائنی چند، چون ذکر داستان اشکش (آغش) در شاهنامه فردوسی و شباهت نسب گرشاسب و شکل تدوین داستان لهراسب در روایت فردوسی با شاهنامه ابوالمؤید، احتمال داده‌اند که فردوسی از شاهنامه ابوالمؤید نیز بهره جسته باشد (نک: عثمان، ۳۲۳-۳۲۷؛ بهار، «نامهای...»، ۲۲۵/۲-۲۲۷). همچنین احتمال داده‌اند که اسدی طوسی (م) نیز از گرشاسب نامه ابوالمؤید بهره گرفته باشد (صفا، تاریخ ادبیات، ۶۱۶/۱؛ نفیسی، حواشی، ۲۰۰؛ قس: خالقی، ۴۰۳-۴۰۴).

۳. یوسف و زلیخا. از آثار منظوم ابوالمؤید است. تنها مأخذی که از این اثر یاد کرده، منظومه یوسف و زلیخاست (ص ۱۹) که به خطا سراینده آن را فردوسی دانسته‌اند (نک: مینوی، ۹۵-۱۲۵). سراینده این منظومه از ابوالمؤید بلخی به عنوان نخستین کس که داستان یوسف و زلیخا را به نظم کشیده، یاد می‌کند (همانجا). از ابیات منظومه یوسف و زلیخای ابوالمؤید چیزی بر جای نمانده است. اما سروری (۶۵۵/۲) و تتوی (۷۶۶/۱) بیتی از ابوالمؤید آورده‌اند که صفا احتمال داده است از منظومه یوسف و زلیخای او باشد (تاریخ ادبیات، ۴۰۲/۱).

افزون بر آثار یاد شده، ابیاتی نیز از اشعار ابوالمؤید در تذکره‌ها و فرهنگ‌های لغت به عنوان شواهد شعری آمده است (نک: رادویانی، ۲۶؛ لغت فرس، ۶۱، ۶۲، ۷۰، جم: عوفی، ۲۶/۲؛ نخجوانی، ۱۴۴، ۱۶۹، جم: اوحدی، ۳۳؛ تتوی، سروری، همانجاها).

مأخذ: ابن اسفندیار، محمد، تاریخ طبرستان، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ش؛ ابوالمؤید بلخی، عجایب البلدان، نسخه خطی کتابخانه کمریج، شه ۱۱۰۲ (۱۲)؛ اوحدی بلیانی، تقی‌الدین، عرفات العاشقین، نسخه خطی کتابخانه ملی ملک، شه ۵۳۲۴؛ بلعی، محمد، تاریخ، به کوشش محمدتقی بهار و محمد پروین گنابادی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ بهار، محمدتقی، سبک شناسی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ هو، «نامهای پادشاهان و دلبران ایران»، بهار و ادب فارسی، به کوشش محمد گلین، تهران، ۱۳۵۱ش؛ تاریخ سیستان، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ تتوی،

ذهبی، ۱۶۵ - ۱۶۶). وی تا مرگ معاویه (۶۰ ق) همچنان حکمران افریقیه بود (طبری، ۹۴/۱). پس از آن یزید او را در ۶۲ ق عزل کرد و بار دیگر عقبه را به فرمانروایی آنجا گماشت (مالکی، ۲۲/۱). عقبه به تلافی گذشته، ابومهاجر را به بند کشید و دارایی هنگفت او را ستاند، قیروان را دوباره ساخت و در آبادی هر چه بیشتر آن کوشید (ابن عبدالحکم، ۱۹۸؛ مالکی، همانجا؛ ابن عذاری، ۲۳/۱). سپس به سوی «طنجه» روان شد و با آنکه ابومهاجر به او سفارش کرد، خود به طنجه نرود و کسبله را بدین کار روانه کند، عزم آنجا کرد و نسبت به کسبله رفتاری توهین آمیز در پیش گرفت (مالکی، ۲۵/۱ - ۲۶؛ ابن اثیر، همانجا). همین اهانت، بعد باعث پیمان شکنی کسبله و سپاهیانش به سود سپاه روم شد. در جنگ «نهوده»، وی به درخواست رومیان با سپاهی گران به یاری آنان شتافت (ابن عبدالحکم، همانجا). در این جنگ که به کشته شدن عقبه و بسیاری از سپاهیانش انجامید، ابومهاجر نیز که گفته اند همچنان در بند بود، حضور داشت و همراه عقبه کشته شد (همو، ۱۹۹؛ ابن عبدالبکر، ۱۰۷۶/۳ - ۱۰۷۷؛ دباغ، ۵۲/۱). از بازماندگان او، اسماعیل بن عبیدالله بن ابی مهاجر (د ۱۳۲ ق / ۷۵۰ م) را می توان نام برد که در ۱۰۰ ق / ۷۱۸ م، به فرمان عمر بن عبدالعزیز، در افریقیه مسند قضا یافت (مالکی، ۷۵/۱ - ۷۶).

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ همو، اللباب، بیروت، دار صادر؛ ابن عبدالبکر، یوسف، الاستیعاب؛ به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۰ م؛ ابن عبدالحکم، عبدالرحمن، فتح مصر و اخبارها، به کوشش توری، لیدن، ۱۹۲۰ م؛ ابن عذاری، احمد، بیان المغرب، به کوشش ج. س. کولن و لوی پروانسال، لیدن، ۱۹۴۸ م؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش صلاح الدین منجد، قاهره، ۱۹۵۶ م؛ خلیفه بن خیاط، تاریخ، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۷ م؛ دباغ، عبدالرحمن، معالم الايمان فی معرفة اهل القيروان، به کوشش ابراهیم شبوح، قاهره، ۱۹۶۸ م؛ ذهبی، محمد، تاریخ الاسلام (احداث، ۴۱ - ۶۰ ق)، به کوشش عمر عبدالسلام ندیری، بیروت، ۱۴۰۹ ق / ۱۹۸۹ م؛ سالم، عبدالعزیز، المغرب الکبیر، بیروت، ۱۹۸۱ م؛ سماعی، عبدالکریم، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ طبری، محمد، تاریخ، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۶۴ م؛ قدامة بن جعفر، البغراج، به کوشش محمد حسین زبیدی، بغداد، ۱۹۸۱ م؛ مالکی، عبدالله، ریاض النفرس، قاهره، ۱۹۵۱ م؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۶۰ م.

أَبُو النَّجْمِ عَجَلِي، فضل (مفضل) بن قدامة، شاعر عصر اموی. درباره تاریخ ولادت و آغاز زندگی وی تنها به این روایت می توان استناد کرد که گفته اند وی در اوایل حکومت هشام بن عبدالملک (۱۰۵ - ۱۲۵ ق)، ۷۰ سال داشته است (ابوالفرج، ۱۵۸/۱۰؛ عباسی، ۲۴/۱). در این صورت باید حدود سال ۳۰ تا ۳۵ ق به دنیا آمده باشد (نک: بلاشر، ۶۱۷). از تاریخ مرگ او نیز خبری در دست نیست، تنها اربلی سال ۱۱۴ ق را ذکر کرده (ص ۴۰) که معلوم نیست در چه مأخذی یافته است. ابوالنجم در قبیله بنی عجل که به داشتن شاعران رجزسرا مشهور بود، پرورش یافت و در زمره نامدارترین رجزسرایان روزگار خود درآمد. ابن سلام وی را هم طبقه اغلب عجلی، عجاج و رؤبه بن عجاج نهاده است (طبقات فحول، ۲۷۲/۲ - ۷۳۸، ۷۴۵). ابوالنجم ظاهراً در روزگار عبدالملک بن مروان (حک ۶۵ - ۸۶ ق) به امویان پیوست و در

عبدالرشید، فرهنگ رشیدی، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ تنی زاده، حسن، «شاهنامه و فردوسی»، هزاره فردوسی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ خالقی مطلق، جلال، «گردشی در گرشاسپ نامه»، ایران نامه، تهران، ۱۳۶۲ ش، س ۱، ش ۳؛ رادویانی، محمد، ترجمان البلاغه، به کوشش احمد آتش و محمدتنی بهار، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ سروری، محمدقاسم، مجمع الفرس، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ همو، حماسه سراسی در ایران، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ عثمان، محمد نوری، «خدای نامه ها و شاهنامه های مأخذ فردوسی»، جشن نامه محمد پرین گنابادی، به کوشش محسن ابوالقاسمی، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ عنصرالمعالی، کیکاووس، قابوس نامه، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ عوفی، محمد، لباب الالباب، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۹۰۳ م؛ فصیح خوانی، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰ ش؛ قزوینی، محمد، یادداشتها، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ لغت فرس، منسوب به اسدی طوسی، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ مجمل التاریخ و القصص، به کوشش محمدتنی بهار، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ مرکزی، خطی؛ همان، میکروفیلیمها؛ مینوی، مجتبی، (یوسف و زلیخا)، فردوسی و شعرا، تهران، ۱۳۲۶ ش؛ نخجوانی، محمد بن هندوشاه، صحاح الفرس، به کوشش عبدالعلی طاعتی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ نفیسی، سعید، (ابوالمؤید بلخی)، شرق، تهران، ۱۳۰۹ ش، دوره اول، ش ۳؛ همو، حواشی و تعلیقات بر قابوس نامه، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ یوسف و زلیخا (نک: کما)؛ نیز: Storey, C.A., Persian Literature, London, 1958; Yâsuf and Zalikhâ, ed. H. Ethé, Amsterdam, 1970.

میتا حیظی

أَبُو الْمُؤَيَّدِ جَزَرِي، نک: عنتری.

أَبُو مُهَاجِرٍ دِينَار (م ۶۳ ق / ۶۸۳ م)، حکمران و فرمانده سپاه مسلمانان شمال افریقا. سماعی او را دینار بن عبدالله نامیده است (۲۲۸/۱۳)؛ نیز نک: یاقوت، ۸۵۲/۴؛ ابن اثیر، اللباب، ۳۳۹/۳. وی غلام مسلمة بن مخلد انصاری بود و با او نسبت ولاء داشت (نک: ابن عبدالحکم، ۱۹۷؛ بلاذری، ۲۷۰/۱؛ قدامة، ۳۴۵).

در ۵۱ ق که معاویه حکومت مصر را به مسلمة واگذار کرد، ابومهاجر از جانب او، والی مغرب شد (ابن عبدالحکم، بلاذری، همانجاها) و به رغم سفارش او در خوش رفتاری با عقبه بن نافع فهری، والی پیشین، او را به بند کشید و بر وی سخت گرفت، اما با دریافت نامه خلیفه وی را آزاد ساخت و راهی شام کرد (همانجا؛ یعقوبی، ۲۲۹/۲؛ قس: ابن اثیر، الکامل، ۴۶۶/۳ - ۴۶۷). ابومهاجر از ورود به شهر قیروان که عقبه بنا کرده بود، خودداری کرد و به قولی به مردم فرمان داد که آنجا را بسوزانند و در آبادانی شهری بکوشند که او بنیان نهاده است (ابن عذاری، ۲۲/۱)، اما ابومهاجر، به گمان برخی مورخان (نک: سالم، ۲۱۴/۲)، فرصت چندانی برای تأسیس شهری جدید نداشته و احتمالاً در نزدیکیهای قیروان، جایگاهی برای اقامت خود و سپاهیانش برگزیده است (نیز نک: مالکی، ۲۰/۱). وی سپس در ناحیه تلمسان، در جنگ با کسبله امیر بربرها، پیروز شد. کسبله به اسلام گروید و بر امارت خود ماند (همو، ۲۵/۱ - ۲۶؛ نیز نک: ابن اثیر، همان، ۱۰۷/۴).

ابومهاجر در ۵۹ ق پس از نبرد سختی، قرطاجنه را فتح کرد و سپس شهر میله نیز به قلمرو فتوحاتش افزوده شد (خلیفه، ۲۷۲/۱).

همین دوران بود که به رقابت با شاعران هم روزگارش مانند فرزدق برخاست و با شرکت در محافل شعری که در حضور عبدالملک (یا سلیمان بن عبدالملک) برپا می‌شد، شایستگی و نبوغ خود را به اثبات رسانید (نک: همو، طبقات الشعراء، ۱۵۰؛ ابوالفرج، ۱۵۳/۱۰-۱۵۴؛ عباسی، ۲۴/۱-۲۵). رقابت وی با عجاج نیز که در واقع رقابت بین دو قبیله ربیع و مضر بود، مشهور است.

به روایتی، وی یک بار سوار بر شتر با عجاج رویه رو شد و او را به این بیت هجا گفت: «هر شاعری را شیطانی است، شیطان تو مادینه و شیطان من نرینه است». عجاج از این هجا چنان بیمناک شد که بی‌درنگ گریخت (ابوالفرج، ۱۵۲/۱۰-۱۵۳). با این حال، رؤیه بن عجاج وی را سخت گرامی می‌داشت. به گفته ابوعمر و شیبانی، رؤیه در مجالس شعرخوانی ابوالنجم حاضر می‌شد و اشعار او را به خاطر می‌سپرد و آنها را برای دیگران روایت می‌کرد. هموارجوزه لامیه وی را سرآمد همه ارجوزه‌ها (ام الرجز) و خود او را «رجاز العرب» خوانده است (نک: همو، ۱۵۱/۱۰-۱۵۳).

ابوالنجم بین بصره، دمشق و رصافه در آمد و شد بود و با مدیحه‌سرایی روزگار می‌گذرانید (همو، ۱۶۰/۱۰؛ بغدادی، ۴۰/۱۲). از مددو حان او عبدالملک بن مروان، هشام بن عبدالملک، حجاج بن یوسف، حکم بن عبدالمطلب و عبدالملک بن بشر را می‌توان نام برد (ابن قتیبه، ۵۰۳/۲؛ ابوالفرج، ۳۶۵/۱، ۱۶۰/۱۰؛ ابوعبید بکری، ۹۲۴/۲). از میان اینان وی با هشام بن عبدالملک روابط نزدیک‌تری داشته است. ظاهراً بدیهه‌سرایی و شوخ طبعی شاعر سخت مورد توجه هشام قرار گرفته بود و او از این راه توانست اموال بسیاری فرا چنگ آورد. برخی منابع کهن داستانهای درباره نکته‌گوییهای وی در مجالس هشام نقل کرده‌اند (نک: ابن سلام، طبقات فحول، ۷۴۵/۲-۷۴۸؛ ابوالفرج، ۱۵۵/۱۰-۱۵۹؛ نیز نک: مرزبانی، ۱۸۰؛ بغدادی، ۱۰۴/۱). با این حال، وی یک بار قصیده‌ای برای هشام خواند و خلیفه به گمان اینکه در یکی از ابیات آن، تعریضی به لوچی چشمان او هست، خشمگین شد و شاعر را از دربار راند. ابوالنجم از آن پس، مدتی را با فقر و درماندگی سپری کرد، اما دیری نپایید که خلیفه بر سر لطف آمد و با بخشیدن ۵۰۰ دینار، از او دلجویی کرد (ابن قتیبه، همانجا؛ ابن عبدربه، ۳۱۸/۱-۳۱۹؛ بغدادی، ۴۰۱/۲-۴۰۲؛ قس: EI<sup>2</sup>). وی ظاهراً تا آخر عمر در قطعه زمینی در نزدیکی کوفه که هشام بن عبدالملک به او بخشیده بود، به سر برد (نک: ابن قتیبه، ۵۰۲/۲).

اشعار ابوالنجم را راویانی چون ابوعمر و شیبانی و ابن سکیت در سده ۳ ق گردآوری کرده‌اند و اینک قطعاتی از آنها را در آثار ابن سلام (همان، ۷۴۷/۲-۷۵۲)، جاحظ (۲۷۸/۱، ۳۰۰، ۳۹۲/۲-۳۰۹، ۴۰)، ابن قتیبه (۵۶/۱، ۱۱۱، ۵۰۲/۲-۵۰۷)، ابن ابی عون (ص ۱۰، ۱۵۷، ۳۸۶)، ابن عبدربه (۱۷۲/۱-۱۷۴) و ابوالفرج اصفهانی (۱۵۰/۱۰-۱۶۰) می‌توان بازیافت. بیشتر این سروده‌ها در قالب رجز است و اغلب به مدح و وصف اختصاص یافته است. وصف شتر، اسب، مار، ملخ و

دیگر مظاهر بادیه در اشعار وی جایگاهی خاص دارد. از این رو، یجز اصمعی (ص ۱۶) که برخی ابیات از را سست و ضعیف خوانده، دیگر منتقدان کهن، اشعار وی را ستوده‌اند و او را در مرتبه‌ای برتر از شاعران هم‌روزگارش نهاده‌اند (ابوالفرج، ۱۵۰/۱۰؛ ابوهلال عسکری، ۷۸، ۷۲، ۸۱). گویند برخی از سروده‌های وی چندان دلاویز بوده که گاه شاعران بزرگی چون ابونواس را به تقلید از آنها وامی‌داشته است (نک: ابن قتیبه، ۵۰۴/۲؛ حاتمی، ۲۵). همچنین بسیاری از ادیبان و لغویان از جمله خلیل بن احمد (ص ۲۱۹، ۲۷۲، جم)، ابو حاتم سجستانی (ص ۱۲۳)، ابن سکیت (ص ۳۶، ۱۹۸، جم)، میرد (۶۲۱/۱، ۶۹۳/۲)، ابن درید (۲۵/۱، ۲۸، جم)، ابن انباری (ص ۹۷، ۱۱۹، جم)، ابوطیب لغوی (۸۷/۱، ۳۵۷)، ازهری (۷۷/۱، ۱۲۱، جم) و ابن فارس (۳۵۲/۱، ۴۳/۲، جم) به اشعار او استناد جسته‌اند، ارجوزه لامیه وی (حدود ۱۰۰ بیت) ضمن مجموعه الطرائف الادبیه در قاهره (۱۳۵۳ ق/۱۹۳۷ م) به چاپ رسیده است.

ماخذ: ابن ابی عون، ابراهیم، التشیبهات، به کوشش محمد عبدالمعید خان، کمبریج/لندن، ۱۳۶۹ ق/۱۹۵۰ م؛ ابن انباری، محمد، الاضداد، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، کویت، ۱۹۶۰ م؛ ابن درید، محمد، جمهرة اللغة، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۴ ق؛ ابن سکیت، یعقوب، اصلاح النطق، به کوشش احمد محمد شاکر و عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۵ ق/۱۹۵۶ م؛ ابن سلام جمعی، محمد، طبقات الشعراء، لیدن، ۱۹۱۳ م؛ همو، طبقات فحول الشعراء، به کوشش ابو فهر محمود محمد شاکر، قاهره، ۱۳۹۴ ق/۱۹۷۲ م؛ ابن عبدربه، احمد، العقد الفريد، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ ابن فارس، احمد، مجمل اللغة، به کوشش هادی حسن حمودی، کویت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ ابن قتیبه، عبدالله، الشعر والشعراء، به کوشش محمد یوسف نجم و احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۴ م؛ ابوحاتم سجستانی، سهل، «الاضداد»، همراه ثلاثة كتب فی الاضداد، به کوشش اگوست هافنر، بیروت، ۱۹۱۲ م؛ ابوطیب لغوی، عبدالواحد، الاضداد فی کلام العرب، به کوشش عزت حسن، دمشق، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۳ م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، سبط الاکمل، به کوشش عبدالعزیز مینی، قاهره، ۱۳۵۴ ق/۱۹۳۶ م؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ابوهلال عسکری، حسن، الصناعین، به کوشش علی محمد بجاری و محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ اربلی، عبدالرحمن، خلاصة الذهب السبوك، به کوشش مکی سید جاسم، بغداد، ۱۹۶۴ م؛ ازهری، محمد، تهذیب اللغة، به کوشش عبدالسلام محمد هارون و محمدعلی نجار، قاهره، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۴ م؛ اصمعی، عبدالملک، فحولة الشعراء، به کوشش ج. توری، بیروت، ۱۴۰۰ ق/۱۹۸۰ م؛ بغدادی، عبدالقادر، خزنة الادب، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۹۷۹ م؛ بلاشر، رئیس، تاریخ الادب العربی، ترجمة ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۷۳ م؛ جاحظ، عمرو، الحیران، به کوشش عبدالسلام هارون، بیروت، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۹ م؛ حاتمی، کاتب، محمد، الرسالة التوضیحة، به کوشش محمد یوسف نجم، بیروت، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۵ م؛ خلیل بن احمد فراهیدی، الجمل فی النحو، به کوشش فخرالدین قباوه، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ عباسی، عبدالرحیم، معاهد التنصیص، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۳۶۷ ق/۱۹۴۷ م؛ میرد، محمد، الکامل، به کوشش محمد احمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ مرزبانی، محمد، معجم الشعراء، به کوشش عبدالستار احمد فراخ، قاهره، ۱۳۷۹ ق/۱۹۶۰ م؛ نیز: عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

أَبُو النَّجْمِ نَصْرَانِي، ابن ابی غالب بن فهد بن منصور بن وهب ابن قيس بن مالك (د ۵۹۹ ق/۱۲۰۳ م)، پزشک مسیحی سوری. پدرش کشاورزی از مردم حوران دمشق بود و ابوالنجم را در کودکی



ولادتش دانسته نیست. چنانکه گفته‌اند در جوانی، به سبب نافرمانی، از سوی پدر رانده شد و در طلب روزی به شام رفت و دست کم تا مرگ پدر در آنجا ماند (ابوالفرج، ۳۹۰/۲۰؛ ابن عساکر، همانجا). چندی نیز در بادیه اقامت گزید و نزد بدویان شعر و ادب آموخت (ابوالفرج، ۳۹۲/۲۰) و ظاهراً در همین دوره آوازه‌ای یافت و ارجوزه‌ها و قصیده‌هایش زیانزد همگان شد (همانجا). سپس به بارگاه مسلمة بن عبدالملک (د۱۲۰ق/۷۳۸م)، سردار مشهور اموی، در دمشق راه یافت و نزد او به منزلتی رسید (همو، ۳۹۰/۲۰؛ ابن عساکر، همانجا).

روایتی که از قول ابونخيله درباره چگونگی ورود او به دربار مسلمة نقل شده، برخی خصوصیات اخلاقی وی را آشکار می‌سازد. در این روایت - که به اعترافی صادقانه می‌ماند و به همین سبب می‌توان آن را در خور اعتماد پنداشت - چنین آمده که شاعر در حضور مسلمة پس از مدح وی، خود را بهترین رجزسرای عرب معرفی کرده، اما چون ناگهان خود را از خواندن رجزی از خویش ناتوان دیده است، ارجوزه‌ای از رؤیة بن عجاج که به یاد داشته، برخوانده و چون مسلمة، برخلاف گمان وی، متوجه سرقت ادبی او شده، با سرافکنده‌ای از مجلس وی بیرون رفته، اما بعداً با سرودن مدحها و رجزهای فراوان باز مورد توجه و لطف او قرار گرفته است (ابوالفرج، ۳۹۲/۲۰-۳۹۳). علاقه مسلمة به ابونخيله زمینه‌ای فراهم آورد تا شاعر به دربار ولید بن عبدالملک (حک ۸۶-۹۶ق) راه یابد (همو، ۳۹۰/۲۰-۳۹۲؛ ابن عساکر، همانجا). چون مسلمة درگذشت، ابونخيله به بارگاه هشام بن عبدالملک (حک ۱۰۵-۱۲۵ق) رفت و به مدح او پرداخت. وی در روایتی چگونگی ورود خود به بارگاه هشام را نیز شرح داده است. در این روایت - که آن هم با توجه به مضمونش درخور اعتماد می‌نماید - البته از سرقت ادبی و لاف‌زنی شاعر در برابر خلیفه خبری نیست، اما زیرکی و دوراندیشی شاعر در آن آشکار است. چه، وی با هشیاری نخست می‌کوشد از روحیات خلیفه آگاه گردد و آنگاه که او را مدح می‌گوید، در عین چشم‌دوختن به صله‌های وی، خود را بلندنظر و بی‌نیاز جلوه می‌دهد و از این راه، هم دل خلیفه را به دست می‌آورد و هم صله‌های گران می‌ستاند (ابوالفرج، ۳۹۳/۲۰-۳۹۶).

مدوح بعدی شاعر ولید بن یزید (حک ۱۲۵-۱۲۶ق)، ولیعهد و جانشین هشام، بود که به گفته ابن معتر، شاعر را سخت دوست می‌داشت و هنر شاعری را نیز از او فرا گرفته بود (ص ۶۳). به روایت ابن معتر - اگر روایت ساختگی نباشد - صله‌ها و پادشاهای ولید به ابونخيله چندان بوده که از این شاعر آزند بخیل، مردی گشاده دست ساخته بود (نک: همانجا). از روابط ابونخيله با دیگر خلفای اموی خبری در دست نیست، همین قدر می‌دانیم که او تا پایان خلافت امویان در خدمت آنان بوده (ابوالفرج، ۳۹۰/۲۰) و علاوه بر خلفا حتی چند از امیران و بزرگان آن دولت، از قبیل عمر بن هبیره، مهاجر بن عبدالله کلابی و جنید بن عبدالرحمن مزی، را مدح گفته است (همو، ۳۹۶/۲۰-۴۰۵، ۴۰۷، ۴۱۰؛ بستانی).

برای خدمت به یکی از پزشکان دمشق سپرده بود و چون این پزشک استعداد او را دریافت، به تعلیم او همت گماشت. ابوالنجم چون در پزشکی مهارت یافت، به خدمت الناصر صلاح الدین یوسف امیرایوبی پیوست و نعمت و منزلت یافت (ابن ابی اصیبه، ۱۱۳/۳، ۳۰۰، ۳۰۱؛ فیلسوف الدولة، ۱۶۱/۸). ابوالنجم در دمشق بدروود زندگی گفت. گویند وی پزشکی دانشمند و ستوده رفتار و محبوب و نیکوکار بوده است (ابن ابی اصیبه، همانجا؛ لکلرک، II/43).

پسر وی، امین الدولة ابوالفتح نیز پزشک بود و نزد پدر دانش آموخته بود (فیلسوف الدولة، ۲۳۲/۱).

از تألیفات او کتاب الموجز را نام برده‌اند که مشتمل بر علوم پزشکی نظری و عملی است (ابن ابی اصیبه، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۱۸۹۹/۲). مأخذ معتبر بجز از کتاب مذکور اثر دیگری از وی یاد نکرده‌اند. فیلسوف الدولة نیز معتقد است که از او غیر از کتاب یاد شده که به نام ملک الناصر نوشته، تألیف دیگری در دست نیست (۱۶۱/۸)، ولی مؤلفان نامه دانشوران اثر مبسوط دیگری در ۳ جلد به او نسبت می‌دهند که مشتمل بر تجربیات خود او بوده است (۴۱۴/۱).

مأخذ: ابن ابی اصیبه، احمد بن قاسم، عین الانباء، بیروت، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۷م؛ حاجی خلیفه، کشف فیلسوف الدولة، عبدالحمید، مطبع الانظار، تبریز، ۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م؛ نامه دانشوران ناصری، قم، ۱۳۷۹ق؛ نیز: Leclerc, Lucien, Histoire de la médecine arabe, New York, 1971. ابوالحسن دیانت

أَبُو نُحَيْلَةَ، يَغْتَرِبُ بَنَ حَزَنَ بَنَ زَائِدَةَ بَنَ لَقِيْطِ حِجَّانِي، مُلَقَّبٌ بِه رَاجِز (مق ۱۴۷ق/۷۶۴م)، شاعر عصر اموی و اوایل دوره عباسی. در نام و کنیه او اختلاف است. ابوالفرج، از قول اصمعی و ابوعمر و شیبانی، ابونخيله را نام، و ابوالجئید و ابوالعرماس را کنیه شاعر دانسته (۳۹۰/۲۰؛ نیز قس: ابن حبیب، ۲۸۳)، اما ابن قتیبه نام وی را یعمر و ابونخيله را کنیه او نوشته است (الشعر، ۵۰۷/۲؛ نیز نک: آمدی، ۲۹۶). نام او را حبیب نیز گفته‌اند (ابن عساکر، ۳۱۸/۲). افزون بر این، در ضبط نام و نسب وی تصحیف‌هایی نیز روی داده است (نک: میمنی، ۱۳۵/۸، حاشیه). گویند او را به این سبب ابونخيله خوانده‌اند که در کنار نخلی زاده شد (ابن قتیبه، همانجا؛ ابن درید، ۲۵۲؛ ابوعبید، ۱۳۵/۸؛ ابن عساکر، همانجا). نسب او به سعد بن زید مناة بن تمیم می‌رسد (ابن قتیبه، همانجا؛ ابن درید، ۲۴۵) و شهرت سعدی او از همین جاست؛ اما برخی از منابع نسب او را مشکوک و مطعون خوانده‌اند (همو، ۲۵۲؛ ابوالفرج، ابن عساکر، همانجاها؛ بغدادی، ۱۶۵/۱). حتی در روایتی، فرزدق او را به تخفیر، دُعی (کسی که در نسب خود متهم باشد) خوانده است (ابوالفرج، ۳۹۶/۲۰-۳۹۷؛ نیز نک: ابن قتیبه، همانجا). از این روی، برخی احتمال داده‌اند که شاعر خود شجره‌نامه‌ای ساختگی برای خویش فراهم آورده بود تا خود را از نژادگان عرب جلوه دهد (S، EI<sup>2</sup>؛ قس: ابوالفرج، ۴۰۴/۲۰).

زادگاه ابونخيله ظاهراً بصره بوده (ابن عساکر، همانجا)، اما تاریخ

ماجرای شفاعت ابونخيله از فرزدق نزد عمر بن هبیره نیز مشهور است. گویند فرزدق که تازی نژادی اصیل و مردی مغرور بوده و به سبب هجو این هبیره به زندان افتاده بود، چون شنید که ابونخيله از او نزد امیر شفاعت کرده و امیر دستور آزادی وی را داده، در خشم شد و ترجیح داد به زندان باز گردد و شفاعت کسی را که در نظر او فرومایه‌ای بی‌اصل و نسب بیش نبود، نپذیرد (ابوالفرج، ۳۹۶/۲۰-۳۹۷).

با سقوط خلافت اموی و به قدرت رسیدن عباسیان، ابونخيله نیز بی‌درنگ تغییر جهت داد و به مدح خلفای عباسی و هجو امویان پرداخت و حتی خود را شاعر بنی‌هاشم لقب داد (همو، ۳۹۰/۲۰). به همین سبب، او را در زمره نخستین شاعرانی آورده‌اند که به دفاع از حاکمیت عباسیان پرداخته‌اند (ضیف، ۲۹۲). اما وابستگی او به دربار اموی و به ویژه دوستی نزدیک او با مسلمة بن عبدالملک بر کسی پوشیده نبود، چنانکه به روایتی، وقتی شاعر به حضور ابوالعباس سفاح رسید و خود را معرفی کرد، با تحقیر و نکوهش خلیفه مواجه شد و حتی خلیفه شعر معروفی را که ابونخيله در مدح مسلمة سروده بود، به رخ او کشید و در این میان تنها زیرکی و چیره‌دستی شاعر در مدیحه‌سرایی سبب شد که خشم سفاح فرو نشیند و حتی مدیحه شاعر را بی‌پاداش نگذارد (مسعودی، ۲۶۴/۳؛ ابوالفرج، ۳۹۹/۲۰-۴۰۱؛ ابن عساکر، ۳۹۹/۲-۳۹۹). در روایتی دیگر نیز یکی از اطرافیان سفاح است که با شنیدن مدیحه ابونخيله اختیار از کف می‌دهد و شاعر را در حضور خلیفه ناسزا می‌گوید و او را بدعهد و فرومایه می‌خواند (بلاذری، ۱۵۷/۳-۱۵۸؛ ابوالفرج، ۴۱۴/۲۰-۴۱۶). این اتهامها با توجه به روایتهای منابع چندان بی‌اساس نمی‌نماید، چه، مثلاً در خبری آمده است که وی شعری را که زمانی در مدح هشام بن عبدالملک سروده بود، بعدها با تغییراتی به ابوالعباس سفاح تقدیم کرد و از این رو، شعر به نام سفاح معروف شد (همو، ۳۹۴/۲۰-۳۹۶). برخی ردایل و بی‌وفاییهای دیگر نیز به وی نسبت می‌دهند (نک: همو، ۳۹۸/۲۰-۴۰۸؛ بستانی).

چنانکه ابوالفرج اشاره کرده، ابونخيله سرانجام جان بر سر آزمندی خود نهاد (۳۹۰/۲۰؛ بستانی). چگونگی قتل سهمناک او را بلاذری و طبری و ابوالفرج نقل کرده‌اند. به روایت آنان، چون منصور خلیفه عباسی خواست برای پسر خود مهدی بیعت گیرد و عیسی بن موسی را از ولایت عهده عزل کند، شاعر که به اعتراف خود مدتی بیهوده کوشیده بود تا به دربار منصور راه یابد، اشعاری در ستایش مهدی و تأیید عزل عیسی سرود و در مجلسی که خلیفه و همه بزرگان دربار حضور داشتند، بر خواند. گویند عیسی بن موسی که در آن مجلس حضور داشت، کینه او را به دل گرفت و یکی از غلامان خویش را به قتل او گماشت. شاعر راهی خراسان شد و این غلام در راه ری بر وی دست یافت، سر از تنش جدا کرد، پوست صورتش را بر کند و پیکرش را طعمه کرکسان ساخت (بلاذری، ۲۵۲/۳-۲۵۳؛ طبری، ۲۰/۸-۲۴؛ ابوالفرج، ۴۱۲/۲۰-۴۱۶).

چند نکته مورد اختلاف در این ماجرا دیده می‌شود که درخور تأمل

است: نخست اینکه به درستی روشن نیست که آیا شاعر اشعار مزبور را به ابتکار خود و از روی فرصت‌طلبی سروده و در حضور خلیفه و درباریان بر خوانده، یا به دستور منصور و اطرافیان. دیگر آنکه در روایتی، منصور بی‌درنگ به شاعر صله‌ای درخور می‌دهد و در روایتی دیگر، او را برای دریافت صله به ری می‌فرستد؛ اما در خبری دیگر، شاعر خود از بیم جان به سوی خراسان می‌گریزد، به ویژه که پس از مجلس مزبور یکی از درباریان به شاعر هشدار می‌دهد که ممکن است خطر در کمین او نشسته باشد. کشته شدن شاعر را نیز برخی پس از بازگشت وی از ری نوشته‌اند (نک: همانجاها؛ قس: صولی، ۳۱۰-۳۱۴؛ نیز نک: ابن عساکر، ۳۲۰/۲-۳۲۲).

با توجه به این نشانه‌ها و اوضاع سیاسی آن زمان، می‌توان پنداشت که ابونخيله بیش از آنکه قربانی هوسها و طمع ورزیهای خود شده باشد، بازیچه دسیسه‌ها و زدوبندهای سیاسی حاکمان جدید شده است و ماجرای عزل عیسی و مدیحه‌سرایی شاعر و سپس انتقام‌جویی ولی عهد معزول از او نیز چه بسا جلوه‌ای روایتی ساده شده از واقعیتی پیچیده‌تر، یعنی چگونگی جابه‌جایی قدرت در زمان منصور، باشد. قتل شاعر که دست کم برخی رقیبانش را از گزند هجوهای او آسوده ساخت (ابوالفرج، ۴۲۲/۲۰)، قاعدتاً در اواسط خلافت منصور روی داده است. طبری این ماجرا را در ذیل حوادث ۱۴۷ق نقل کرده است (همانجا؛ نیز نک: GAS, II/465)، اما پلا تاریخ آن را اندکی پس از ۱۳۶ق، یعنی آغاز خلافت منصور، دانسته است (S, EI<sup>2</sup>؛ نیز قس: زرکلی، ۱۵/۸؛ بستانی).

ابونخيله را یکی از آخرین نمایندگان سنت بدوی در شعر عرب دانسته‌اند (بلاشر، III/538). استشهدهای فراوانی که در کتابهای کهن لغت و ادب به اشعار او شده، اهمیت او را از این دیدگاه نشان می‌دهد (مثلاً نک: سیویه، ۳۰۴/۳-۳۰۵، ۶۰۶؛ فزاع، ۱۲/۲-۱۳؛ ابو عبیده، ۲۸۷/۱-۲۸۸؛ ابن سکیت، اصلاح، ۸۵، ۴۳۱، کنز، ۷۶، ۳۱۷؛ ابن قتیبه، ادب، ۴۰-۴۱؛ مبرد، ۲۷/۴). ابن معتر او را از فصیح‌ترین و بهترین شاعران عرب دانسته و طبع شعر او را سخت ستوده است (ص ۶۳؛ نیز نک: آمدی، ۲۹۷؛ S, EI<sup>2</sup>). با اینهمه، برخی اشعار او از خرده‌گیری منتقدان کهن در امان نمانده است (ابن قتیبه، الشعر، ۵۰۱؛ نیز نک: بستانی)، چنانکه برخی محققان معاصر اروپایی نیز جز سادگی زبان و واژگان، امتیاز دیگری در اشعار موجود او نیافته‌اند (نالیو، 163؛ بلاشر، همانجا).

با آنکه سروده‌های ابونخيله فراوان بوده و تا چند سده پس از مرگ وی حتی در اندلس رواج داشته (ابن معتر، ۶۷؛ ابن خیر، ۳۹۷)، آنچه امروز از اشعار او در دست است، از حدود ۲۰۰ بیت فراتر نمی‌رود. غالب این سروده‌ها در مدح و هجو و رئاست و پاره‌ای اشعار وصفی و نخجیرگانی (طریات) نیز در آنها دیده می‌شود. جز چند قصیده، بقیه اشعار موجود او ارجوزه است و این بی‌گمان درباره مجموعه سروده‌های او نیز صادق بوده است. چه، از همان آغاز او را در زمره شاعران

بیروت، عالم الکتب؛ مرزبانی، محمد، الموشح، به کوشش محب‌الدین خطیب،  
 قاهره، ۱۳۸۵/ق ۱۹۶۵ م؛ مسعودی، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر،  
 بیروت، ۱۳۸۵/ق ۱۹۶۶ م؛ یمنی، عبدالعزیز، حاشیه بر سبط الاکلی (نکته، ابو عبید  
 بکری)؛ نیز:

Blachère, R., *Histoire de la littérature arabe*, Paris, 1966; EI<sup>2</sup>; S; GAS;  
 Nallino, C.A., *La Littérature arabe*, tr. Ch. Pellat, Paris, 1950.  
 مهران ارزنده

ابونزار، حسن بن ابی الحسن صافی (۴۸۹-۵۶۸/ق ۱۰۹۶-۱۱۷۳ م)، ادیب و نحو‌شناس، ملقب به ملک النحاة، دانسته‌های ما درباره ابونزار برگرفته از نوشته‌های دو مورخ معاصر او یعنی ابن عساکر (نقل شفاهی از خود ابونزار) و عمادالدین کاتب اصفهانی است.

وی چنانکه خود گوید، در محله دار الرقیق (غرب بغداد) به دنیا آمد (ابن عساکر، ۱۶۶/۴؛ نیز نک: عمادالدین، ۳/۸۹/۱)؛ ابن عدیم، ۲۳۹/۵). پدرش مولای حسین ارموی تاجر بود، از همین روی ابونزار از ذکر نام پدر ابا داشت و پیوسته از او با کنیه ابوالحسن یاد می‌کرد (یاقوت، ۱۲۲/۸). همچنین او خود را از قبیله بنی مذحج (شاخه قحطان) می‌خواند (عمادالدین، ۳/۱۱۱/۱)؛ ۱۲۷). پس از چندی ابونزار به شرق بغداد که محله اعیان نشین بود، منتقل گردید و همانجا تحصیلات خویش را آغاز کرد. نحو را نزد فصیحی که خود از شاگردان عبدالقاهر جرجانی بود، فرا گرفت (ابن عساکر، همانجا؛ ابن انباری، ۲۵۸؛ عمادالدین، ۳/۹۳/۱). وی از ابوطالب زبیدی حدیث شنید و فقه شافعی را از احمد اشنهی، علم کلام را نزد ابو عبدالله مغربی قیروانی، اصول فقه را از ابوالفتح ابن برهان و علم خلاف را نزد اسعد میهنی آموخت (ابن عساکر، همانجا؛ ذهبی، ۱۵۹) و پس از تکمیل آموزش خود به تدریس پرداخت (ابن عساکر، همانجا).

ابونزار در ۵۲۰ هـ به واسطه رفت و در آنجا جلسات درس تشکیل داد و مورد تکریم و احترام اهل دانش قرار گرفت. به این جهت وی از واسطه خاطره‌ای خوش داشت و در اشعارش، بارها از روزگار آسوده‌ای که در آن شهر داشته، با حسرت یاد کرده است (ابن خلکان، ۹۳/۲؛ عمادالدین، ۳/۱۰۵/۱). پس از مدتی ابونزار رهسپار سرزمینهای شرقی بلاد اسلامی شد و به شیراز رفت. در ۵۴۱ هـ به اصفهان وارد شد و سپس از آنجا به سوی غزنه و از آنجا به کرمان رفت و پس از دیدار از کرمان راهی موصل و شام شد (ابن عساکر، همانجا؛ عمادالدین، ۳/۹۰/۱)؛ یاقوت، ۱۳۲/۸-۱۳۳). وی مدتی نیز در حلب اقامت گزید و در جامع آنجا به تدریس پرداخت و همانجا بود که ابن ابی جراده در زمرة شاگردان او در آمد (ابن عدیم، ۲۳۹/۵). در تمامی این سفرها امرا و بزرگان در بزرگداشت وی می‌کوشیدند و دانش دوستان به خدمتش می‌شتافتند. در حقیقت او هنگامی بغداد را پشت سر نهاد که آوازه‌اش در سرزمینهای مختلف اسلامی پیچیده بود (همو، ۲۳۹/۵، به نقل از سمعانی). با اینهمه، گویا در دمشق به شایستگی از او استقبال نشد، زیرا ۳ تن از شعرای وقت یعنی ابن منیر، ابن قیسرانی و شریف واسطی به هجو وی

رجز پرداز آورده‌اند و شمار قصیده‌های او را اندک نوشته‌اند (ابن معتز، ۶۳؛ ابوالفرج، ۳۹۰/۲۰؛ ابوالعلاء، ۳۷۳-۳۷۴؛ ابو عبید، ۱۳۵/۱؛ ابن عساکر، ۳۱۸/۲). لقب راجز را نیز به همین سبب به وی داده‌اند. سادگی و روانی اشعار او البته مانع از آن نیست که گاه وجود واژگان و تعبیر بدوی، فهم سروده‌های او را دشوار سازد (EI<sup>2</sup>, S).

به روایتی، ابونخيله با عجاج، رجزسرای معروف، رقابتهایی داشته و هجویاتی نیز میان آنان رد و بدل می‌شده است (ابن قتیبه، همانجا؛ EI<sup>2</sup>, S)، اما با توجه به تاریخ وفات عجاج (ح ۹۰ ق)، صحت این روایت بعید می‌نماید. رؤه پسر همین عجاج است که ابونخيله برخی اشعارش را به نام خود بر خوانده است. جز آنچه پیش‌تر از قول خود ابونخيله نقل شد، ماجرای معروف دیگری را نیز منابع در این باره نقل کرده‌اند (نک: ابوالفرج، ۴۰۵/۲۰؛ مرزبانی، ۱۹۹؛ ابن عساکر، ۳۱۹/۲).

ظاهراً مجموعه‌هایی از اشعار او در چند سده نخست گرد آمده بوده است. ابن ندیم به یکی از این مجموعه‌ها شامل حدود ۵۰ برگ اشاره می‌کند (ص ۱۸۴). ابن خیر اشیبلی، در سده ۶ ق، نیز به وجود مجموعه‌ای از اشعار او در اندلس اشاره کرده است (همانجا). اشعار موجود او را که در منابع مختلف پراکنده است، عباس توفیق گرد آورده و در مجله المورد (بغداد، ۱۳۹۸/ق ۱۹۷۸ م) به چاپ رسانیده است، اما این مجموعه هنوز کاستیهایی دارد و برخی ابیات ابونخيله در آن نیامده است (مثلاً نک: بلاذری، ۹۳/۳، ۱۳۲؛ قس: توفیق، ۲۵۲-۲۵۴؛ نیز نک: طبری، ۲۲/۸؛ قس: توفیق، ۲۵۸).

مآخذ: آدی، حسن، المؤلف والمختلف، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۸۱/ق ۱۹۶۱ م؛ ابن حبیب، محمد، «کنی الشعراء و من غلبت کنیته علی اسم»، نوادر المخطوطات (مجموعه پنجم)، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۳/ق ۱۹۵۴ م؛ ابن خیر، محمد، فهرسة، به کوشش فرانسیسکو کودرا و خولیان ریرا تاراگو، بغداد، ۱۳۸۲/ق ۱۹۶۳ م؛ ابن درید، محمد، الاشتقاق، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۸/ق ۱۹۵۸ م؛ ابن سکیت، یعقوب، اصلاح المنطق، به کوشش احمد محمد شاکر و عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۵/ق ۱۹۵۶ م؛ همو، کنز الحفاظ فی کتاب نهضت الالفاظ، به کوشش لوئیس شیخ، بیروت، ۱۸۹۶-۱۸۹۸ م؛ ابن عساکر، علی، التاريخ الكبير، به کوشش عبدالقادر افندی بدران، بیروت، ۱۳۳۰؛ ابن قتیبه، عبدالله، ادب الکاتب، به کوشش ماکس گروتر، لیدن، ۱۹۰۰ م؛ همو، الشعر والشعراء، به کوشش یوسف نجم و احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۴ م؛ ابن معتز، عبدالله، طبقات الشعراء، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۶۸ م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابو عبید بکری، عبدالله، سبط الاکلی، به کوشش عبدالعزیز یمنی، قاهره، ۱۳۵۴/ق ۱۹۳۶ م؛ ابو عبیده، عمر، مجاز القرآن، به کوشش، فؤاد سزکین، بیروت، ۱۴۰۱/ق ۱۹۸۱ م؛ ابوالعلاء معری، احمد، رساله الفجران، به کوشش عایشه عبدالرحمن بنت الشاطئ، قاهره، ۱۳۹۷/ق ۱۹۷۷ م؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، به کوشش علی نجدی ناصف، بیروت، مؤسسة جمال للطباعة والنشر؛ بستانی؛ بغدادی، عبدالقادر، خزائن الادب، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۹۷۹ م؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، به کوشش عبدالعزیز دوری، بیروت، ۱۳۹۸/ق ۱۹۷۸ م؛ توفیق، عباس، «شعر ابونخيله»، المورد، بغداد، ۱۳۹۸/ق ۱۹۷۸ م، شم ۷؛ زرکلی، اعلام؛ سیبویه، عمرو، الکتاب، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۴۰۳/ق ۱۹۸۳ م؛ صولی، محمد، الاوراق، قسم اشعار و اولاد الخلفاء، به کوشش ج. هیورت دن، قاهره، ۱۳۵۵/ق ۱۹۳۶ م؛ ضیف، شوقی، العصر العباسی الاول، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ طبری، تاریخ، فزاه، یحیی، معانی القرآن، به کوشش محمد علی نجار، قاهره، الدار المصرية للتألیف والنشر؛ میرد، محمد، المعتض، به کوشش محمد عبدالخالق عظیم،

پرداختند. ابن صوفی وزیر مجیرالدین آبق نیز به مدایح او عنایتی نشان نداد. از این رو ابونزار در دمشق نماند و به موصل رفت و در آنجا به مدح جمال‌الدین محمد بن علی اصفهانی وزیر اتابک زنگی و دیگر بزرگان آن دیار پرداخت. در موصل یک بار به وی پیشنهاد کردند که به دمشق باز گردد، اما او که سخت از دمشق و دمشقیان رنجیده بود (نک: عمادالدین، ۳/۱۲۴-۱۲۵، در مذمت دمشق)، سوگند یاد کرد که تا این ۴ تن زنده‌اند، به آنجا باز نخواهد گشت (نک: بهجة، ۳/۱۰۰، به نقل از بلطی). بدین سان می‌توان پنداشت که ابونزار تا ۵۴۹ق که تاریخ وفات ابن صوفی، آخرین فرد از آن ۴ تن است، به دمشق بازنگشته است. وی این بار به پایمردی عمادالدین کاتب اصفهانی که در آن هنگام متصدی دیوان انشای شام بود، توانست به دربار نورالدین زنگی راه یابد و تا پایان عمر از عنایات وی بهره‌مند شود (عمادالدین، ۳/۱۰۰، ۹۳). ابونزار عاقبت در دمشق وفات یافت و در گورستان باب الصغیر به خاک سپرده شد (ابن عساکر، ۴/۱۶۶، ۱۷۰، قفطی، ۱/۳۰۶).

از جمله شاگردان ابونزار در نحو می‌توان از ابوالفتح بلطی و شمیم حلّی نام برد. ابن عساکر و ابوبکر باقلانی از وی روایت کرده و ابوالمحاسن فضل بن عقیل و ابونصر محمد بن هبة الله از راویان شعر او بوده‌اند (ابن عدیم، ۵/۳۹۰-۳۹۱؛ یاقوت، ۱۲/۱۴۲، ۵۱/۱۳). وی همچنین با بزرگانی چون عمادالدین کاتب و ابن المنقی مراوده و مکاتبه داشت (عمادالدین، ۳/۹۳؛ ابن عدیم، ۵/۲۳۹۶-۲۳۹۷).

با اینکه ابونزار لقب ملک النحاة به خود داده بود و اصرار تمام داشت که همه او را به این لقب بخوانند (نک: ذهبی، همانجا)، نیز با آنکه عمادالدین فضایل و مراتب دانش او را ستوده (۳/۸۹۱-۹۳) و حتی گاه به آراء و اقوالش نیز استناد شده است (مثلاً نک: ابوحیان، ۱۶۴، ۱۶۷، جم: بغدادی، ۱/۳۴۵، ۳/۴۳۵، جم)، اما او در واقع نکته تازه‌ای نیاروده است. لقب ملک النحاتی او نیز سخت مورد استهزای ابن منیر قرار گرفته (ابن منیر، ۱۳۷-۱۳۸؛ عمادالدین، ۳/۱۲۵-۱۳۶). همچنین ملاحظه می‌کنیم که در سده‌های اخیر هم از اعتباری برخوردار نشده و هیچ‌گاه به عنوان عالمی صاحب نظر و میرز شهرت نیافته است. نشر ابونزار با توجه به چند نمونه‌ای که بر جای مانده و بیشتر شامل مکاتبات وی با عمادالدین کاتب است، ثری نسبتاً روان و بی آرایش است. دیوان شعری نیز به وی نسبت داده‌اند (ابن عساکر، ۴/۱۶۶-۱۶۷). گرچه عمادالدین کاتب و سمعانی از اشعارش تمجید بسیار کرده‌اند (عمادالدین، ۳/۹۰؛ ابن عدیم، ۵/۲۳۹۱) و خود نیز با غرور و تکبر اشعارش را برتر از قصاید لبید، اخطل و جریر می‌دانست (نک: عمادالدین، ۳/۹۹)، اما در حقیقت هیچ‌گونه نوآوری و یا ظرافت قابل توجهی در اشعارش به چشم نمی‌خورد و تنها ویژگی آن دوری نسبی از تعقیدات لفظی و معنوی است، هر چند که توجه شدید او به شعر کهن عرب و مضامین جاهلی، این روانی را هم گاه خدشه‌دار کرده است. آنچه امروز از اشعار وی باقی مانده، قریب ۳۵۰ بیت است که عمادالدین و ابن عساکر آورده‌اند و به ندرت چند بیت نیز در مآخذ دیگر

می‌توان یافت. بخش بزرگی از ۲۴۹ بیت که عمادالدین کاتب ذکر کرده، مربوط به مکاتبات و معاتبات ابونزار با خود اوست و مضمون اصلی سایر اشعار او مدح حضرت پیامبر اکرم (ص)، معاتبات و یا مهاجرات او با افراد مختلف و یا معارضه با قصاید شعرای پیشین است. در این میان مرثیه‌ای نیز در سوگ خلیفه المسترشد بالله به چشم می‌خورد (همو، ۳/۱۰۷). شگفت آنکه وی، با آنکه در بحبوحه کشاکشها و جنگهای صلیبی می‌زیسته، هیچ اشاره‌ای به این ماجراها نکرده است (مگر آنکه فرض کنیم این دسته از اشعار او از میان رفته است).

دانش و آگاهی بسیار ابونزار و نیز تکریم بزرگان از او، روزه روزی و غرور وی می‌افزوده تا آنجا که بزرگانی چون سیبویه و ابن جنی را در مقایسه با خود به هیچ می‌انگاشت و از علما بالحنی تحقیر آمیز یاد می‌کرد (همو، ۳/۹۱؛ یاقوت، ۸/۱۳۲؛ ابن عدیم، ۵/۲۳۹۸-۲۳۹۹؛ ذهبی، ۱۵۹). این خصلت وی حتی گاه در رفتار او با امرا نیز بروز می‌کرد، چنانکه هر جا وارد می‌شد، خود را امیر می‌نامید و حتی هنگام دیدار با امیر غزنه، خود را ملکی هم رتبه وی خواند (عمادالدین، ۳/۱۱۴؛ ابن عدیم، ۵/۲۳۹۹). نسبت به خلعت و صله‌های امیران نیز سخت بی‌اعتنا بود و بنا به برخی روایات، آنها را به افراد گنم می‌بخشید (عمادالدین، ۳/۹۲؛ یاقوت، ۸/۱۳۲) و حتی به هنگام خواهش و درخواست لحنی آمرانه داشت (نک: عمادالدین، ۳/۱۰۴، ۱۰۲-۱۰۳).

گرچه ابونزار پیرو مذهب شافعی است (همو، ۳/۹۳؛ نیز نک: سبکی، ۴/۲۱۰-۲۱۱؛ اسنوی، ۲/۴۹۶-۴۹۷) و ستایشهای افرادی چون ابن عساکر و ابونصر شیرازی درباره حسن اعتقاد او (نک: ابن عساکر، ۴/۱۷۰؛ ابن عدیم، ۵/۲۳۹۱) و نیز عناوین برخی از تألیفات او (نک: دنباله مقاله) دلالت بر تعصب وی در این مذهب دارد، با این حال اشتباه ابن کثیر در آمیختن نام وی با نام یزدن ترکی، امیر شیعی بغداد، ذیل حوادث سال ۵۶۸ق (نک: ۱۲/۲۷۲؛ درباره یزدن، نک: ابن جوزی، ۱۸/۲۰؛ ابن اثیر، ۱۱/۳۹۵) و نفوذ همین اشتباه به کشف الظنون (حاجی خلیفه، ۲/۱۱۷۰) سبب شده است که نام ابونزار به عنوان عالمی شیعی وارد برخی از کتابهای طبقات و تراجم شیعیان شود (نک: صدر، ۱۷۴-۱۷۵؛ خوانساری، ۳/۸۵-۸۶؛ امین، ۵/۱۱۷؛ آقابزرگ، ۹/۵۰، ۲۰/۳۵۸، ۷/۲۲، جم).

آثار: آنچه تا به حال از ابونزار به دست آمده، اثری است با عنوان «المسائل العشر المتعبات الی حشر»، این اثر که در حقیقت پاسخهای وی به ۱۰ پرسش و اشکال نحوی است و ظاهراً از املات او بوده، به طور کامل توسط سخاوی در کتاب سفر السعادة (ص ۷۷۹-۸۴۶) و سیوطی در الاشباه والنظائر (۳۸۱/۳ به بعد) نقل شده است. دیگر آثار او عبارت است از: الحاوی، العمد و المنتخب، هر دو اثر در علم نحو؛ اسلوب الحق فی تعلیل القراءات العشر و شیء من الشواذ، در علم قرآنات؛ المقتصد، در علم تصریف؛ التذکرۃ السفریة، که در ۴۰۰ جزوه تألیف شده بود؛ العروض؛ الحاکم، در فقه شافعی؛ دیوان اشعار و نیز

۸۵۷ق) از او چند کتاب حدیث استماع کرده و اجازه روایت گرفته بود (کاشفی، همان، ۳۰۲/۱-۳۰۳). ابونصر در ۸۲۲ق پدرش را در سفر حجاز همراهی کرد (همان، ۱۱۰/۱) و ظاهراً در همان سفر در مدینه منوره با نعمت الله ولی کرمانی (د ۸۳۴ق) دیدار نمود (معصوم‌علیشاه، ۶۲/۳).

در ۸۵۷ق میرزا ابوالقاسم بابر، هنگامی که به قصد تسخیر سمرقند و سرکوبی سلطان ابوسعید میرزا از بلخ گذشت، به خدمت ابونصر رسید. ابونصر چون از تصمیم او مطلع شد، او را از جنگ برحذر داشت، اما بابر به نصیحت او گوش نداد (میرخواند، ۷۸۹/۶-۷۹۰). وقتی که بابر به سمرقند رسید و شهر را محاصره کرد، در بلخ شایع شد که وی سمرقند را گرفته است. ابونصر گفت صاحب سمرقند خواجه عبیدالله احرار (د ۸۹۵ق) است؛ بی اجازه و رضای او سمرقند را نمی‌توان گرفت. بعداً نیز معلوم شد که این شایعه از روی مصلحت بوده و صحت نداشته است (محمد القاص، ۴۴۳).

اینکه غلام سرور لاهوری (۵۷۷/۱) و مدرس (۲۸۳/۷) او را دارای طبع شعر دانسته‌اند، ظاهراً اساس درستی ندارد و بی‌تی که به او نسبت داده شده (همانجاها)، از گفته‌های پدر اوست (نک: کاشفی، همان، ۱۱۲/۱).

از آثار او رساله‌ای به زبان فارسی در مؤسسه شرق‌شناسی تاشکند (شماره ۳۸۴) موجود است (نک: سمونف، ۷/۲۲۶). معاصران او خواجه احرار (نک: ملفوظات، ۳۴۲-۳۴۳)، جامی (ص ۵۴۷) و میرخواند (۱۰۸/۵) در آثار خود برخی روایات از او نقل کرده‌اند. ابونصر با کسانی چون سعدالدین کاشغری و شمس‌الدین محمد کوسوی مصاحبت داشته است (کاشفی، لطائف، ۲۳۱). به وی کراماتی نیز نسبت داده‌اند که حاکی از اعتقاد مردم در حق اوست (جامی، ۴۰۱؛ غلام‌سرور، ۵۷۶/۱-۵۷۷).

ابونصر در ۸۶۵ق درگذشت و در بلخ مدفون شد (اسفزاری، ۱۵۶/۱؛ جامی، همانجا). سیدکمال گچکولی بلخی در رثای او قصیده‌ای گفت که از چند مصراع آن تاریخ فوت ابونصر استخراج می‌شود (علیشیر، ۲۰۷، ۲۰۸). قطعه دیگری نیز در رثای وی سروده‌اند که در آن ماده تاریخ «سز خدا» مطابق با ۸۶۵ق داده شده است (نک: کاشفی، رشحات، ۱۱۳/۱؛ قس: غلام‌سرور، همانجا).

بقعه او از کاشیهای سبز ساخته شده و نمونه‌زیبای معماری اسلامی است و به گور امیر تیمور در سمرقند می‌ماند. اگرچه زواق آن خراب شده، اما کاشیهای گنبد هنوز به جا مانده است (خلیل، ۴۴-۴۸؛ پوپ، 1136-1137/III؛ پایادوپولو، 530).

مآخذ: اسفزاری، معین‌الدین محمد، روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات، به کوشش محمدکاظم امام، تهران، ۱۳۳۸ش؛ جامی، عبدالرحمن، نفحات الانس، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ خلیل، محمد ابراهیم، «خواجه محمد پارسا و پرش خواجه ابونصر پارسا»، آریانا، کابل، ۱۳۲۳ش؛ س ۲، ۹؛ طاهری عراقی، احمد، مقدمه بر قدسیه پارسای بخارایی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ علیشیر نوبی، مجالس النفائس، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۳ش؛ غلام‌سرور لاهوری، خزینه

کتابهای مختصری در اصول فقه و اصول دین (ابن عساکر، ۱۶۶/۴-۱۶۷).

ابونصر همچنین اثری با عنوان المقامات داشته است. وی که مقامات حریری را عاری از لحن و کلمات رکیک نمی‌دانسته و مطالب آن را هزل می‌خوانده، به تشویق یکی از مریدان خویش اقدام به تألیف اثری در این باب می‌کند که حاصل آن ۵ مقامه است. اما او در این کار چندان موفق نبوده است، زیرا عمادالدین کاتب که به تفصیل به ثبت اشعار او پرداخته، تنها به ثبت مقدمه و نیز برخی از ابیاتی که در المقامات آمده، بسنده کرده است (۱۲۹/۱-۱۳۲).

مآخذ: آقابزرگ، الذریعة؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن اثیری، عبدالرحمن، نزلة الالباء، به کوشش ابراهیم سامرائی، بغداد، ۱۹۵۹م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، المنتظم، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن عديم، عمر، بنية الطلب، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ ابن عساکر، علی، التاريخ الكبير، به کوشش عبدالقادر افندی بدران، دمشق، ۱۳۳۲ق؛ ابن کثیر، البداية؛ ابن منیر، احمد، دیوان، به کوشش عمر عبدالسلام ندمری، بیروت / طرابلس، ۱۹۸۶م؛ ابوحیان غرناطی، محمد، تذکرة النحاة، به کوشش عفيف عبدالرحمن، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ استوی، عبدالرحیم، طبقات الشافعية، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ امین، محسن، اعیان الشیعة، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ بغدادی، عبدالقادر، خزنة الادب، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۹۷۹-۱۹۸۸م؛ بهجة اثری، محمد، تعليقات بر خريدة القصر (نک: هم، عمادالدین کاتب)؛ حاجی خلیفه، کشف؛ خوانساری، محمد باقر، روضات الجنات، قم، ۱۳۹۱ق؛ ذهبی، محمد، المختصر المحتاج الیه من تاریخ ابن الدبیثی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعية الكبرى، قاهره، ۱۳۴۸ق؛ سخاوی، علی، سفر السعادة و سیر الافادة، به کوشش محمد احمد دالی، دمشق، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ سیوطی، الاشیاء و النظائر، به کوشش ابراهیم محمد عبدالله، دمشق، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ صدر، حسن، الشیعة و فنون الاسلام، قاهره، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ عمادالدین کاتب، محمد، خريدة القصر و جريدة العصر، به کوشش محمد بهجة اثری، بغداد، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ قفطی، علی، انباء الرواة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ یاقوت، ادبا.

مریم صادقی

ابونصر أحمد (یا محمد)، نک: آل فریغون.  
ابونصر أحمد بن علي میکالی، نک: آل میکال.

ابونصر پارسا، محمد بن محمد حافظی بخاری (د ۸۶۵ق/۱۴۶۱م)، از صوفیه سلسله نقشبندیه در بلخ، القاب او برهان الدین، حافظ الدین و نصیر الدین است (جامی، ۵۴۷؛ کاشفی، رشحات، ۱۱۲/۱).

پدر ابونصر، خواجه محمد پارسای بخارایی (د ۸۲۲ق) از اکابر اصحاب و جانشین خواجه بهاءالدین نقشبند (د ۷۹۱ق) بود (جامی، ۳۹۷) که از وی آثار بسیاری به زبان فارسی برجای مانده است (طاهری، ۷۰-۷۶). گویند که لقب پارسا را نیز بهاءالدین نقشبند به پدر ابونصر داد (نک: غلام‌سرور، ۵۵۹/۱).

ابونصر با آنکه در علوم شریعت و رسوم طریقت به پایه پدر خود رسیده بود، احوال و قابلیت خود را ظاهر نمی‌کرد (جامی، ۴۰۱). وی مجالس درس حدیث داشت و مولانا شهاب‌الدین بیرجندی (د ۸۵۶ یا

الاصفيا، لکهنو، ۱۲۹۰ق؛ کاشفی، علی، رشحات عین الحیات، به کوشش علی اصغر معینان، تهران، ۱۳۵۶ش؛ همو، لطائف الطوائف، به کوشش احمد گلچین معانی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ محمد القاص، سلسلة المارفين وتذكرة الصديقيين، نسخه خطی کتابخانه گنج بخش اسلام آباد، شم ۵۹۵۱؛ مدرس، محمد علی، ریحانة الادب، تهران، ۱۳۶۹ش؛ معصوم علیشاه، طرائق الحقائق، به کوشش محمد جعفر محبوب، تهران، ۱۳۱۸ش؛ ملفوظات خواجه عبدالله احرار، منسوب به عبدالاول نیشابوری، نسخه خطی کتابخانه گنج بخش اسلام آباد، شم (۴) ۵۸۶۶؛ میرخواند، محمد، تاریخ روضة الصفا، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نیز:

Papadopoulos, A., *L'Art musulman*, Paris, 1976; Pope, A.U., *A Survey of Persian Art*, London, 1967; Semenov, A.A., *Sabranie vostochnykh rukopisei Akademii Nauk Uzbekskoi SSR*, Tashkent, 1960.  
عارف نوشاهی

**ابونصر سجزی**، عبدالله بن سعید بن حاتم بن احمد بن محمد بن حاتم بن علویه بن سهل بن عیسی بن طلحة وایلی (د محرم ۴۴۴/م ۱۰۵۲)، محدث و نویسنده کتابی در نقد اشاعره. به گفته ابن قیسرانی (ص ۱۶۴) نسبت وایلی وی مربوط به روستایی به نام «وایل» در منطقه سجستان بوده است، اما برپایه سخن ابن ماکولا (۳۹۸/۷)، وی به سبب انتساب به قبیله بکر بن وایل، «وایلی» خوانده شده است و بر این پایه می باید اصل او را عرب دانست. محتمل است که ابونصر در عین اینکه به بکر بن وایل نسب می برده، از روستای وایل نیز برخاسته باشد.

پدرش اهل علم بود و چنانکه عبدالقادر قرشی (۲۴۸/۱-۲۴۹) یادآور شده است، در فقه بر مذهب حنفیان بود (نیز نک: سمعانی، ۵۷۱/۵). از تاریخ و محل تولد ابونصر اطلاع دقیقی در دست نیست، اما ظاهراً در سجستان متولد شده است. او در سجستان از ابوسلیمان محمد بن محمد بن داود اصم، ابوعمر محمد بن اسماعیل عنبری و ابوزهیر مسعود بن محمد بن محمد بن حسین لغوی حدیث شنید، همچنین از پدرش بهره برد و فقه حنفی را از وی فرا گرفت (همو، ۵۷۰/۵؛ عبدالقادر قرشی، ۲۳۸/۱).

ابونصر پیش از ۴۰۰ق به غزنه سفر کرد و نیز به نیشابور رفت و در آنجا از حاکم نیشابوری (د ۴۰۵ق) و ابویعلی حمزة بن عبدالعزیز مهلبی حدیث شنید. همچنین برای گزاردن حج در ۴۰۴ق به مکه رفت و در آنجا از ابوالحسن احمد بن ابراهیم بن فراس عبقری حدیث شنید و ظاهراً پس از درگذشت ابوالحسن در صفر ۴۰۵، راهی بغداد شد و از برخی مشایخ وقت حدیث شنید، آنگاه به شام و مصر سفر کرد (سمعانی، ۵۷۱/۵). وی به بصره نیز رفته است (ابن ماکولا، همانجا). ابونصر در تاریخی که اطلاعی از آن در دست نیست، بار دیگر به مکه رفت و در آنجا رحل اقامت افکند و همانجا نیز درگذشت (همانجا). از این رو ذهبی (سیر ۶۵۴/۱۷،...) او را «شیخ الحرم» خوانده است. از دیگر مشایخ او ابو احمد قزازی، ابوالحسن احمد بن محمد بن الصلت مجیر، ابوعمر ابن مهدی فارسی، علی بن عبدالرحیم سوسی، ابو عبدالرحمان سلمی و عبدالصمد بن ابی جرادة حلبی را می توان نام برد (همان، ۶۵۵/۱۷).

سعه روایی و دقت وی در حدیث مورد تأکید رجال شناسان واقع شده است و ابن ماکولا (همانجا) او را یکی از حافظان متقن می داند.

سمعانی نیز به نقل از عبدالعزیز نخشی آورده که ابونصر به حدیث آشنایی نیکو داشت و خوش سیرت بود (همانجا). ابن جوزی (۳۱۰/۸) نیز گفته است که ابونصر حدیث بسیار شنید و در اصول و فروع آگاه بود. ذهبی (همان، ۶۵۴/۱۷) نیز او را «الامام العالم الحافظ المجدود شیخ السنة» خوانده است. گفته شده که بیش از ۱۰۰ تن از محدثان از او حدیث شنیده اند (ابن قیسرانی، همانجا). از میان این کسان می توان ابواسحاق ابراهیم بن سعید حنبل، عبدالعزیز بن محمد نخشی، ابوالفضل جعفر بن یحیی حکاک، سهل بن بشر اسفراینی و ابومعشر طبری را نام برد (همانجا؛ سمعانی، همانجا؛ ذهبی، همان، ۶۵۵/۱۷).

با اینکه گفته شده که ابونصر نیز همچون پدر بر مذهب حنفی بوده (نک: سطور پیشین)، اما خود ابونصر در رساله اش آنجا که از مذاهب فقهی سخن می گوید، سخنی دال بر گرایش خود به حنفیه، به میان نمی آورد؛ در حالی که احمد بن حنبل و قدرت فقهی او را می ستاید (ص ۲۱۴-۲۱۵، نیز نک: ص ۱۵۷-۱۵۸) و این امر ظاهراً دلالت بر عدم گرایش او به فقه ابوحنیفه دارد. به هر حال ابونصر از لحاظ فکری بر مذهب اصحاب حدیث بود و چنانکه از آثارش پیداست، از طرفداران جدی این مذهب بود.

به گفته ابن جوزی (همانجا) و به تبع وی ابن کثیر (البدایه، ۱۲۵/۱۲)، وی در ۴۶۹ق درگذشته است که درست نیست.

از آثار او جز رساله اش به اهل زید (نک: دنباله مقاله) از الابانه نیز نام برده اند و این اثر چنانکه خود ابونصر در رساله اش (ص ۷۹) گفته، در رد گمراهان و در موضوع کلامی خلق قرآن بوده است. ابن جوزی (همانجا) از آن به الابانه فی الرد علی الراغبین (ظاهراً الزانغین) و ذهبی (همان، ۶۵۴/۱۷) الابانه الکبری تعبیر کرده است. به گفته همو موضوع الابانه اقامه ادله بر عدم خلق قرآن و در مجلدی بزرگ بوده که گواه روشنی بر وسعت دانش ابونصر در علم حدیث بوده است (همانجا). به گزارش ابن تیمیه (۲۶۸/۱-۲۶۹)، میان ابونصر و هم عصرش ابوذر هروی (د ۴۳۴ق) که او نیز در مکه می زیست، درباره قرآن اختلاف بود و چنانکه می دانیم ابوذر اشعری مسلک بود و درباره قرآن نظری خلاف طریقه اصحاب حدیث داشت. ابونصر در این کتاب سعی داشته است تا با استفاده از قرآن و سنت نشان دهد که لفظ قرآن نیز قدیم است و مخلوق نیست. او بر این باور بود که احمد بن حنبل نیز چنین عقیده ای داشته است و جز آن، آنچه به احمد بن حنبل در این باره منسوب داشته اند، بر باطل است (نیز نک: ابن قیم جوزیه، ۴۲۵). از این کتاب ابن تیمیه در بیان تلبیس الجهمیه و در تعارض العقل والنقل (نک: باعبدالله، ۳۹)، نیز ذهبی در سیر (۶۵۷/۱۷) و العلو (ص ۱۸۰) و همچنین سیوطی در جامع الاحادیث و الجامع الصغیر استفاده کرده اند (نک: باعبدالله، ۴۰).

کتاب دیگر ابونصر رساله وی به اهل زید است که با عنوان رساله السجزی الی اهل زید فی الرد علی من انکر الحرف و الصوت در ۱۴۱۳ق به کوشش محمد باکریم باعبدالله در مدینه به چاپ رسیده

دست نیست. وی چندی در دوران حکومت سلطان ابراهیم بن مسعود غزنوی (۴۵۱-۴۹۲ ق/ ۱۰۵۹-۱۰۹۹ م) وزارت داشت (عوفی، ۷۱/۸؛ مسعود سعد، ۳۵۷)، اما تاریخ تصدی این منصب و مدت اشتغال وی بدان دانسته نیست. عوفی کفایت و درایت ابونصر را در امر وزارت ستوده است و نیز از گفته‌های وی چنین برمی‌آید که ابونصر در اوایل دوران وزارتش درگذشته است (همانجا) که بی‌گمان درست نیست. مسعود سوم (حک ۴۹۲-۵۰۸ ق/ ۱۰۹۹-۱۱۱۴ م)، پسر و جانشین ابراهیم، هنگامی که فرزند خود عضدالدوله شیرزاد را به حکومت متصرفات غزنوی در هند برگزید، ابونصر فارسی را نیز در مقام سپهسالار و نایب وی روانه آنجا کرد (مسعود سعد، ۵۶۵؛ نیز نک: پاسورث، 67). مسعود سعد در اشعار خود از جنگاوری، شجاعت و فتوحات ابونصر سخنها گفته است (ص ۱۶۹-۱۷۶، جم). وی در قصیده‌ای ضمن شرح یکی از لشکرکشیهای ابونصر به نواحی هند، گفته است که او پس از آنکه امیر محلی سیرا (منطقه‌ای در نزدیکی رود زاوه) را شکست داد و او و بسیاری از سپاهیان را در رود زاوه غرق ساخت، ولایت چالندر یا جالندر (در شمال شرق پنجاب) را تسخیر و به متصرفات غزنویان منضم کرد. مسعود سعد که گویا خود در این لشکرکشی حضور داشت، پس از فتح چالندر از ابونصر خواست که حکومت آنجا را به او واگذارد تا به گفته خود نظام بت‌پرستی را از آنجا براندازد. ابونصر نیز چنین کرد (همو، ۱۷۴، ۵۷۱؛ رشید یاسمی، «لج-لد»؛ قس: پاسورث، 64-65).

چنین می‌نماید که درباریان مسعود سوم در غزنه و خدمتگزاران شیرزاد در لاهور نتوانستند نفوذ و ترقی روزافزون ابونصر فارسی را تحمل کنند. از این رو نزد شیرزاد به سعایت از او پرداختند و سرانجام سلطان مسعود به عزل او فرمان داد (رشید یاسمی، «له»؛ پاسورث، 68؛ نک: مسعود سعد، ۵۰۵، ۶۳۵). در پی آن مسعود سعد نیز به سبب ارتباط نزدیک با او، دستگیر و روانه زندان شد (نظامی عروضی، ۴۵؛ نیز نک: قزوینی، همان، 738-739).

مسعود سعد در قصیده‌ای دو کس را با نسیتهای مرغزی و رازی، خصم ابونصر ذکر کرده (ص ۵۰۵) و در جایی دیگر ابوالفرج نامی را سبب برفتادن وی و حبس خود دانسته است (ص ۶۳۵). درباره شخص اخیر دو احتمال ذکر کرده‌اند: نخست آنکه وی همان ابوالفرج رونی (ه م)، شاعر مشهور عصر غزنوی و از دست پروردگان ابونصر بوده (نک: رشید یاسمی، «یز، له» که محمد قزوینی (چ ۱۹۰۶ م، 23) شرکت او را در این ماجرا بعید دانسته است. احتمال دیگر آنکه این شخص، ابوالفرج نصر بن رستم، ملقب به خواجه عمید حکمران لاهور بوده است (نک: رشید یاسمی، «له - لو»). از این پس از زندگانی ابونصر تا واپسین سالهای مرگش در حکومت ارسلان بن مسعود هیچ آگاهی در دست نیست.

به ابونصر فارسی بنای خانقاهی را در لاهور نسبت داده‌اند (عوفی، همانجا). وی علاوه بر امور سپاهی و دیوانی، دوستدار شعر و

است. این کتاب در نقد نظرگاههای اشعریان در زمینه قرآن است و در آن سخت بر شخص ابوالحسن اشعری و کسانی دیگر چون باقلانی و ابن فورک تاخته است. این کتاب را می‌توان یکی از نمونه‌های بارز اشعری ستیزی در دوران نضج فکری اشعری گری دانست و از این جهت قابل مطالعه و بررسی است. ابونصر این کتاب را پس از الالبانه نوشته است (نک: ابونصر، همانجا). جوینی متکلم مشهور اشعری (د ۴۷۸ ق) در جایی به نقد ابونصر بر اشعریان نظر داشته و ضمن رد گفتار او، وی را قذح و طعن بسیار کرده است (فهری، ۸۰-۸۲؛ برای تألیف دیگر ابونصر، نک: ابن صلاح، ۳۱۵؛ ابن کثیر، «اختصار...»، ۱۹۹).

مأخذ: ابن نیه، احمد، دره تعارض العقل والنقل، به کوشش محمد رشاد سالم، قاهر، ۱۹۷۱ م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ ق؛ ابن صلاح، عثمان، علوم الحديث، به کوشش نورالدین عتر، دمشق، ۱۹۸۲ ق/۱۲۰۴ م؛ ابن قیرانی، محمد، الانساب المتفقه، به کوشش، دیونگ، لندن، ۱۸۶۵ م؛ ابن محمد، الصواعق المرسله، اختصار محمد بن موصلی، بیروت، ۱۲۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ ابن کثیر، اسماعیل، «اختصار علوم الحديث»، ضمن الباعث الحثیث، بیروت، ۱۲۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ همو، البدایة: ابن ماکولا، علی، الاکمال، به کوشش نایف عباسی، بیروت، نشر محمد امین دمج؛ ابونصر سجزی، عیدالله، رساله الی اهل زید ...، به کوشش محمد باکریم باعیدالله، مدینه، ۱۳۱۳ ق؛ باعیدالله، محمد باکریم، مقدمه بر رساله ... (نک: همو، ابونصر)؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمدنیم عرقسوسی، بیروت، ۱۲۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ همو، العلل للعلی الففار، به کوشش عبدالرحمان محمد عثمان، قاهر، ۱۳۸۸ ق؛ سعانی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ عبدالقادر قرشی، الجواهر البضیة، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ ق؛ فهری، احمد، فهرست اللبلی، به کوشش یاسین یوسف عیاش و عواد عبدریه ابوزینه، بیروت، ۱۲۰۸ ق/۱۹۸۸ م.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

ابونصر سراج، نک: سراج.

ابونصر صاعدی، نک: آل صاعد.

ابونصر عثبی، نک: عثبی.

ابونصر فارابی، نک: فارابی.

ابونصر فارسی، قوام‌الملک نظام‌الدین هبة‌الله (د بین ۵۰۹-۵۱۱ ق/ ۱۱۱۵-۱۱۱۷ م)، وزیر، سپهسالار، دبیر و شاعر اواخر دوره غزنویان. عمده‌ترین منبع درباره زندگانی ابونصر، خصوصاً اواخر عمر او، دیوان مسعود سعد سلمان، شاعر هم‌عصر، مدیحه‌سرا و کارگزار اوست. تاریخ دقیق ولادت ابونصر دانسته نیست، ولی مسعود سعد ضمن قصیده‌ای که در مدح ملک ارسلان بن مسعود سروده، به صراحت درگذشت ابونصر را در زمان حکومت همین سلطان غزنوی و در ۶۳ سالگی دانسته است (ص ۷۷). از آنجا که ملک ارسلان بین سالهای ۵۰۹-۵۱۱ ق حکومت داشته است (نک: قزوینی، چ ۱۹۰۵ م، 739)، ولادت ابونصر می‌بایست بین سالهای ۴۴۶-۴۴۸ ق/۱۰۵۴-۱۰۵۶ م بوده باشد. چنانکه از نسبت «فارسی» ابونصر برمی‌آید، اصل او از ولایت فارس بوده و امین‌احمد رازی نیز در کتاب هفت اقلیم (ص ۱۸۸-۱۸۹) وی را در زمره شاعران آن سامان آورده است. از زندگانی ابونصر پیش از ورود به دربار غزنویان اطلاعی در

ادب نیز بود و شاعران را گرامی می‌داشت. از اشعار ابونصر جز ایاتی اندک که عوفی از وی نقل کرده، چیزی بر جای نمانده است (۷۲/۱)، اما همین ابیات که ابونصر ظاهراً در سوگ فرزند خود سروده، از ذوق ادبی او حکایت می‌کند. ابوالفرج رونی (ص ۵۸) نیز در قصیده‌ای که در مدح ابونصر سروده، نظم و نثر او را «شعر حلال و درّتمین» گفته است. مسعود سعد سلمان در اشعار خود بارها فضایل او را ستوده است (ص ۳۰-۵۳، جم). وی در یکی از این قصاید، از دوستی ۴۰ ساله خود با ابونصر یاد کرده (ص ۷۷) و او را سبب ارجمندی مقام خود نزد عضدالدوله شیرزاد دانسته است (ص ۵۷۰-۵۷۱). ابونصر یک‌بار در مجلسی در حضور شیرزاد، یک سوم شاهنامه فردوسی را از بر خواند (همو، ۵۶۵) و ظاهراً این عشق و علاقه وافر ابونصر به شاهنامه بود که مسعود سعد به پیروی از ولی نعمت خود، بر آن شد تا اشعار برگزیده‌ای از این کتاب را با عنوان اختیارات شاهنامه تدوین کند (نک: رشید یاسمی، «البذلج»).

ماخذ: ابوالفرج رونی، دیوان، به کوشش محمود مهدوی دامغانی، مشهد، ۱۳۴۷ ش؛ رازی، امین احمد، مفت‌القلوب، به کوشش جواد قاضی، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ رشید یاسمی، غلامرضا، مقدمه دیوان مسعود سعد (نک: هم، مسعود سعد)، عوفی، محمد، لب‌الالباب، به کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ مسعود سعد سلمان، دیوان، به کوشش رشید یاسمی، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ نظامی عروضی، احمد بن عمر، چهارمقاله، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۷ ق / ۱۹۰۹ م؛ نیز:

Bosworth, C.E., *The Later Ghaznavids: Splendour and decay*, New York, 1977; Qazwini, Muhammad, "Mas'ud-i-Sa'd-i-Salman", JRAS, tr. E.G. Browne, October 1905 & January 1906.  
ابوالفضل خطیبی

**ابونصر فراهی**، بدرالدین مسعود یا محمد بن ابی بکر بن حسین فراهی سجزی (د ۶۴۰ ق / ۱۲۴۲ م)، شاعر و لغت‌شناس ایرانی، ابونصر در فراه (فره) از شهرهای سیستان زاده شد (رازی، ۳۰۰-۳۰۱). از تاریخ تولد و زندگی او اطلاعی در دست نیست، تنها می‌دانیم که وی در اوایل حمله مغول و در زمان آخرین ملوک سیستان می‌زیسته است.

او با اینکه نابینا زاده شد، در شعر و ادب عربی و فارسی مقامی بلند یافت و ظاهراً با زبانهای هندی و ترکی نیز آشنایی داشته است (نک: منزوی، علینقی، ۱۱۱). برخی ابونصر را با شرف‌الدین احمد فراهی شاعر معاصر او و صاحب مثنوی کارنامه اشتباه کرده و قصیده‌ای را که شرف‌الدین در مدح بهرامشاه بن تاج‌الدین خرب (د ۶۱۸ ق) از پادشاهان سیستان و به مناسبت پیروزی او بر ملاحده قهستان سروده بوده، به ابونصر نسبت داده‌اند (میرخواند، ۶۵۸/۴؛ خواندمیر، ۶۲۸/۲؛ سیستانی، ۷۵؛ قزوینی، ۴۰۳). محمد ابراهیم خلیل با توجه به قطعه شعری که در نسخه‌ای خطی از سلسله الذهب یافته، وفات او را ۶۳۴ ق نوشته است (ص ۲۵). ابن حسام در شرح خود بر نصاب، مدفن او را در قریه رج از نواحی فره دانسته است (نک: منزوی، علینقی، ۸۵). در ۱۳۳۲ ش، دولت افغانستان به تعمیر مقبره او اقدام کرد و صندوقی بر روی آن قرار داد (خلیل، همانجا). ظاهراً وی از نابینایانی بوده است

که هوش سرشار داشته و درباره فراست و روشنی باطن او داستانهای گفته می‌شده است، چنانکه در تذکره عرفات العاشقین به یکی از این داستانها اشاره شده و هم در آنجا از سفر او به مکه سخن رفته است (اوحدی، ۴۶).

**آثار:** ۱. نصاب الصبیان، نخستین کتاب لغت منظوم عربی به فارسی است که به سبب ارزش تعلیمی آن در روزگار گذشته و اهمیت آن در تعلیم لغت عربی به نوآموزان، شهرت و رواج تمام داشته است. این کتاب منظومه‌ای است شامل ۲۰۰ بیت در ۷ بحر مختلف و در ۴۰ بند. مجموع واژه‌های عربی آن ۱۲۲۲ است (منزوی، علینقی، ۸۷-۸۸). تسمیه این کتاب به «نصاب» و شمار ابیات آن از آن جهت است که نصاب نقره، یعنی مقداری که شرعاً بر آن زکات تعلق می‌گیرد، ۲۰۰ درهم است و این تسمیه کنایه از آن است که کسی که این ۲۰۰ بیت را (که هر بیت آن در پاکی و روشنی به منزله یک درهم سیم خالص است) حفظ و از بر کند، غنی شمرده می‌شود. اهمیت این کتاب امروز به سبب استعمال آن بر شمار قابل توجهی از لغات اصیل و درست فارسی و معانی و معادلهای آنها به زبان عربی است. رواج بسیار این کتاب در مدارس قدیم موجب شد که در طول زمان بر ابیات آن افزوده شود و نیز قطعاتی در تغزل و نیز در تعیین اوزان پندها در آغاز بخشهای مختلف آورده شود، چنانکه در نسخه‌ها و چاپهای جدید این کتاب، شمار ابیات آن به بیش از ۵۰۰ و گاهی به بیش از ۶۰۰ بیت می‌رسد (درباره چگونگی این افزوده‌ها، نک: منزوی، علینقی، ۹۱-۹۷). از نصاب الصبیان نسخه‌های مختلف در دست است و چندین بار کسانی بر آن شرح نوشته‌اند: از جمله تعلیقه میرسید شریف جرجانی و شرح ابن حسام هروی به نام ریاض الفتیان (حاجی خلیفه، ۱۹۵۴/۲) و شرح احمد بن الفقیه به عربی به نام رافع النصاب و شرح محمد کریم دشت بیاضی (سده ۱۰ ق) که به چاپ نیز رسیده است (منزوی، علینقی، ۱۱۸؛ درباره نسخه‌ها، چاپها و شرحهای این کتاب، نک: ادواردن، 62-63؛ منزوی، علینقی، ۱۱۸-۱۲۱؛ مشار، ۱۸۰/۶-۱۸۲؛ منزوی، احمد، ۲۰۳۹/۳-۲۰۴۲، ۲۰۴۲/۴-۳۲۷۴/۴، ۳۲۷۵). شهرت و رواج فراوان نصاب الصبیان فراهی در مدارس قدیم کشورهای اسلامی در ادوار مختلف موجب شده است که تاکنون بالغ بر ۳۰ منظومه در تقلید از آن به زبانهای دیگر ساخته شود (برای اینگونه آثار، نک: منزوی، علینقی، ۱۱۱-۱۱۸؛ منزوی، احمد، ۲۰۳۷/۳-۲۰۳۹).

۲. لمعة البدر، ابونصر فراهی در ۶۱۷ ق کتاب فقهی معروف جامع الصغیر فی الفروع محمد بن حسن شیبانی (۱۳۵-۱۸۷ ق) را به نام لمعة البدر به نظم در آورد که علاءالدین محمد بن عبدالرحمن خجندی نیز شرحی بر آن به نام ضوء اللمعة نگاشت. نسخه‌ای از آن شرح در دارالکتب مصر موجود است (خدیویه، ۷۸/۳).

۳. شرح ذات العقدين، در توضیح پاره‌ای از مسائل فقه حنفی به نظم عربی که نسخه‌ای از آن در کتابخانه برلین موجود است (آلوارت، ۴۵۰۶).



درستی روایت تألیف کتاب برای فخرالدوله، درست‌تر به نظر می‌رسد. کتاب المدخل ۶۴ فصل دارد و محتویات آن همانند دیگر کتابهای احکام نجوم - البته با اختصار بیشتر - است و ارزش علمی اندکی دارد، اما برخی مطالب آن شایسته توجه است. نقل مطالبی درباره «انتهاآت» از زیج شاه - که در دوره ساسانیان تألیف شده - در فصل دهم از مقاله چهارم، از آن جمله است (نک: همو، ۳۶۰-۳۶۴؛ ملی تبریز، ۱۲۶۱/۳). از این کتاب نسخه‌های بسیاری در دست است، از جمله: نسخه خطی کتابخانه ملی تبریز که در این مقاله مورد استفاده بوده و در ۷۴۰ ق کتابت شده است (همانجا)؛ نسخه کتابخانه ملی پاریس با تاریخ کتابت ۷۰۴ ق (دوسلان، همانجا؛ قس: وایدا، 486)؛ نسخه شماره 137(1) بادلیان (GAS, VII/175) و نسخه برلن که تمامی سرفصلهای آن در فهرست کتابخانه برلن آمده است (نک: آلوارت، 5661).

کتاب المدخل به فارسی نیز ترجمه شده است و نسخه‌ای از این ترجمه که در تاریخ ۸۰۶/ق ۱۴۰۳م کتابت شده در برلن موجود است (همان، 5663). آقا بزرگ (۸/۳) این نسخه را ناقص دانسته است. افزون بر این، تلخیصی از این کتاب با عنوان مختصر البارع فی الفلك و الطوالع به زبان عربی در دست است (آلوارت، 5662) که سدیو آن را بررسی کرده است (اشتاین اشنايدر، 140).

چنانکه اشاره شد، ابونصر کتابی نیز درباره تاریخ خلفا نوشته بوده است (نک: قمی، ۱۴۵) که اکنون در دست نیست.

مآخذ: آقا بزرگ، الذریعة؛ ابن طائوس، علی، فرج المهموم فی تاریخ علماء النجوم، قم، ۱۳۶۳؛ ابونصر قمی، حسن، المدخل الی علم احکام النجوم، نسخه خطی کتابخانه ملی تبریز، ۳۴۶۳ (۲)؛ حاجی خلیفه، قمی، حسن، تاریخ قم، ترجمه کهن فارسی از حسن بن علی قمی، به کوشش جلال الدین تهرانی، تهران، ۱۳۶۱؛ ملی تبریز، خطی؛ نجاشی، احمد، رجال، قم، ۱۴۰۷؛ نیز:

Ahlwardt, De Slane, GAL; GAS; Steinschneider, M., «Über die Mondstationen (Naxatra) und das Buch Arcandam», ZDMG, 1864, vol. XVIII; Storey, C.A., Persian Literature, London, 1972; Suter, H., Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke, Leipzig, 1900; Vajda, G., Index général des manuscrits arabes musulmans de la Bibliothèque nationale de Paris, Paris, 1953.

یونس کرامتی

ابونصر کاشی، معین الدین (یا معین الملک: ابن اثیر، ۶۴۷/۱) مختص الملک (یا ملوک: بنداری، جم: منشی کرمانی، ۶۴۰) احمد بن فضل بن محمود کاشانی (مربع الآخر ۵۲۱/۵۲۱ آوریل ۱۱۲۷)، دیوان سالار و وزیر سلطان سنجر سلجوقی. بیشترین آگاهی ما درباره زندگانی ابونصر، از روایات انوشروان بن خالد (د ۵۳۲/ق ۱۱۳۸م) از دیوانیان و مورخان معاصر او به دست می‌آید. روایات انوشروان که از طریق بنداری اصفهانی نقل شده است، از توطئه‌هایی حکایت دارد که وزرا و صاحب منصبان دیوانی حکومت سلجوقی برضد یکدیگر ترتیب می‌دادند. منشی کرمانی نام پدر وی را عبدالله بن فضل آورده است (ص

مأخذ: اوحدی، تقی الدین، عرفات العاشقین، نسخه خطی کتابخانه ملک، ۵۲۲۴؛ حاجی خلیفه، کشف؛ خدیویه، فهرست؛ خلیل، محمد ابراهیم، «ابونصر فراهی»، آریانا، انجمن تاریخ افغانستان، ۱۳۳۴؛ ۳؛ خواندیم، غیاث الدین، حبیب السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۳؛ ش: رازی، امین احمد، هفت اقلیم، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰؛ ش: سیستانی، ملک شاه حسین، احیاء الملوک، به کوشش مترجم ستوده، تهران، ۱۳۴۴؛ ش: قزوینی، محمد، تعلیقات لیاب الالباب، تهران، ۱۳۶۱؛ ش: مشار، خانیابا، مؤلفین کتب چاپی فارسی و عربی، تهران، ۱۳۴۴؛ ش: منزوی، خطی؛ منزوی، علینقی، فرهنگ نامه‌های عربی به فارسی، تهران، ۱۳۳۷؛ ش: میرخواند، محمد بن خاوندشاه، روضة الصفا، تهران، ۱۳۳۹؛ ش: نیز:

Ahlwardt, Edwards, E., A Catalogue of the Persian Printed Books, London, 1922.

سیدین غلامیان

### ابونصر قشیری، نک: قشیری.

ابونصر قمی، حسن بن علی (د پس از ۳۶۶/ق ۹۷۷م)، منجم شیعی ایرانی. برخی نام او را نصر بن حسن آورده و به تشیع وی تصریح کرده‌اند (ابن طائوس، ۱۲۷؛ نیز نک: آقا بزرگ، ۸/۳، ۲۴۷/۲۰). وی مدتی در خدمت فخرالدوله دیلمی (نک: د، ۶۳۸/۱) به سر می‌برده و زمانی، شهریار وی را بر پایه احکام نجوم پیش بینی کرده بوده است (قمی، ۸) و اگر بتوان فرض کرد که این پیش بینی پس از درگذشت رکن الدوله (۳۶۶/ق) و به هنگام بروز اختلاف و جنگ میان فرزندان وی، یعنی در دوران نگرانی فخرالدوله از آینده خویش رخ داده است، می‌توان تصور کرد که ابونصر چند سالی پس از آن نیز زنده بوده است. زوتر (ص 75) احتمال می‌دهد که وی تا حدود ۱۰۰۰م (۳۹۰/ق) حیات داشته است.

مؤلف تاریخ قم از کتابی از ابونصر درباره «تاریخ خلفا و روزگاریها و عیدهای ایشان» نام برده و به نقل از کتاب العباسی اثر احمد بن اسماعیل بجللی معروف به سمکه (نجاشی، ۹۷)، یکی از حکایات آن را آورده است (نک: قمی، ۱۴۵-۱۴۷). گرچه نقل با واسطه مطالب کتاب ابونصر قمی از سوی مؤلف تاریخ قم، به ویژه با توجه به اینکه هر دو مدتی را در دیار فخرالدوله به سر برده‌اند، بحث‌انگیز است، اما به هر حال این نتیجه را به دست می‌دهد که ابونصر مدت‌ها پیش از آنکه به خدمت فخرالدوله درآید، از شهرت علمی برخوردار بوده است.

آثار:-

المدخل الی علم احکام النجوم یا البارع الی احکام النجوم (و الطوالع)، کتابی است به زبان عربی درباره مقدمات احکام نجوم، و چنانکه در نسخه خطی پاریس آمده (دوسلان، 2589)، برای فخرالدوله و بر پایه نسخه کتابخانه بادلیان برای شیخ ابو عمرو بن سعید بن مرزبان (?) نوشته شده است (GAS, VII/174، حاشیه؛ GAL, I/253). حاجی خلیفه (۱۶۴۲/۲) تاریخ تألیف این کتاب را ۳۵۷ آورده است و همه معاصران، آن را تکرار کرده‌اند (نک: GAL، نیز GAS، همانجا؛ استوری، 41-40(1) II)، اما در پایان نسخه خطی تبریز (نک: ابونصر، ۳۹۹)، تاریخ تألیف ۳۴۵ یزدگردی/۳۶۶ ق آمده است که در صورت

(۶۵). پدر ابونصر به سبب گرایشهای زاهدانه، فرزندان را از قبول مناصب دیوانی باز می‌داشت (همانجا). با اینهمه، در حکومت ملکشاه سلجوقی (۴۶۵ - ۴۸۵ ق / ۱۰۷۳ - ۱۰۹۲ م) ناصح الملوک دایی ابونصر که از سوی امیر قماج نیابت حکومت بخشی از ولایات شمال و شمال غرب ایران را برعهده داشت، هنگامی که مجدالدین برادر ابونصر را به نیابت از خود در آن نواحی منصوب کرد، ابونصر را نیز ملازم وی گردانید (همو، ۶۴، ۶۵). عقیلی (ص ۲۴۸ - ۲۴۹) و فزونی استرابادی (ص ۳۸۶، ۳۸۷) این بخش از زندگی ابونصر را بسیار مغشوش ضبط کرده‌اند. عقیلی که بیشتر مطالب کتاب خود را از نسائم الاسحار منشی کرمانی برگرفته است، با دخل و تصرف در گفته‌های او، مطالبی را که وی درباره ناصح الملوک نقل کرده، به ابونصر نسبت داده و مورخان متأخرتر نیز به او استناد کرده‌اند (نک: خواندمیر، ۱۹۴ - ۱۹۵؛ شوشتری، ۴۶۳/۲؛ محدث، ۲۲۵ - ۲۲۶؛ قس: اقبال، ۲۵۴). ابونصر به واسطه نفوذ دایی خود در حکومت محمد بن ملکشاه (۴۸۵ - ۵۱۱ ق / ۱۰۷۳ - ۱۱۱۷ م) به دربار سلطان راه یافت و ظاهراً در اواخر وزارت سعدالملک آبی (۴۹۸ - ۵۰۰ ق / ۱۱۰۵ - ۱۱۰۷ م) به ریاست دیوان رسایل برگزیده شد (بنداری، ۹۲؛ منشی کرمانی، ۶۵؛ نیز نک: اقبال، همانجا). وی در وزارت ضیاء الملک ابونصر احمد بن نظام الملک (۵۰۰ - ۵۰۴ ق / ۱۱۰۷ - ۱۱۱۰ م) نیز همین سمت را عهده‌دار بود (بنداری، ۹۴). بنداری که صاحب منصبان سلجوقی این دوره را سخت مورد انتقاد و استهزا قرار داده است، ابونصر را نیز فاقد علم و فضل دانسته و از ناتوانی او در نگارش فارسی و عربی یاد کرده است (همانجا). هر چند گفته‌های بنداری اغراق‌آمیز به نظر می‌رسد، اما نابسامانی امور دیوانی آن زمان را به خوبی نمایان می‌سازد.

هنگامی که ابونصر ریاست دیوان رسایل را در دوره وزارت ضیاء الملک برعهده داشت، قاضی اسماعیل بن عبیدالله بن علی خطیبی، «رئیس اصفهان» که نفوذ بسیار داشت و در پی وزارت بود، توطئه‌ای برضد او و بسیاری از کارگزاران حکومت تدارک دید. وی مردی اسماعیلی را برانگیخت تا نزد سلطان، حدود ۱۰۰ تن از امرا و از جمله ابونصر را هم کیش خود بخواند. به دستور سلطان محمد، ابونصر و آن گروه دستگیر و به امرای ترک سپرده شدند. پس از قتل قاضی خطیبی در ۵۰۲ ق / ۱۱۰۹ م به دست اسماعیلیان، توطئه او نیز آشکار شد و سلطان، ابونصر و زندانیان دیگر را پس از چند ماه از بندرها کرد (همو، ۹۵ - ۹۶؛ نیز نک: اقبال، ۲۵۴ - ۲۵۵). با اینهمه سلطان به او اعتماد نکرد و منصب وی را به امیر عمید محمد جوزجانی سپرد (بنداری، ۹۷). ابونصر پس از آن، شغل مهمی نداشت، تا اینکه در دوره دوم وزارت خطیرالملک میدی (۵۰۴ - ۵۱۱ ق / ۱۱۱۰ - ۱۱۱۷ م) به ریاست دیوان استیفاء منصوب شد (همو، ۱۰۱؛ منشی کرمانی، همانجا).

پس از عزل خطیرالملک از وزارت، سلطان محمد این منصب را

به ابونصر پیشنهاد کرد، اما با امتناع وی رو به رو شد (همانجا؛ عقیلی، ۲۴۹). چون ریب الدوله به وزارت نشست (۵۱۱ ق)، ابونصر به دلیل نامعلومی از ریاست دیوان استیفاء برکنار و به پرداخت ۵۰۰۰۰ دینار محکوم شد و علاوه بر آن همه اموالش نیز مصادره گردید و از او پیمان گرفتند که هرگز درخواست شغلی نکند. بدین ترتیب از وضع خطرناکی که حتی جان او را نیز تهدید می‌کرد، نجات یافت (بنداری، ۱۱۰ - ۱۱۱).

در ۵۱۳ ق ابونصر در ساوه به سلطان سنجر (حک ۵۱۱ - ۵۵۲ ق / ۱۱۱۷ - ۱۱۵۷ م) که از جنگ با محمود سلجوقی در عراق عجم باز می‌گشت، پیوست و سنجر حکومت ری را که به تازگی از قلمرو حکومت محمود جدا شده بود، به وی سپرد (منشی کرمانی، ۶۶؛ عقیلی، همانجا؛ خواندمیر، ۱۹۵؛ فزونی، ۳۸۷). کفایت و کاردانی ابونصر در حکومت ری موجب تقرب او شد، تا آنجا که چون در ۵۱۸ ق / ۱۱۲۴ م معزالدوله محمد بن سلیمان کاشغری از وزارت برکنار شد، سنجر کس به ری فرستاد و ابونصر را به وزارت خواند. ابونصر به سبب عزل و نصبهای مکرر وزرا و قتل برخی از آنان، نخست از پذیرش این منصب سر باز زد و چون سنجر او را به جان امان داد و از کاردانی و خصایل نیکویش سخنهای گفت، آن منصب را پذیرفت (منشی کرمانی، ۶۶ - ۶۷؛ بنداری، ۱۳۶؛ راوندی، ۱۶۷؛ ظهیرالدین، ۵۲). معزی شاعر مشهور دوره سلجوقی، در قصیده‌ای وزارت وی را تهنیت گفت و خدمات سی ساله او را به روزگار سلاجقه برشمرد (ص ۶۸ - ۷۰).

آنچه ابونصر را به روزگار وزارتش بیش از همه به خود مشغول می‌داشت، نفوذ گسترده اسماعیلیان در قلمرو حکومت سلجوقی بود. وی از مخالفان سرسخت این فرقه محسوب می‌شد و در دوران وزارت خود، هیچ گونه مصالحه‌ای را با آنان نپذیرفت و به دستور او بسیاری از اسماعیلیان به قتل رسیدند (قزوینی، ۱۳۰ - ۱۳۱). ابونصر در ۵۲۰ ق / ۱۱۲۶ م لشکری برای قتل و غارت و اسیر کردن اسماعیلیان به بیق و طریش (یا ترشیز، کاشمر فعلی) و مناطق دیگر گسیل داشت. این لشکر به قتل و غارت دست گشودند و غنائم فراوان به چنگ آوردند (ابن اثیر، ۶۳۱/۱۰ - ۶۳۲؛ نک: لويس، ۹۶؛ قس: هاجسن، ۲۰۵). که به اشتباه گمان کرده است که سپاهیان سلجوقی در این مناطق شکست خورده‌اند). ابونصر همچنین سلطان سنجر را که سالها از مقابله با اسماعیلیان امتناع کرده بود، برانگیخت تا به الموت، پایگاه اصلی آنان لشکر کشد (منشی کرمانی، ۶۸؛ نیز نک: هاجسن، ۲۰۳).

خواندمیر سرسختی ابونصر را در قلع و قمع اسماعیلیان ناشی از تعصب او در مذهب اهل سنت دانسته است (ص ۱۶۸)، اما پیش از وی، قزوینی رازی در کتاب التقض به شیعی بودن ابونصر تصریح دارد (ص ۱۳۰ - ۱۳۱، ۲۶۲؛ نیز نک: شوشتری، ۴۶۵/۲ - ۴۶۶).

ابوالقاسم درگزینی (ه م) رقیب عمده ابونصر به شمار می‌رفت. درگزینی که می‌دانست خود شایستگی و لیاقت ابونصر را ندارد،

به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ شوشتری، قاضی نورالله، مجالس المؤمنین، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ ظهیرالدین تیشابوری، سلجوقنامه، تهران، ۱۳۳۲ ش؛ عقیلی، سیف‌الدین، آثار الوزراء، به کوشش محدث ارموی، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ فروزی، استرآبادی، محمود، بحیره، تهران، ۱۳۲۸ ق؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، التقص، به کوشش محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ قمی، نجم‌الدین ابوالرجاء، تاریخ الوزراء، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ کاشانی، ابوالقاسم عبدالله، زیته التواریخ، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ لویس، برنارد، لغاتین اسماعیلی، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ محدث ارموی، جلال‌الدین، تعلیقات بر دیوان راوندی، تهران، ۱۳۷۴/۱۳۴۲ ش؛ معزی، محمدبن عبدالملک، دیوان، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ منشی کرمانی، ناصرالدین، نسائم الاسفار، به کوشش محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ نراقی، حسن، تاریخ اجتماعی کاشان، تهران، ۱۳۲۵ ش؛ هاجسن، گ. س.، فرقة اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره‌ای، تبریز، ۱۳۴۶ ش.

**أبو نصر مُستوفی،** عزیزالدین احمد بن حامد بن محمد بن عبدالله (۴۷۲ هـ - ۵۲۷ ق / ۱۰۷۹ - ۱۱۳۳ م)، دیوان سالار برجسته و از کارگزاران متنفذ دربار سلجوقیان عراق. بیشترین آگاهی در باره زندگانی ابونصر از روایات برادرزاده وی عمادالدین کاتب اصفهانی به دست می‌آید. عمادالدین در آفراس عم خود را بسیار مدح و ثنا گفته است، از این رو تمام گفته‌هایی که مستقیم یا با واسطه در باره ابونصر و دشمنی ابوالقاسم درگزینی با او از عمادالدین نقل شده‌اند، خالی از اغراق به نظر نمی‌رسند.

ابونصر در خانواده‌ای از دیوانیان اهل فضل در اصفهان زاده شد (ابن جوزی، یوسف، ۸/۱۴۱). به گفته ابن نجار وی در علم حدیث دست داشت و گویا در بغداد به اخذ حدیث پرداخت؛ از ابو مطیع محمد ابن عبدالواحد بن عبدالعزیز مصری روایت کرد و مبارک بن کامل معروف به ابن خفاف از او حدیث شنید (نک: ابن فوطی، ۴/۱۱۴ - ۴۰۴).

ابونصر در آغاز جوانی به عنوان دبیری لایق در دیوان گوهر خاتون، زوجه سلطان محمد بن ملک‌شاه سلجوقی، همراه با کمال‌الملک سمیری به نیابت از امیرالعمید محمد جوزجانی وزیر گوهر خاتون به کار پرداخت. کمال‌الملک با راهنماییهای ابونصر به اصلاحاتی دست زد که بر اعتبار دیوان گوهر خاتون افزود (بنداری، ۱۰۶ - ۱۰۷). همکاری این دو در حکومت سلطان محمود سلجوقی (حک ۵۱۱ - ۵۲۵ ق) پسر و جانشین محمد نیز ادامه یافت. محمود دست‌نشانده عم خود سنجر، سلطان نیرومند سلاجقه خراسان بود. کمال‌الملک سمیری در حکومت محمود به مقام وزارت ارتقا یافت و ابونصر مستوفی نیز نایب وی و متصدی دیوان استیفا شد (همو، ۱۲۳؛ نیز نک: اقبال، ۱۹۳). ابونصر نفوذ فراوانی بر کمال‌الملک داشت. هنگامی که وزیر در صدد کشتن ابوالقاسم درگزینی (ه م)، صاحب دیوان طغرا برآمد، ابونصر به توصیه برادرش از نفوذ خود برای حفظ جان درگزینی بهره برد (بنداری، ۱۲۴).

در ۵۱۵ ق/۱۱۲۱ م پس از قتل کمال‌الملک، شمس‌الملک بن نظام‌الملک وزارت یافت، اما به سبب بی‌کفایتی او، ابونصر در کنار

درصدد سرنگونی او برآمد و نهانی از اسماعیلیان - که از ابونصر دل خوش نبودند - خواست، او را به قتل رسانند. با آنکه ابونصر بسیار مراقب خود بود، اما سرانجام یکی از اسماعیلیان به نام محمد کوهج به عنوان تیماردار اسب در اصطبل مخصوص وی به کار پرداخت و در موقعی مناسب او را به قتل رساند (بنداری، ۱۳۶ - ۱۳۷؛ قزوینی، ۱۳۱؛ ابن جوزی، ۱۱/۸۱/۱۲۵؛ ابن اثیر، ۱۰/۶۴۷؛ کاشانی، ۱۸۲، ۲۳۵؛ منشی کرمانی، همانجا). جنازه وی را به جامع مرو منتقل کردند و همانجا به خاک سپردند (ظهیرالدین، همانجا). منابع تاریخ قتل او را به اختلاف، ربیع الآخر ۵۲۱ (بنداری، ۱۳۷)، ۱۸ صفر همان سال (ابن فوطی، ۲۵۰) و ربیع الاول ۵۲۸ (کاشانی، همانجا) ذکر کرده‌اند، اما ضبط نخست درست‌تر می‌نماید.

بسیاری از منابع، کفایت و کاردانی و دادگری و دینداری وی زادر مناصب مختلف، خصوصاً زمانی که مقام وزارت را برعهده داشت، ستوده‌اند؛ حتی گفته‌اند دوران وزارت او «عید اکبر» بود (قمی ۲۰۳). بنداری با اینکه در یک جا او را در فن دبیری اندک مایه می‌داند (ص ۹۴)، در جایی دیگر وی را بزرگ مردی دانسته که پناهگاه و تکیه‌گاه نیازمندان بوده است (ص ۱۳۶؛ قزوینی، همانجا؛ منشی کرمانی، ۶۷ - ۶۸). او به آبادانی شهرها و روستاها علاقه بسیار داشت. نیز به دستور وی مدارس، مساجد و رباطهای بسیاری در مناطق مختلف تأسیس شد (قزوینی، ۲۲۱؛ منشی کرمانی، ۶۶ - ۶۸).

ابونصر فرزندان داشت که برخی از آنان از ارکان دولت سلجوقی بودند. یکی از آنان به نام فخرالدین ابوطاهر اسماعیل در حکومت ارسلان بن طغرل بن محمد به وزارت رسید (همو، ۸۸ - ۸۹). منشی کرمانی (د ۷۲۵ ق/۱۳۲۵ م) افراد برجسته این خاندان را تا عصر خود نام برده است (ص ۹۲؛ نیز نک: محدث، ۲۲۷ - ۲۴۳). از آثار و بناهایی که افراد این خاندان از خود برجای گذاشته‌اند، چنین برمی‌آید که آنان تا اواخر سده ۹ ق/۱۵ م خصوصاً در کاشان از شهرت فراوان برخوردار بودند (نراقی، ۵۷ - ۵۸).

از میان شاعران عصر سلجوقی، تنها ابوطاهر خاتونی در اشعاری وی را هجو گفته است (بنداری، ۱۰۲)، اما بسیاری از شاعران فارسی و عربی گوی برجسته این دوره چون معزی (ص ۶۸ - ۱۵۷، ۵۶۴ - ۵۶۷، ۷۶۳ - ۷۶۷)، سنایی غزنوی (ص ۴۷۴ - ۴۷۹)، ایبوردی (ص ۲۹۳ - ۲۹۴) و ارجانی (ص ۲۲ - ۲۵، ۲۲۹، ۲۳۰) او را ستوده‌اند.

ماخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن جوزی، یوسف بن قزواغلی، مرآة الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ ق/۱۹۵۱ م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق بن احمد، «تلخیص مجمع الآداب»، به کوشش حافظ محمد عبدالقدوس القاسمی، اورینتال کالج سیکرین، ۱۹۴۳ م، ج ۱۹، ش ۳؛ ایبوردی، محمدبن احمد، دیوان، بیروت، ۱۳۱۷ ق؛ ارجانی، احمدبن حسین، دیوان، به کوشش احمدبن عباس الازهری، بیروت، ۱۳۰۷ ق؛ اقبال، عباس، وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی، به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ بنداری، فتح بن علی، تاریخ دولة آل سلجوق، بیروت، ۱۴۰۰ ق/۱۹۸۰ م؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، دستورالوزراء، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۱۷ ش؛ راوندی، محمدبن علی، راحة الصدور، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ سنایی غزنوی، مجدودبن آدم، دیوان،

بسی کوشید تا ابونصر مستوفی را از سر راه خود بردارد. آنگاه که سلطان سنجر نماینده‌ای برای مطالبه میراث و جواهرات دودختر خود — که پیش از آن به عقد محمود درآمده و یکی پس از دیگری در گذشته بودند — فرستاد، درگزینی از این فرصت بر ضد ابونصر استفاده کرد و به محمود چنین نمایاند که سنجر تنها با شهادت ابونصر که فردی امین و مورد اعتماد اوست، این میراث را مطالبه کرده است. سپس پیشنهاد کرد که وی را تا پایان این ماجرا زندانی سازد. سلطان، ابونصر را نزد خویش فرا خواند و محترمانه این مقصود را باز گفت و فرمان داد وی را به بهروز خادم، شحنة بغداد واگذارند تا در قلعه تکریت زندانی کند (همو، ۱۴۲).

اندکی پس از دستگیری ابونصر، سلطان محمود درگذشت (۵۲۵ ق/ ۱۱۳۱ م) و کشمکش میان برادران وی بر سر جانشینی آغاز شد. مسعود، یکی از مدعیان سلطنت، به هنگام عبور از بغداد، ابونصر مستوفی را از امیر نجم‌الدین ایوب، والی تکریت خواستار شد تا به وزارت خود برگمارد، اما نجم‌الدین به سبب بیم از سرور خود بهروز که طرفدار طغرل برادر دیگر محمود بود، از این کار سر باز زد (همو، ۱۵۲). سرانجام سنجر، طغرل را به جانشینی محمود برگزید و ابوالقاسم درگزینی را نیز به وزارت او برگماشت (اقبال، ۲۶۹). درگزینی در غیاب طغرل از سنجر که عازم خراسان بود، خواست که برای تسریع امور، فرمان نامه‌هایی نانوشته را مهر و امضا کند و آنها را در اختیار او نهد تا در مواقع لزوم مورد استفاده قرار گیرد. سپس فرمان قتل ابونصر مستوفی را بر روی یکی از این فرمانها نوشت و آن را به بهروز خادم سپرد و او نیز ابونصر را به قتل رساند (بنداری، ۱۵۵-۱۵۶). اندکی بعد طغرل، ابوالقاسم درگزینی را هلاک کرد و کس نزد ابونصر فرستاد تا او را به وزارت خویش برگمارد، اما پس از آگاهی از کشته شدن وی بسیار اندوهناک شد (همو، ۱۵۷، ۱۵۹).

منابع ما درباره شخصیت ابونصر مستوفی یکسان سخن نگفته‌اند. عمادالدین در آثار خود، وی را بسی ستوده است (همو، ۱۰۶، ۱۲۹، ج۶). برخی دیگر نیز به فضل و دانش و درستکاری او اشاره کرده‌اند (نک: قمی، ۲۰-۲۱؛ منشی کرمانی، ۷۵). با توجه به نقش او در قتل وزیر شمس‌الملک و نیز اقدامش در عزل انوشیروان بن خالد (بنداری، ۱۲۹-۱۳۰)، به نظر می‌رسد که برخلاف سخنان عمادالدین، از دسیسه‌گری مبرا نبوده است.

ابونصر مستوفی قوانین جدیدی برای دیوان استیفا وضع کرد و در زمان او این دیوان رونق خاصی یافت (قمی، ۳۹؛ ابن فوطی، ۱۱۴/۴۰۴). جمال‌الدین جواد اصفهانی از جمله دست پروردگان او بود که بعدها در حکومت اتابکان موصل و شام به وزارت رسید (بنداری، ۱۹۳). چنین توان گفت که مستوفیان پس از ابونصر، دست پروردگان او بودند (کلاوسنر، ۶۷). ابونصر بیمارستانی برای سپاه سلطان محمود تأسیس کرد که اسباب و داروها و طبیبان آن را ۲۰۰ شتر حمل می‌کردند. همچنین او در یکی از محله‌های بغداد، مدرسه‌ای

ریاست دیوان استیفا، رتق و فتق امور را نیز در دست داشت (همو، ۱۲۹). در این میان ابوالقاسم درگزینی که نزد سنجر رفته بود، از وزیر نزد سلطان سعایت کرد و گفت که او شوکت و هیبت سلطنت را زایل کرده است. سنجر نیز وزیر را فرا خواند. سلطان محمود از بیم افشای اسرار دولت نزد سنجر، فرمان قتل وزیر را صادر کرد. به تصریح عبدالرحمن ابن جوزی (۲۴۷/۹-۲۴۸) و ابن اثیر (۶۱۴/۱۰-۶۱۵)، محمود به اغوای ابونصر مستوفی، وزیر را هلاک کرد، اما عمادالدین با سکوت در باب نقش ابونصر در این ماجرا، تنها به سعایت ابوالقاسم درگزینی اشاره کرده است (بنداری، ۱۳۲-۱۳۳). چنین می‌نماید که درگزینی و ابونصر هر دو در قتل او دست داشته‌اند (نک: اقبال، ۱۸۷). پس از قتل شمس‌الملک، سلطان محمود، منصب وزارت را به ابونصر مستوفی پیشنهاد کرد، اما وی از قبول آن سر باز زد (بنداری، ۱۳۳). کلاوسنر (ص ۸۷) علت عدم پذیرش وزارت از سوی ابونصر را در بی‌اعتباری این مقام و نیز پیامدهای خطرناک ناشی از پذیرش آن دانسته است (قس: ایرانیکا، I/353). سرانجام ابونصر با پیشنهاد واگذاری وزارت به دوست و معتمد خود، ابوالقاسم درگزینی، همکاری با او در اداره امور را در کنار تصدی دیوان استیفا متعهد شد و تا روی کار آمدن درگزینی، بی‌آنکه رسماً این منصب را پذیرفته باشد، حدود یک سال وظایف وزیر را عهده‌دار بود.

رابطه دوستانه درگزینی و ابونصر چندان نباید (بنداری، همانجا) و ابونصر مستوفی از بیم وزیر در ۵۱۷ ق/ ۱۱۲۳ م یا ۵۱۸ ق با اجازه سلطان محمود به حج رفت. استغفای ابونصر از دیوان استیفا پس از بازگشت از حج، گرچه در آغاز مورد پذیرش محمود قرار نگرفت، اما سرانجام بر اثر اصرار ابونصر پذیرفته شد، ولی محمود خزانه‌داری و تربیت فرزندان خویش را به او وا گذاشت (همو، ۱۳۷-۱۳۸). به گمان کلاوسنر، ابونصر بدین سبب استعفا کرد تا در موقعیتی قرار گیرد که بهتر بتواند بر ضد درگزینی بر سلطان اعمال نفوذ کند (ص ۵۵). درگزینی در اواخر ذیحجه ۵۲۰ یا اوایل محرم ۵۲۱ سلطان محمود را بر آن داشت تا بغداد را تسخیر کند. حمله محمود به بغداد با وساطت ابونصر مستوفی و ابن صدقه، وزیر المسترشد بالله خلیفه عباسی به صلح انجامید و محمود اطاعت از خلیفه را گردن نهاد و به تختگاه خود بازگشت (بنداری، ۱۴۱؛ نیز نک: ابن اثیر، ۶۳۵/۱۰-۶۳۸). ناکامی محمود در این تهاجم و نیز بیدادگری و ستم بیش از حد درگزینی سبب شد که سلطان محمود به تقاضای ابونصر، درگزینی را پس از ۳ سال وزارت دستگیر کند و به او تحویل دهد، اما ابونصر از قتل وی خودداری کرد و این امر را به وزیر بعدی وا گذاشت. محمود پس از عزل درگزینی به پیشنهاد ابونصر، انوشیروان بن خالد را به وزارت برگماشت و درگزینی نیز به وی واگذار شد. درگزینی پس از آنکه حدود یک سال در حبس ماند، با پرداخت رشوه بار دیگر بر مسند وزارت تکیه زد (بنداری، ۱۳۹-۱۴۰).

بیدادگریهای ابوالقاسم درگزینی همچنان ادامه یافت و این بار

نسب می‌برد (نک: نفیسی، ۱۰۰۱/۲ - ۱۰۰۲)، او را به خوف و زوزن متسوب کرده (۱۴۱/۲)، درحالی که شبانکاره‌ای در نسخه‌ای از مجمع الانساب (نک: نفیسی، ۵۵/۱)، او را «دبیری سدید امین از حدود سیستان» دانسته است.

مهم‌ترین منبع ما دربارهٔ زندگانی ابونصر، تاریخ بیهقی است که ابونصر حدود ۱۹ سال در دیوان رسائل بر او سمت استادی و ریاست داشت و بیهقی در مواضع متعددی از کتاب خود، شخصیت و فراز و نشیبهای زندگی سیاسی استادش را در حکومت سلطان مسعود، به خوبی نمایانده است. اما آگاهی ما از اوایل زندگانی ابونصر و نیز در دورهٔ سلطان محمود بسیار اندک و تقریباً منحصر به اطلاعاتی در بخشهای گمنامه آثار بیهقی است که برخی از آنها به صورت پراکنده در آثار مورخان و نویسندگان پس از وی آمده است. بیهقی آنچه را که از استاد خود دربارهٔ محمود غزنوی و خاندان او شنیده و نیز اطلاعاتی دربارهٔ خود ابونصر در کتابی موسوم به مقامات یا مقامات محمودی (بیهقی، ۷۹۴) گرد آورده بود که اکنون مفقود است. این کتاب بعدها مقامات ابونصر مشکان نام گرفت (حمدالله، ۳۹۱؛ عقیلی، ۱۷۸؛ نیز نک: نفیسی، ۹۴/۱ و ۹۵، ۹۴/۱) و ظاهراً تا اوایل سدهٔ ۱۱ ق/ ۱۷ م که فرشته در تاریخ خود (۲۲/۱) از آن بهره گرفته، هنوز از میان نرفته بوده است. بیهقی (همانجا) به هنگام گزارش مرگ ابونصر مشکان از محنتهای ۳۰ سالهٔ او در دیوان حکومت غزنوی یاد کرده است. گویا بر این اساس برخی از معاصران برآنند که وی پس از عزل ابوالفتح بستی (هم) از ریاست دیوان رسائل محمود، به این مقام منصوب شد (خلیلی، ۵۵۴). تاریخ عزل ابوالفتح دانسته نیست، اما اگر میان عزل او و مرگش در ۴۰۰ یا ۴۰۱ ق فاصلهٔ چندانی نبوده باشد، این نظر درست می‌نماید. برخی نیز حدس زده‌اند که ابونصر پس از انتصاب احمد بن حسن میمندی (هم) به وزارت، در ۴۰۱ ق بدین شغل منصوب شد (صفا، ۶۳۴/۱). ابونصر به زودی نزد محمود چنان مقام بلندی یافت «که هیچ اسرار سلطان از او پوشیده نبود و از وزیران سلطان، او نامی‌تر بود و کارها تمام با او می‌رفت» (نک: نفیسی، ۵۵/۱، به نقل از شبانکاره‌ای). او نزد محمود چندان تقرب یافت که سلطان حتی در مسائل خصوصی زندگی خود با وی به مشورت می‌پرداخت (همو، ۹۹/۱ - ۱۰۰، به نقل از جوامع الحکایات عوفی، قسم دوم، باب ۲۱).

در ۴۱۵ ق/ ۱۰۲۴ م که سلطان محمود به عزل و مصادرهٔ اموال احمد بن حسن میمندی فرمان داد، ابونصر هر چند نتوانست سلطان را از این کار بازدارد، اما بسیار کوشید تا به جان وی آسیبی نرساند (نک: عقیلی، ۱۷۱ - ۱۷۸، به نقل از مقامات ابونصر مشکان). شاید ارادت ابونصر به وزیر معزول موجب شد تا او پیشنهاد محمود مبنی بر تصدی مقام وزارت پس از عزل میمندی را نپذیرد (فصیح، ۱۴۲/۲ - ۱۴۳، به نقل از مقامات ابونصر مشکان). از همین رو میمندی پس از رهایی از زندان در آغاز حکومت مسعود، ابونصر را به درست عهدهٔ ستود (نک: عقیلی، همانجا).

برای یتیمان دایر ساخت و موقوفاتی برای آن تعیین کرد (پنداری، ۱۲۹). از بذل و بخششهای او نیز، حکایتها نقل کرده‌اند (نک: همو، ۱۳۷-۱۳۸؛ ابن جوزی، یوسف، ۱۴۲/۱).

ابونصر مستوفی به عین القضاات همدانی، عارف برجستهٔ آن عصر اعتقاد بسیار داشت و فرمان او را به کار می‌بست و چون ابونصر دستگیر شد، ابوالقاسم درگزینی برخی از علما را بر آن داشت تا به قتل عین القضاات فتوا دهند و سرانجام او را در ۵۲۵ ق بردار کردند (سبکی، ۱۲۹/۷).

ابونصر مستوفی دبیری هنرپرور و شعر دوست بود و شاعران بسیاری از نقاط مختلف نزد او می‌آمدند و اشعاری در مدح وی می‌سرودند و صله دریافت می‌کردند (ابن خلکان، ۱۸۹/۱). ابونصر خود نیز شعر می‌سرود و ابیاتی چند از سروده‌های او در منابع آمده است (نک: قمی، ۲۱؛ منشی کرمانی، همانجا). عمادالدین، یکی از انگیزه‌های نگارش اثر مشهور خود خريدة القصر را جمع‌آوری و ضبط اشعار و مدایحی که شاعران و ادیبان به ابونصر، تقدیم داشته‌اند (۸-۷/۱۱)، برشمرده است. از معروف‌ترین ستایشگران او، ارجانی (نک: ابن خلکان، همانجا) و حیص بیص (۱۶۵/۱، ۲۴۵) را می‌توان نام برد.

مأخذ: ابن اثیر، الكامل؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ ق؛ ابن جوزی، یوسف بن قزواغلی، سرائة الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ ق؛ ۱۹۵۱م؛ ابن خلکان، وفيات؛ ابن فوطی، عبدالرزاق، مجمع الآداب فی معجم اللغات، به کوشش مصطفی جواد، دمشق، ۱۹۶۲م؛ اقبال، عباس، وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی، به کوشش محمدتقی دانش پزوه و یحیی ذکا، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ پنداری اصفهانی، فتح بن علی، زبدة النسر، مختصر تاریخ آل سلجوقی عمادالدین کاتب، بیروت، ۱۴۰۰ ق؛ ۱۹۸۰م؛ حیص بیص، سعد بن محمد، دیوان، به کوشش مکی السید جاسم و شاکر هادی شکر، بغداد، ۱۹۷۴م؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، طبقات الشافعیة الکبری، به کوشش محمود طناحی و عبدالفتاح محمد الحلو، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۴م؛ عمادالدین کاتب، محمد بن محمد، خريدة القصر و جريدة القصر (قسم العراقی)، به کوشش محمد بهجة الانثری و جمیل سعید، بغداد، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۵م؛ قمی، نجم‌الدین، تاریخ الوزراء، به کوشش محمدتقی دانش پزوه، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ منشی کرمانی، ناصرالدین، نسائم الاسرار، به کوشش جلال‌الدین حبیبی ارموی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ نیز: Iranica; Klausner, Carla L., The Seljuk Vezirate, Cambridge / Massachusetts, 1973. ابوالفضل خطیبی

**ابونصر مشکان**، یا منصور بن مشکان، ملقب به شیخ عمید (۴۳۱د) ق/ ۱۰۴۰ م)، ادیب، دیوان‌سالار و مشاور با نفوذ سلطان محمود و مسعود غزنوی. نام منصور تنها در برخی از آثار ادبی آن عصر آمده است (نک: ثعالبی، خاص الخاص، ۵۹۸؛ باخرزی، ۹۷۶/۲). کنیهٔ ابونصور که در تنمۀ ثعالبی (۶۲/۲) بر او اطلاق شده، ظاهراً از تصرفات کاتبان است. تاریخ و محل تولد ابونصر به درستی دانسته نیست. ثعالبی وی را در زمرة شاعران نیشابور آورده (یتیمۀ، ۴۵۰/۴)، و ابوحفص مطوعی، شاعر معاصر ابونصر نیز در شعری که در ستایش وی سروده، او را «خورشید خراسان» خوانده است (باخرزی، ۹۷۶/۲ - ۹۷۷). همچنین فصیح خوانی که گفته‌اند از سوی مادر به ابونصر

در داستان عزل مسعود از ولایتعهدی و انتصاب برادرش محمد بدین مقام، ابونصر آشکارا ناخشنودی خود را از این تصمیم سلطان محمود نشان داد (منهاج، ۲۳۲/۱ - ۲۳۳)، اما چون محمد در غزنه بر تخت نشست، ابونصر هم از جمله کارگزاران او بود و آنگاه که مسعود برای تصاحب تاج و تخت از اصفهان به هرات روی آورد، با آنکه حاجب بزرگ علی قریب، ابونصر را از انتقام مسعودیان سخت بیم داد، او بی‌درنگ همراه با کارگزاران دیگر نزد مسعود شتافت و نواخت یافت (بیهقی، ۵۷ - ۶۱). با اینهمه ابونصر، در اوایل حکومت سلطان مسعود از سرانجام خویش می‌هراسید و از قبول شغل سر باز می‌زد (همو، ۶۱). اما مسعود به سعایت رقیبان ابونصر خاصه ابوسهل روزنی (ه م) وقعی نهاد و «وی را با اعزاز و اکرام تمام به دیوان رسالت فرستاد و تدبیرها خواندن گرفت» (همو، ۷۰، ۷۳ - ۷۴). اکنون که ابونصر بر سلطان سخت نفوذ یافته بود، تلاش می‌کرد تا محمودیان را از انتقام مسعود برهاند. حتی سلطان را از حمله به خوارزمشاه آلتون‌تاش بازداشت (همو، ۹۷). اما در واقعه اعدام حسنک وزیر در ۴۲۲ ق نتوانست کاری از پیش برد (همو، ۲۲۳ به بعد). سپس به دنبال قتل حاجب بزرگ علی قریب، اریارق و سپهسالار غازی (نک: همو، ۲۸۲ به بعد)، خود از انتقام مسعودیان بیمناک شد و می‌کوشید در سفرها در ملازمت سلطان باشد (همو، ۳۱۰).

نظریات ابونصر مشکان در امور دولت غالباً با سیاست وزرای سلطان، احمد بن حسن میمندی و جانشین او، احمد بن عبدالصمد شیرازی و دیگر کارگزارانی که به بقای حکومت و انتظام امور دولت می‌اندیشیدند، هماهنگ بود، اما سلطان مستبد کمتر به اندرزهای خیرخواهانه ابونصر توجه نشان می‌داد. چنانکه وقتی سلطان مسعود، به رغم نظر ابونصر، هدایایی را که سلطان محمد به کارگزاران دولت داده بود، بازپس گرفت، ناخشنودی بسیار میان امرای دولت و سپاه پدید آمد (همو، ۳۳۰ - ۳۳۶) و آنگاه که سلطان به تحریک ابوسهل روزنی خواست خوارزمشاه را به قتل آورد و توطئه آشکار شد، ابونصر و احمد بن حسن میمندی به دشواری توانستند از عصیان خوارزمشاه و بروز اغتشاش جلوگیری کنند (همو، ۴۰۲ به بعد).

ابونصر از ۴۳۴ ق تا پایان عمر از سیاست مسعود در قبال ترکمانان سخت انتقاد می‌کرد. در همین سال که مسعود به فرو گرفتن ترکمانان در ری فرمان داد، ابونصر پیش‌بینی کرد که این قوم خراسان را به باد غارت خواهند داد و از قضا چنان شد (همو، ۵۱۰ - ۵۱۴). و از همین رو بیهقی، ابونصر را «دوراندیش تر جهانیان» خوانده است (ص ۵۶۵). در ۴۲۶ ق که سپاه غزنوی از پیش ترکمانان گریخت، درحالی که دیگران «عشوهمیز سخن می‌گفتند»، ابونصر از این شکست از خشم بر خود می‌پیچید و آرزوی مرگ می‌کرد و با صراحت سلطان را از شادخواری و طرب، به رسیدگی امور سپاه فرامی‌خواند. سخنان ابونصر چندان نافذ و کوبنده بود که به تعبیر احمد بن عبدالصمد وزیر «سنگ منجنیق بود که در آبگینه خانه انداختی» (همو، ۶۳۲ - ۶۳۴).

اما ابونصر به رغم سهل‌انگاریهای مسعود در مقابله با ترکمانان (برای تفصیل نک: همو، ۶۸۵ - ۶۸۶، ۶۹۹ - ۷۰۱، جم: در ۴۲۹ ق چون طغرل سلجوقی به نیشابور درآمد و بر تخت مسعود نشست، مسعود را دلگرم و امیدوار می‌ساخت (همو، ۷۳۲ - ۷۳۳) و مصالحه وی را با ترکمانان در سال بعد، تأیید کرد (همو، ۷۶۸ - ۷۶۹). سرانجام ابونصر در اواخر عمر چون دریافت که سلطان به اندرزهای مشفقانه او نمی‌اندیشد، خاموشی گزید (همو، ۷۸۳)، اما در ۴۳۰ ق چندان از عاقبت اوضاع و سیاست مسعود بیمناک بود که یک بار گفته بود «ما را هزیمتی افتد در بیابانی، چنانکه کس به کس نرسد» (همو، ۷۸۵) و این پیش‌بینی، خشم سلطان را برانگیخت، ولی بر ضد او دست به کاری نزد (همو، ۷۸۶). به گفته بیهقی (همانجا)، ۴۰ روز پس از این رویداد، ابونصر درگذشت و ۷ ماه پس از مرگ او سپاه غزنوی در بیابانهای دندانقان مرو از ترکمانان به سختی شکست خوردند.

در اوایل ۴۳۱ ق ابوالحسن عبدالجلیل، سلطان را برانگیخت تا برای رفع نیاز سپاه، از دولتمردان حکومت ستور بستانند. به گفته بیهقی قصد ابوالحسن آن بود که میانه ابونصر و سلطان را بر هم زند؛ زیرا می‌دانست که ابونصر بدان تن در نخواهد داد. در واقع نیز ابونصر از این درخواست سلطان در خشم شد و به او پیغام داد که «کدام قلعت فرماید تا بنده آنجا رود و بنشیند؟» و نیز نامه‌ای «سخت درشت» به مسعود نوشت. اما سلطان حرمت ابونصر نگاه داشت و او را از دادن ستور معاف کرد (همو، ۷۹۱ - ۷۹۳). از این رویداد چندی نگذشته بود که ابونصر بیمار شد و اندکی بعد درگذشت و مسعود از مرگ وی سخت متأثر شد. درباره علت مرگ وی، بیهقی روایتهای بسیار شنیده، اما به ذکر آنها نپرداخته است (ص ۷۹۳ - ۷۹۴). پس از مرگ ابونصر، بیهقی سوگنامه‌ای شیوا در اندوه این استاد خود پرداخت و با حسرت گفت: «باقی تاریخ چون خواهد گذشت که نیز نام بونصر نبشته نیاید. در این تألیف قلم را لختی بر وی بگریانم...» (ص ۷۹۵ به بعد). پیکر او را در غزنین به خاک سپردند (همو، ۷۹۹؛ فصیح، ۱۶۲/۲) و نیز گفته‌اند که در مزرعه‌ای موسوم به مشکین در خوف دفن شد (همو، ۱۶۱/۲ - ۱۶۲). فصیح خوافی جمعی از بازماندگان و منسوبان ابونصر را که برخی از آنان مقامهای حکومتی نیز داشته‌اند، تا سده ۹/ق ۱۵م نام برده است (۱۱۰/۳، ۱۳۸، جم: نیز نک: نفیسی، ۱۰۰۱/۲ - ۱۰۰۲). همچنین ثقة‌الملک طاهر بن علی بن مشکان که گفته‌اند برادرزاده ابونصر بود، وزارت مسعود بن ابراهیم غزنوی (حک ۴۹۲ - ۵۰۸ ق) را داشت و مدوح شاعرانی چون مسعود سعد سلمان (ص ۵۷ - ۵۹، جم: ابوالفرج رونی و مختاری غزنوی بوده است (نک: نفیسی، همانجا).

شخصیت، منزلت و نفوذ ابونصر مشکان در مقام صاحب دیوان رسائل حکومت غزنوی چنان بود که از یک سوی سلطان محمود و مسعود در مشورت در امور حکومتی سخت به او نیازمند بودند (بیهقی، ۷۷۰) و از سوی دیگر پناهگاه امرا و کارگزارانی بود که در گرفتاری و

منظره‌سازی و بیان حال به طریق شاعران؛ استشهد و تمثیل و تقلید از نثر عربی و بهره‌وری از لغات و ترکیبات آن زبان برشمرده (نک: بهار، ۶۶/۲ - ۸۷).

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ باخرزی، علی، دمیة القصر، به کوشش محمد تونجی، دمشق، ۱۳۹۱ق؛ بارتولد، و.، ترکستان نامه، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ بهار، محمدتقی، سبک شناسی، تهران، ۱۳۳۰ ش؛ بیهقی، ابوالفضل، تاریخ، به کوشش علی اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۰ ش؛ تعالی، عبدالملک، تمهة الیتمة، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ همو، خاص الخاص، به کوشش صادق نقوی، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ همو، یتیمة الدهر، به کوشش محمد محبی الدین عبدالحمید، بیروت، دارالفکر؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ خلیلی، خلیل الله، «ابونصر مشکان رئیس دیوان رسالت»، آریانا، ۱۳۲۴ ش، ش ۱۰؛ صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ عقیلی، حاجی، آثار الوزراء، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ عوفی، محمد، جوامع الحکایات، به کوشش محمد رمضانی، تهران، ۱۳۳۵ ش؛ فرشته، محمدقاسم، تاریخ، کانیور، ۱۲۹۰ق/۱۸۷۴م؛ فصیح خوانی، احمد، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰ ش؛ مسعود سعد سلمان، دیوان، به کوشش رشید یاسمی، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ منهاج سراج، عثمان، طبقات ناصری، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۲ ش؛ نفیسی، سعید، در پیرامون تاریخ بیهقی، تهران، ۱۳۵۲ ش.

ابوالفضل خطیبی

أَبُونَصْرٍ مَنْصُورِ بْنِ عِرَاقٍ، ریاضی‌دان و منجم نامدار ایرانی سده ۴ و ۵ق/۱۰ و ۱۱م، از آل عراق یا خوارزمشاهیان قدیم.

به رغم شهرتی که ابونصر در روزگار خود و پس از آن داشته، نویسندگان تراجم احوال و مورخان از او یاد نکرده‌اند. همین اطلاعات اندکی که از او در دست است، مبتنی بر اخبار پراکنده و گاه متناقضی است که نظامی عروضی و سبکی و نیز ابوریحان بیرونی درباره او و آثارش به دست داده‌اند. ابونصر فرزند علی، برادر محمد بن عراق خوارزمشاه بوده (نظامی عروضی، ۷۶؛ فروزانفر، ۱۸۶) و القاب «دهقان کبیر» و «امیر» که برای او به کار رفته (یاقوت، ۱۰۵/۱۸؛ نصیرالدین طوسی، ۹۲، ۲/۲)، نیز می‌تواند اشاره به همین انتساب باشد، اما به درستی دانسته نیست که عنوان «مولی امیرالمؤمنین» که وی را بدان خوانده‌اند (بیرونی، الآثار، ۱۸۴؛ خیام، ۹۱؛ یاقوت، همانجا)، از کجا برخاسته است. زاخو مراد از امیرالمؤمنین را امیر بزرگ سامانی (ص ۳۳)، و بروکلمان مأمون خوارزمشاه دانسته (GAL, S, I/861) و زین‌العابدین موسوی وی را القادر بالله عباسی شمرده است (ص ۸)؛ اما هیچ قرینه تاریخی، دعوی زاخو و بروکلمان را تأیید نمی‌کند. به‌ویژه که امیرالمؤمنین از القاب خاص دستگاه خلافت بود (قس: همای، «مقدمه»، ۲۸). برخی از متقدمان، ابونصر را «جدعی» (سبکی، ۳۰۶/۴)، و بعضی از نویسندگان معاصر، او را جیلی یا اهل گیلان خوانده‌اند (سالمو، ۸۳؛ قربانی، زندگی‌نامه، ۱۱۲؛ موسوی، ۳۰۸).

درباره استاد یا استادان ابونصر نیز آگاهی در دست نیست. از آنجا که ابونصر در رساله «القیسی الفلکیة» خود (ص ۲)، ابوالوفا بوزجانی را «شیخنا» خوانده، برخی او را شاگرد ابوالوفا دانسته‌اند (موسوی، ۸؛ EI<sup>2</sup>, III/ 808)، اما بیرونی که آگاه‌ترین کس به احوال استاد خود

یا هنگامی که در معرض اتهام قرار می‌گرفتند، او را به میانجیگری برمی‌انگیختند (همو، ۶۲۰ - ۶۲۵). ابونصر با دسایس و توطئه‌های برخی از امرا و دولتمردان حکومت سخت مقابله می‌کرد و ناراستیها را بر نمی‌تابید. بیهقی، پس از اعدام حسنک وزیر می‌گوید: «استادم، روزه بنگشاد و سخت غمناک و اندیشمند بود» (ص ۲۳۶). مردم دوستی، عدالت جویی و دوراندیشی ابونصر نیز در قالب حکایاتی ذکر شده است (مثلاً نک: عوفی، ۳۷ - ۳۸؛ بارتولد، ۶۰۹/۱ - ۶۱۰). به نقل از حافظ ابرو).

از گزارشهای بیهقی چنین برمی‌آید که او به استاد خود ابونصر ارادتی بسیار می‌ورزیده و بدین سبب به نظر می‌رسد که در انتساب برخی از داستانها و پیش‌بینی رویدادها به ابونصر راه غلو پیموده است.

ابونصر مشکان افزون بر تصدی شغل حکومتی، در فن دبیری، شعر و ادب نیز بلند آوازه بود. بیهقی (ص ۳۸۹)، وی را در فن دبیری «امام روزگارش» خوانده است. ابن اثیر نیز به چیره دستی او اشاره کرده و آورده که نوشتاری در نهایت زیبایی و روانی از او دیده است (۴۷۲/۹). در اوایل حکومت مسعود، گروهی بر آن شدند تا ابوالقاسم خَریش دبیر را که همراه با مسعود از عراق آمده بود، به جای ابونصر مشکان در دیوان رسائل به کار گمارند؛ اما به گفته بیهقی (ص ۸۸)، در مقابل خبرگی و چیره دستی ابونصر و نیز حمایت احمد بن حسن میمند، کاری از پیش نبردند. از سوی دیگر ابومحمد دوغابادی، شاعر و دبیر عصر غزنوی در شعری که در ستایش ابونصر سروده، او را به خورشیدی مانند کرده که عطارد (مظهر دبیری و نویسندگی) از او نور می‌گیرد (باخرزی، ۱۱۰۳/۲ - ۱۱۰۴). همچنین کلام و سخن او را به روانی آب و لطافت نسیم صبحگاهی تشبیه کرده‌اند (نک: تعالی، تمهة، ۶۲/۲).

برخی از نامه‌ها و نوشته‌های ابونصر مشکان به فارسی و عربی که او در مقام صاحب دیوان رسائل به خلفای عباسی، سلاطین نواحی مجاور و نیز به دولتمردان حکومت غزنوی نوشته، در تاریخ بیهقی باقی مانده است (ص ۸۹ - ۹۶، ۲۴۸، ۲۸۰، جد). همچنین عباراتی از نامه‌های او که از سوی سلاطین غزنوی برای خلفای عباسی نگاشته است، در تمهة الیتمة تعالی (۶۳/۲ - ۶۴) گرد آمده است. افزون بر این ابونصر در سرودن شعر به عربی نیز توانا بود و تعالی قطعاتی از آنها را آورده است (همان، ۶۴/۲ - ۶۵).

ابونصر مشکان در نثر سبکی داشته که بیهقی سخت تحت تأثیر آن واقع شده است؛ زیرا بین نوشته‌هایی که از ابونصر باقی مانده و آثار بیهقی، از حیث سبک و سیاق عبارات، تفاوت چندانی وجود ندارد. آثار این دو مظهر و نمونه منحصر به فرد سبک پارسی عصر غزنوی است که جایگاه آن بین نثر روان، موجز و مختصر دوره سامانی و نثر پیچیده و فنی دوره‌های پس از عصر غزنوی است. از مهم‌ترین ویژگیهای نثر ابونصر و بیهقی را می‌توان، اطناب؛ وصف و تعریف،

ابونصر بوده، نه تنها از چنین رابطه‌ای میان آن دو سخن نگفته، بلکه تلویحاً آن را نفی کرده است («مقالید...»، ۳؛ قربانی، بیرونی‌نامه، ۴۱۷).

به هر حال اطلاعات درباره فعالیت علمی ابونصر بیشتر مربوط به روزگار حکومت علی بن مأمون و برادرش ابوالعباس مأمون خوارزمشاه است که پدر آنان، آل عراق را منقرض کرد و سلسله مأمونیان خوارزمشاهی را بنیاد نهاد (نک: ۵، ۷۰/۲). با اینهمه، ابونصر در دربار آل مأمون ماند و نزد آنان به حرمت می‌زیست (نک: ۵، ۱۳۲/۲)، تا به روزگار مأمون، به روایت نظامی (ص ۷۷)، سلطان محمود غزنوی دانشمندان خوارزم را به غزنین خواند و ابونصر و بیرونی بدانجا رفتند. همو اشاره کرده است که ابونصر در غزنین به دستور سلطان «صورت ابوعلی بر کاغذ نگاشت» تا مأمورانی که در جست و جوی بودند، او را باز شناسند (ص ۷۷-۷۸). درباره نادرستی این روایت نظامی سخنها می‌توان گفت، از جمله آنکه بیرونی به تصریح خود در اواخر ایام ابوالعباس مأمون - لا اقل تا پیش از شورش خوارزمیان - در خوارزم بوده و ۷ سال ابوالعباس را خدمت کرده بوده است (بیهقی، ۶۶۸). از این روی به نظر می‌رسد که ابونصر نیز - اگر تا آن روزگار زنده بوده - در خوارزم زیسته است. سبکی (همانجا) به نقل از تاریخ خوارزم ظهیرالدین، از ثروت و نفوذ ابونصر یاد کرده و آورده است که سلطان محمود چون به جرجانیه آمد، او را به بهانه آنکه در املاکش مسجدی بنا نکرده، به بد اعتقادی متهم کرد و کشت (۴۰۸/ق ۱۰۱۷م)، اما این روایت نیز، از آن رو که بیرونی هیچ اشاره‌ای بدان نکرده، اطمینان بخش نیست.

از تاریخ مرگ ابونصر اطلاع دقیقی در دست نیست، اما پیداست که در ۳۹۸/ق ۱۰۰۷م زنده بوده، زیرا تحریر اکر منلاؤس توسط او را در این سال دانسته‌اند (زوتر، «ریاضی دانان...»، ۸۱-۸۲؛ سارتن، ۱/۶۶۸) و چون بیرونی در رساله فهرست که آن را در ۴۲۷/ق ۱۰۳۶م پرداخته است (ص ۲۶)، از او با دعای «انارالله برهانه» یاد کرده (ص ۳۹)، دانسته می‌شود که پیش از آن تاریخ درگذشته بوده است.

جایگاه علمی ابونصر بیش از همه به آثار او در ریاضیات و نجوم مربوط می‌شود. بخش بزرگی از این آثار، به خواهش بیرونی و به نام وی نوشته شده و بیرونی ۱۲ تایی آنها را، در رساله فهرست خود نام برده است (ص ۳۹-۴۰). برخی از این رساله‌ها در تاریخ ریاضیات جای مهمی دارد.

بیرونی وی را از همه ریاضی دانان آن دوران برتر می‌شمارد. وی همچنین شماری از استدلالات ابونصر را در اثبات مسائل گوناگون، از جمله قضیه مغنی و تعمیم آن به مثلثات مسطحه، نقل می‌کند («مقالید»، ۲-۵، ۸؛ نیز نک: قربانی، همان، ۴۱۷، ۴۱۹-۴۲۲، ۴۲۸-۴۳۱، ۴۳۵-۴۳۶). خیام نیز ابونصر عراق را ستوده و وی را از بزرگ‌ترین ریاضی دانان شمرده و از جمله درباره کوششهای وی برای رسم هفت ضلعی منتظم سخن گفته است (نک: قربانی، زندگی‌نامه، ۱۱۴؛

بیرونی‌نامه، ۵۳۳، ریاضی دانان...، ۲۲۴). همچنین نصیرالدین طوسی، ابونصر را بسیار ستوده است. به گفته وی، برخی مسائل کتاب منلاؤس که خطاهای بسیار در آن راه یافته بوده و ریاضی دانان چندی از جمله ماهانی و ابوالفضل هروی به تصحیح آن پرداخته بودند، تنها پس از مطالعه رساله اصلاح کتاب مانلاؤس ابونصر بر او روشن شده است (۲/۲). نصیرالدین طوسی همچنین در کشف القناع عن اسرار شکل القطاع، استدلالهای ابونصر را در اثبات شکل مغنی نقل کرده است (نک: قربانی، زندگی‌نامه، ۱۱۵).

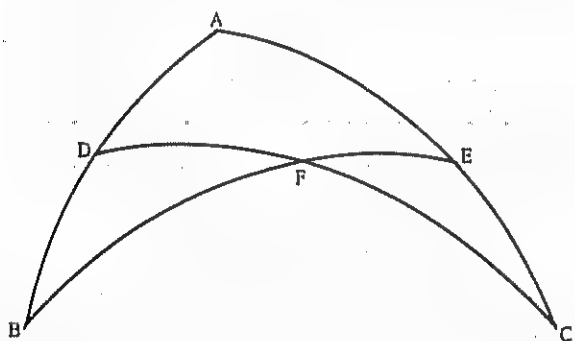
شکل مغنی، یا قضیه مغنی که مسأله تقدم در کشف آن، میان ابونصر عراق، ابو محمود خجندی، ابوالوفا بوزجانی و ابوالحسن کوشیار گیلی موضوع تنازع است (همایی، خیامی‌نامه، ۱۶۱)، یک مسأله ریاضی در مثلثات کروی است که در محاسبات نجومی مورد استفاده بوده است. این قضیه در روزگار ما قضیه سینوسها نام دارد و چنین بیان می‌شود:

$$\frac{\sin a}{\sin A} = \frac{\sin b}{\sin B} = \frac{\sin c}{\sin C}$$

(A و B و C زوایا و a و b و c اضلاع مثلث کرویند).

قضیه مغنی در سده ۴ قی جایگزین قضیه دیگری شد که در سده اول م از سوی منلاؤس کشف شده بود. مترجمان عربی آثار یونانی آن را شکل قطاع می‌نامیدند و از آن زمان در محاسبات نجومی به کار گرفته می‌شد. شکل قطاع، شکلی است که از تقاطع ۴ دایره عظیمه بر سطح کره پدید می‌آید و میان پاره‌خطهای حاصله از این تقاطع، رابطه‌ای برقرار است که امروزه چنین بیان می‌شود:

$$\frac{\sin CE}{\sin AE} = \frac{\sin CF}{\sin DF} = \frac{\sin DB}{\sin AB}$$



شکل ۱

در مثلثات مسطحه، قضیه قطاع به صورت زیر است:

$$\frac{CE}{AE} = \frac{CF}{DF} = \frac{DB}{AB}$$

(بیرونی، «مقالید»، ۳-۵؛ قربانی، ریاضی دانان، ۱۲۵، نسوی‌نامه، ۱۶۷-۱۶۴). اما کاربرد این قضیه دشوار بود. از این رو شماری از



الصغاني وبين منجمي الري، یا منازعة اعمال الاسطرلاب.

۶. رسالة في البرهان على عمل حبش في مطالع السميت في زيجه، که برای بیرونی نگاشت (بیرونی، همانجا).

۷. رسالة في البرهان على عمل محمد بن صباح في الاسطرلاب، که نسخه‌ای از آن در بانکپور هست (قربانی، همان، ۲۳۶: GAL, S, همانجا).

۸. رسالة في البرهان على عمل محمد بن صباح في امتحان الشمس. این رساله را نیز برای ابوریحان نوشت. او در این رساله به ذکر اشتباهات ابن صباح و استعمال آلات رصدی و بیان روش درست در تبیین احوال مختلف خورشید در فصول مختلف پرداخته است.

۹. رسالة في تصحيح ما وقع لابي جعفر الخازن من السهو في زيغ الصفائح، که برای بیرونی نوشته است. ابونصر در این رساله به ذکر اختلاف میان زیجات شایع روزگار و تصحیح خطاهای زیج ابوجعفر پرداخته و براهین او را با براهین منلاؤس مقایسه کرده است.

۱۰. رسالة في الجواب عن بعض مسائل الهندسة، یا المسائل الهندسية. این رساله مشتمل بر ۱۵ مسأله و حل آنهاست.

۱۱. رسالة في حل شبهة عرضت له في المقالة الثالثة عشرة من كتاب الاصول، که برای بیرونی نوشت (بیرونی، همانجا).

۱۲. رسالة في الدوائر التي تحد الساعات الزمانية و بعض ما يتصل باعمال الاسطرلاب، که برای بیرونی نوشت (همانجا).

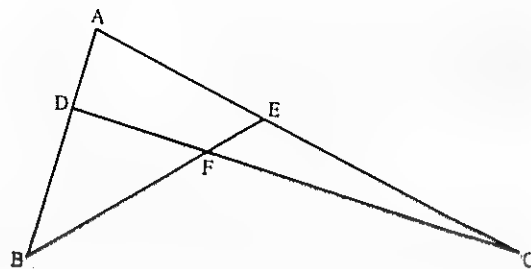
۱۳. رسالة في صناعة الاسطرلاب بالطريق الصناعي، که به نام ابوعبدالله محمد بن علی مأمونی نوشت.

۱۴. رسالة في كشف عوار الباطنية بما هو على عامتهم في رؤية الالهة، که برای بیرونی نوشت. ابونصر در این رساله به ذکر دلیلهای شرعی و روایی در کیفیت رؤیت هلال ماه و به کارگیری آن در امور شرعی، اختلاف آراء حکما و استدلالات آنها در رؤیت و ذکر علت اختلاف قواصل میان دو رؤیت که گاه ۲۹ و گاه ۳۰ روز است، پرداخته است.

۱۵. رسالة في مجازات الدوائر السموت في الاسطرلاب، که برای بیرونی نوشت.

۱۶. رسالة في معرفة تقويم الجداول المسماة بجدول الدقائق، که برای بیرونی نگاشت. ابونصر در این رساله انحرافات درجات فلک البروج از درجات فلک معدل النهار را اثبات کرده و اختلاف ساعات طلوع و غروب را در بلاد و اقالیم مختلف بر حسب این انحرافات تبیین کرده است.

۱۷. رسالة في معرفة القسي الفلكية بعضها من بعض بطريق غير طريق معرفتها بالشكل القطاع و النسبة المؤلفة، که برای بیرونی نوشت. لاکي در ۱۹۴۰م این رساله را به آلمانی ترجمه و با تحقیقی درباره آن منتشر کرد (GAS, V/338-339).



شکل ۲

ریاضی دانان ایرانی برای یافتن رابطه‌ای که کاربرد آن آسان تر باشد، به کوشش برخاستند و به کشف قضیه مغنی توفیق یافتند. ابونصر در «القسی الفلكية» (ص ۳-۵) و «المسائل الهندسية» (ص ۱۵-۱۷) به تفصیل به اثبات آن پرداخته است (قربانی، بیرونی‌نامه، ۴۲۸-۴۳۱). بیرونی یکی از برهانهای ابونصر بر این قضیه را در نامه‌ای به ابوسعید سجزی نقل کرد. زوتر این نامه را در ۱۹۰۹م به آلمانی ترجمه کرده است. در ۱۹۷۴م آیدین صایلی نیز ترجمه ترکی و انگلیسی آن را همراه با متن اصلی منتشر ساخت. این برهان با برهانی که در روزگار ما بر این قضیه اقامه می‌شود، تنها اندکی تفاوت دارد (زوتر، «دربارهٔ مثلثات...»، ۱۵۶-۱۶۰: قربانی، زندگی‌نامه، ۱۱۸).

نام مغنی به معنای بی‌نیاز کننده از کاربرد شکل قطاع، از سوی ابوالحسن کوشیارگیلی بر این قضیه نهاده شده است (بیرونی، همان، ۱۱: قربانی، زندگی‌نامه، ۴۱۴-۴۱۵: بیرونی‌نامه، ۴۰۴-۴۰۸).

آثار: در منابع حدود ۲۵ رساله و کتاب از ابونصر یاد شده که برخی از آنها اکنون در دست است:

۱. اصلاح کتاب منلاؤس فی الکریات، یا رساله فی اصلاح شکل من کتاب منلاؤس فی الکریات (GAL, I/623; GAL, S, I/861)، ابونصر این اثر را در ۳۹۸ق نوشته بوده است. در ۱۹۳۶م ماکس کراوزه این رساله را به آلمانی ترجمه و با متن عربی و مقدمه‌ای جامع منتشر کرد. لاکي نیز نقدی بر این رساله نوشت (GAS, V/339).

۲. تهذیب التعالیم، که بیرونی از آن در دو اثر خود الاستیعاب و مقالید علم الهیة یاد کرده است (قربانی، ریاضی‌دانان، ۲۲۷). این کتاب یکی از مهم‌ترین آثار ریاضی ابونصر بوده و تاکنون نشانی از آن به دست نیامده است.

۳. رسالة في الاسطرلاب السرطاني المجتبع في حقیقه بالطريق الصناعي (حاجی خلیفه، ۸۴۶/۱: سامسو، ۸۵: GAS, V/341).

۴. رسالة في براهین اعمال جدول التقویم فی زیج حبش الحاسب، یا فی براهین اعمال حبش بجدول التقویم که برای بیرونی نوشت (بیرونی، فهرست، ۴۰: GAL, S: همانجا). کلاوس پنین نیز این رساله را بررسی و منتشر کرد.<sup>۱</sup>

۵. رسالة في البرهان على حقيقة المسألة التي وقعت بين أبي حامد

1. «Zur Trigonometrie...»

2. C. Jensen, «Abū Nasr Mansūr's Approach to Spherical Astronomy as developed in His Treatise», *The Table of Minutes Centaurus*, 1971, XVI/1-19.

*Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900; id, «Zur Trigonometrie der Araber», *Bibliotheca Mathematica*, Leipzig, 1909-1910, vol. X.  
صادق سجادی

ابونظاره، یعقوب بن رافائل صنوع یا ژاک (جیمز) سانوا<sup>۱</sup> (۴ ذیحجه ۱۲۵۵-۱۸ شوال ۱۳۳۰ ق/۸ فوریه ۱۸۴۰-۳۰ سپتامبر ۱۹۱۲ م)، روزنامه نگار یهودی، منتقد سیاسی - اجتماعی، نمایشنامه نویس، نویسنده، مدرس، از پیشروان شیوه طنز و فکاهی در روزنامه‌های مصر و بنیاد گذار و صاحب امتیاز روزنامه معروف ابونظاره. نام همین روزنامه است که بعدها بر خود او نیز اطلاق شد. وی در قاهره زاده شد (طرازی، ۲۸۳/۲؛ پستانی، ۱۵۵/۵). پدرش از خاندانی یهودی (نک: طرازی، همانجا) و ایتالیایی (عوض، ۲۶۸/۱) بود که به مصر مهاجرت کرد و در قاهره زنی یهودی به نام ساره را به همسری گرفت (همانجا). او در دربار نزد شاهزاده احمدیکن خواهرزاده محمد علی پاشا (حک ۱۲۲۰-۱۲۶۴ ق/۱۸۰۵-۱۸۴۸ م) گویا به عنوان مشاور به خدمت مشغول بود (همو، ۲۷۱/۱). در خاطرات او آمده است که مادرش به سبب نداری که کرده بود، هنگام تولد او را به آیین اسلام مشرف گردانید (نک: همو، ۲۷۰/۱)، اما می‌دانیم که پیوسته یهودی باقی ماند.

ابونظاره از کودکی به آموختن تورات پرداخت، آنگاه انجیل و قرآن را فرا گرفت (طرازی، همانجا). درباره هوش و حافظه این کودک یهودی گویند که در ۹ سالگی به ۳ زبان عربی، ایتالیایی و فرانسوی شعر می‌گفت و در ۱۲ سالگی قرآن را به عربی و تورات را به عبری و انجیل را به انگلیسی می‌خواند. همچنین ترکی را که زبان رسمی اداری بود، در خانه آموخته بود. در ۱۲ سالگی به هزینه شاهزاده یکن برای تحصیل همراه گروهی به ایتالیا فرستاده شد (عوض، ۲۷۱/۱-۲۷۳). وی از ۱۸۵۲ تا ۱۸۵۵ م در لیورنو<sup>۲</sup> به تحصیل پرداخت (طرازی، عوض، همانجاها؛ جودائیکا، ذیل صنوع<sup>۳</sup>).

ابونظاره بی‌گمان از جنبشهای آزادی‌خواهانه ایتالیایی‌ها و به خصوص انجمنهای سری چون «فراماسونی» و «ایتالیای جوان» سخت تأثیر پذیرفت. در اوایل حکومت محمد سعید پاشا (حک ۱۸۵۴-۱۸۶۳ م) به مصر بازگشت، اما نخست مرگ شاهزاده یکن، حامی وی و سپس مرگ پدر، موجب پریشانی احوال او گردید، چندانکه برای گذران زندگی به تدریس زبانهای خارجی به فرزندان درباریان و اعیان پرداخت (طرازی، همانجا). وی ۸ سال را بدین گونه طی کرد تا ۱۸۶۳ م که خدیو اسماعیل (حک ۱۸۶۳-۱۸۷۹ م) بر تخت حکومت نشست. در همین سال وی به استادی مدرسه «مهندس‌خانه» برگزیده شد و ۶ سال در آنجا به کار پرداخت. این دوره در زندگی وی دوره‌ای بسیار با اهمیت است، زیرا در آثاری آن احوال توانست با بسیاری از جوانان، خاصه دانشجویان مهندسی، علوم نظامی، حقوق و مدیریت آشنا شود و روح ملیت‌گرایی، عشق به آزادی و حقوق اجتماعی و فردی را در دل آنان زنده

۱۸. فصل من کتاب فی کریه السماء، یا رساله کریه السماء، فصل من

کتاب لابی منصور (سامسو، GAS, V/341; 85).

۱۹. کتاب السموت، که به خواهش ابوریحان بیرونی و برای ابوسعید احمد بن محمد سجستانی نوشت و حاوی شکل قطاع و طرح شکل مغنی است. نیز چند طریق برای استخراج سمت قبله در آن شرح داده شده است (همای، خیامی‌نامه، ۱۶۱؛ بیرونی، «مقالید»، ۲؛ قربانی، بیرونی‌نامه، ۴۶۲).

۲۰. کتاب فی علّه تصنیف التعديل عند اصحاب السند هند، که برای ابوریحان نوشت (بیرونی، فهرست، ۳۹).

۲۱. المجسطی الشاهی (همو، «استخراج ...»، ۵۱، تحدید ...، ۱۲۱)، از مهم‌ترین آثار ابونصر است که گویا میان سالهای ۳۸۷ و ۴۰۰ ق نوشته شده است. خواجه نصیرالدین طوسی نیز در کشف القناع از آن یاد کرده است، و بخشی از آن با عنوان استخراج بعد ما بین المکرکین من المجسطی الشاهی در دیوان هند لندن نگهداری می‌شود (قربانی، ریاضی‌دانان، ۲۳۵).

۲۲. فی تصحیح کتاب ابراهیم بن سنان فی تصحیح اختلاف الکواکب العلویه، که برای ابوریحان نوشت (بیرونی، فهرست، ۴۰).

از آثار یاد شده، شماره‌های ۴-۶، ۸-۱۸ در مجموعه رسائل ابی نصر منصور بن عراق الی البیرونی چاپ شده است (حیدرآباد، ۱۳۶۷ ق). همچنین شماره‌های ۵، ۱۲، ۱۳ و ۱۵ از سوی خولیو سامسو به اسپانیایی ترجمه و همراه رساله‌ای با عنوان «بررسیهایی درباره ابونصر منصور بن علی بن عراق» چاپ شده است.

مأخذ: ابونصر منصور بن عراق، «القی الفلکیة»، «المسائل الهندسیة»، رسائل ابی نصر منصور بن عراق الی البیرونی، به کوشش زین‌العابدین موسوی، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۷ ق/۱۹۴۸ م؛ بیرونی، ابوریحان، الآثار الباقیة، به کوشش ادوارد زاخار، لایپزیک، ۱۹۲۳ م؛ همو، «استخراج الارزاق»، ج تصویری، همراه تحریر استخراج الارزاق ابوالقاسم قربانی، تهران، ۱۳۵۵ ق؛ همو، تحدید نهایت الاماکن، به کوشش محمد بن تاروت طنجی، آنکارا، ۱۹۶۲ م؛ همو، فهرست کتابهای رازی، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ همو، «مقالید علم الهیة»، ج تصویری، همراه بیرونی‌نامه (نک: همو، قربانی)؛ یبهنی، ابوالفضل، تاریخ، به کوشش قاسم غنی و علی‌اکبر فیاض، تهران، ۱۳۲۴ ش؛ حاجی‌خلیفه، کشف خیام، رسائل الخیام الجبریه، به کوشش رشدی راشد و احمد جبار، حلب، ۱۹۸۱ م؛ سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعیة، قاهره، ۱۳۲۳ ق؛ فروزانفر، بدیع الزمان، مباحثی از تاریخ ادبیات ایران، به کوشش عنایت‌الله مجیدی، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ قربانی، ابوالقاسم، بیرونی‌نامه، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ همو، ریاضی‌دانان ایرانی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ همو، زندگی‌نامه ریاضی‌دانان دوره اسلامی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ همو، نسوی‌نامه، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ موسوی، زین‌العابدین، مقدمه بر رسائل ... (نک: همو، ابونصر)؛ نصیرالدین طوسی، «تحریر مانالاولس»، الرسائل، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ ق؛ نظامی عروضی، احمد، چهار مقاله، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۷ ق/۱۹۰۹ م؛ همای، جلال‌الدین، مقدمه بر التفهیم بیرونی، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ همو، خیامی‌نامه، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ یاقوت، ادبای نیز:

EI2; GAL; GAL,S; GAS; Sachau, E., introd. *al-āsār* ... (vide: PB, Bīrūnī); Samsó, J., «Mansūr ibn 'Alī ibn 'Irāq, Abū Naṣr», *Dictionary of Scientific Biography*, New York, 1974; Sartón, George, *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1927; Suter, Heinrich,

1. Estudios sobre Abū Nasr Mansūr b. Ali b. Iraq, Barcelona, 1969.

2. Jacques (James) Santua

3. Livorno

4. Sanū<sup>۴</sup>

کند (عوض، ۲۷۴/۱-۲۷۵).

پس از آن اندک اندک به نویسندگی روی آورد و کار را با نمایشنامه نویسی آغاز کرد. در ۱۸۷۰م با پشتیبانی و تشویق خدیو اسماعیل نخستین تماشاخانه عربی را در قاهره بنیاد نهاد (طرازی، بستانی، همانجاها)، اما ابونظاره اندک اندک به طرح اصول دموکراسی نوپای غرب در نمایشنامه‌های خویش پرداخت و این امر البته با سیاست سلطان دست نشانده و مستبد سازگار نبود. به این جهت خدیو و درباریان از حمایت او دست کشیدند و سرانجام در ۱۸۷۲م فعالیت‌های هنری او متوقف شد (عوض، ۲۸۱/۱-۲۸۲؛ جودائیکا)، اما او تا آن هنگام موفق شده بود ۳۲ نمایشنامه روی صحنه بیاورد (طرازی، همانجا؛ هیورث - دن، 309-310). ابونظاره البته بیکار ننشست و در همان سالی که کارهای نمایشی او متوقف شد، انجمنهایی علمی با نامهای «محفل التقدم» و «جمعية محبتی العلم» بنیاد نهاد و خود ریاست آنها را بر عهده گرفت (طرازی، ۲۸۳/۲؛ سرکیس، ۳۴۹/۱). عوض می‌گوید: این انجمنها سری بود و هدف از ایجاد آنها نشر فرهنگ معاصر و ایجاد آگاهی در مسائل اجتماعی و سیاسی میان جوانان، بدون توجه به دین و قومیت آنان بوده است. همو می‌افزاید: بیشتر اعضای این محافل را دانشجویان، افسران، کشیشان و خاخامهای یهودی تشکیل می‌دادند و در آن سخنرانیهایی درباره تاریخ، سیاست، ادبیات و فرهنگ ایراد می‌شد. سخنرانیها بیشتر درباره تاریخ فرانسه به ویژه انقلاب آن کشور و نیز تاریخ ایتالیا به ویژه جنبش وحدت ایتالیا و مبارزه ماتسینی<sup>۱</sup> و گاریبالدی بود (۲۸۶/۱). خدیو اسماعیل نسبت به محافل نوپیدا او نیز بدگمان شد و او را واداشت تا آن فعالیتها را متوقف کند (همو، ۲۸۷/۱). پس از آن ابونظاره به لژهای فراماسونی پیوست و به عضویت لژ «نجمه (کوکب) الشرق» درآمد (همو، ۲۸۹/۱؛ نیز نک: شلس، ۲۲۴).

ابونظاره بین سالهای ۱۸۷۴-۱۸۷۵م برای دور بودن از خشم خدیو، سفری فرهنگی به ایتالیا کرد و در آنجا مجدداً به بررسی احوال سیاسی و اخلاق مردم آن کشور پرداخت. پیشرفتهای اروپا او را چنان به شوق آورده بود که کوشید کشورش مصر را نیز از آن پیشرفتها برخوردار گرداند (طرازی، همانجا). پس از بازگشت به مصر، میان او و خدیو اسماعیل میانجیگری کردند و او دوباره به دربار رفت (عوض، ۲۸۷/۱)، اما همینکه دید خدیو و دیگر بزرگان حکومت همچنان نسبت به اقتصاد مصر و حقوق مردم و آزادی آنها بی‌اعتنایند، دوباره زبان به انتقاد گشود و دستگاه خدیوی و فساد درباریان را محکوم کرد (همو، ۲۹۴/۱). گام بعدی وی انتشار روزنامه‌ای با همکاری جمال‌الدین اسدآبادی و محمد عبده بود که هم عنوان «ابونظاره» را برای وی به ارمغان آورد و هم اعتبار و شهرتی فراگیر (طرازی، همانجا؛ نیز نک: عوض، ۲۹۵/۱). این دو دانشمند سیاستمدار، بدون توجه به مذهب وی، او را به حلقه‌الازهر در آوردند و به راه سیاست و ادب هدایت کردند و چون مردی شوخ و طنزپرداز بود، او را تشویق به انتشار مطالب فکاهی

نمودند (مشیری، شم ۷۳، ص ۱۷). البته این ۳ نفر می‌خواستند با انتشار این روزنامه، از اقدامات خدیو اسماعیل به زبان طنز انتقاد کنند (هیورث - دن، 310؛ طرازی، ۸/۳).

چگونگی انتخاب نام برای روزنامه نیز داستان جالبی دارد: گویا کسی یعقوب را که عینک سبز یا آبی به چشم می‌زد، در خیابان «ابونظارة الزرقاء» می‌خواند، او نیز همان را به عنوان نام روزنامه برمی‌گزید (همو، ۸/۳ - ۹؛ سرکیس، ۳۵۰/۱). در هر حال نخستین شماره روزنامه، در ۲۱ مارس ۱۸۷۷ (طرازی، همانجا)، ۵ آوریل همان سال (بستانی، ۱۵۵/۵) انتشار یافت. در این روزنامه نخستین بار، زبان عامیانه فلاحان مصر به کار گرفته شده است (EI<sup>2</sup>؛ طرازی، ۲۸۴/۲؛ هیورث - دن، همانجا) که البته با حکایات و نکته‌های طنزآمیز سازگاری بیشتری دارد. پیداست که آماج تیرهای گزنده و هجآمیز روزنامه، در درجه اول اعمال حکومت و خدیو مصر بود (بستانی، همانجا؛ جودائیکا). این انتقادات چندان ادامه یافت که خدیو اسماعیل دیگر تاب نیاورد و فرمان تعطیل روزنامه را که تازه به پانزدهمین شماره رسیده بود، صادر کرد و پس از چندی از کنسول ایتالیا خواست تا ابونظاره را که هنوز به آن دولت وابستگی داشت، از مصر بیرون کند (طرازی، همانجا). عاقبت ابونظاره در ۲۲ ژوئن ۱۸۷۸ از مصر اخراج شد و از طریق اسکندریه با کشتی به بندر مارسی در فرانسه رفت (عوض، ۲۹۸/۱) و هزاران تن از مردم وی را تا بندر بدرقه کردند (طرازی، ۲۸۴/۲؛ نیز نک: عوض، همانجا). در فرانسه، چندی به آموزش نقاشی، حساب و زبان عربی پرداخت، اما دیری نپایید که روزنامه‌ای با عنوان رحلة ابی نظارة زرقاء که در اصل ادامه انتشار همان روزنامه ابونظارة الزرقاء بود، منتشر ساخت و مجدداً به اسماعیل و سیاستهای او تاخت (همانجاها). این بار وی در روزنامه‌نگاری عرب کاریکاتور را نیز نخستین بار چاشنی طنز روزنامه کرد (عوض، ۳۰۱/۱). اسماعیل فرمان داد تا نسخه‌های رحلة را در مصر جمع‌آوری کنند و مطالعه آن را ممنوع کرد (طرازی، همانجا). ممانعت اسماعیل از ورود این روزنامه به مصر و تحریم آن، ابونظاره را وادار کرد تا مخفیانه نسخه‌های روزنامه‌اش را به مصر بفرستد (جودائیکا؛ عوض، ۲۹۹/۱). بدین سان روزنامه ابونظاره به دشواری و در شماری اندک، همچنان به دست هواخواهان بی‌شمارش می‌رسید (هیورث - دن، همانجا).

ابونظاره در خلال سالهای ۱۸۷۹ تا ۱۸۸۵م با تغییر عنوان روزنامه به النظارات المصرية، ابوصفارة، ابوزمارة، الحای و الوطنی المصری توانست آراء و اندیشه‌های خود را منتشر سازد، اما از ۱۸۸۵م تا پایان انتشار یعنی ۳۱ دسامبر ۱۹۱۰ دوباره ابونظاره خوانده شد (طرازی، ۲۸۶/۲). به هر حال اسماعیل در ۲۴ ژوئن ۱۸۷۹ برکنار و در ۲۶ ژوئن همان سال توفیق به جای او تعیین شد (عمون، ۲۲۱). ابونظاره به توفیق

نیز - که انگلیسیها در به حکومت رسیدن او دست داشتند - بدگمان بود (عوض، ۸۶/۱ - ۸۷) و شاهزاده حلیم فرزند محمد علی را برای جانشینی اسماعیل شایسته‌تر می‌دانست (شلش، ۲۲۴؛ عوض، ۳۰۷/۱ - ۳۰۸). ابونظاره پس از تصرف مصر به دست انگلیسیها در ۱۸۸۲م و سرکوب قیام احمد عربی پاشا (نک: عمون، ۲۲۳ - ۲۲۵) که همواره مورد حمایت وی بود (شلش، ۸۱؛ عوض، ۳۰۶/۱) خدیو توفیق را مسئول پیروزی انگلیسیها در تل کبیر قلمداد کرد (همو، ۳۰۷/۱). از این هنگام به بعد عمده حملات ابونظاره متوجه انگلستان شد (جودائیکا).

جمال الدین اسدآبادی پس از تبعید شدن از مصر (نک: نراقی، ۲۰۵ - ۲۰۶/۱)، در زمستان ۱۸۸۳م به پاریس رفت. ابونظاره خبر ورود جمال الدین را به پاریس منتشر نمود و ضمناً اعلان کرد که وی پس از این با روزنامه ابونظاره همکاری خواهد داشت (عوض، ۱۷۵/۱). به دنبال این همکاری، ابونظاره و سید جمال الدین متهم شدند که نمایندگان سیاسی انگلستان را در قاهره مرعوب ساخته و حکمرانان مصر را تهدید به قتل کرده‌اند. ادوارد مالت نماینده سیاسی انگلستان در قاهره در نامه‌ای به تاریخ ۲۲ مه ۱۸۸۳ خطاب به وزیر امور خارجه کشورش خبر از ارسال نامه‌های تهدیدآمیز خطاب به سر اولین وود<sup>۱</sup> و خود وی از جانب جمعیتی با عنوان «المراپلة الوطنية المصرية» (اتحادیه میهن پرستان مصر) می‌دهد (نک: مشیری، شمه، ۸۳، ص ۱۸). در بخشی از نامه آمده است: نظیر این نامه‌ها برای شریف پاشا [رئیس هیأت ناظران] و خدیو مصر [توفیق] نیز ارسال شده است و در آنها آنان را به ترور نیز تهدید کرده‌اند. از قرار معلوم این اوراق از فرانسه می‌رسد و بعید نیست که آن نامه‌ها به وسیله یک نفر افغانی به نام جمال الدین نوشته شده باشد... جمال الدین با شخصی که خود را سانوا معرفی کرده و ناشر یک روزنامه عربی در پاریس به نام ابونظاره است، رابطه دارد. دو شماره از ابونظاره برای ملاحظه جناب عالی به پیوست تقدیم می‌گردد (همانجا).

ابونظاره در آغاز امیدوار بود که حضور انگلیسیها در کشورش چندان به طول نیجامد، لیکن پس از آنکه دریافت آنان آهنگ ماندن دارند، تلاش کرد قضیه مصر را بین المللی کند و انگلیسیها را به کمک معارضانشان و به خصوص فرانسه و عثمانی، از مصر بیرون راند (عوض، ۳۰۹/۱؛ جودائیکا). او در ۶ ژوئن ۱۸۹۱ به استانبول رفت تا با سلطان عبدالحمید گفت و گو کند (عوض، ۳۱۲/۱). این سفر موجب شد که وی اندک اندک حکم سفير دوستی میان فرانسه و عثمانی را پیدا کند، چه در همین دیدار حامل درود عبدالحمید به کارنو<sup>۲</sup> رئیس‌جمهور فرانسه بود و در ۱۸۹۹م نیز واسطه دوستی میان عبدالحمید و لویه<sup>۳</sup> رئیس‌جمهور دیگر فرانسه شد (طرازی، ۲۸۶/۲). در ۱۹۰۱م در پی سفر خدیو عباس دوم (حک ۱۸۹۲ - ۱۹۱۴م) به فرانسه، ابونظاره با وی دیدار کرد. خدیو به او وعده داد که اگر به مصر باز گردد، از آزادی کامل برخوردار خواهد بود. اما ابونظاره بازگشت خود را به آزادی مصر از جنگ انگلستان منوط گردانید (همو، ۲۸۴/۲ - ۲۸۵). امیدی که ابونظاره به فرانسه بسته بود، در ۱۹۰۴م به باد رفت. چه در آن سال

انگلستان و فرانسه به توافق رسیدند که فرانسه مانع کار انگلستان در مصر نشود و انگلستان نیز تغییری در حالت سیاسی کشور ندهد و خواسته‌های فرانسه را در مغرب اقصی تأیید کند (نک: عمون، ۲۲۸). ابونظاره که ناامید شده بود، از این پس فعالیتهای سیاسی را کنار گذاشت (جودائیکا) و عباس پاشا نیز در پی سفری دیگر به اروپا، فرمان عفو ابونظاره را صادر کرد (عوض، ۳۱۴/۱).

در ۱۹۰۵م به مناسبت پنجاهمین سال فعالیت‌های ادبی-آموزشی ابونظاره، مراسم بزرگداشتی برایش برپا کردند (طرازی، ۲۸۵/۲) و او اولین روزنامه‌نگار عرب بود که در حیات خود به این افتخار نایل می‌شد (همانجا). در پی اعلان مشروطیت و پذیرش قانون اساسی در عثمانی (۱۹۰۸م)، ابونظاره برای شرکت در جشنهای میهنی ترکان، به استانبول سفر کرد و در بازگشت به پاریس اندک اندک بینایی خود را از دست داد. وی در ۳۱ دسامبر ۱۹۱۰ آخرین شماره جریده ابونظاره را که ۳۴ سال دوام داشت، منتشر کرد و خود دو سال بعد در پاریس درگذشت.

دین یهود، عشق به زبان عربی، آشنایی و تمایل به اسلام، میهن پرستی و گرایش گاه به گاه به جانب غرب و ترکیه، همه و همه از ابونظاره شخصیتی بس پیچیده ساخته، چنانکه بحثها و تحلیل‌های گوناگون درباره او، هنوز به نتایج قاطعی نرسیده است. غرب گرایی، میهن پرستی و اسلام دوستی او گاه چندان شدید است که دیگر جایی برای گرایش به آیین یهود باقی نمی‌گذارد. حمایت او از جنبش میهنی مصر و قیام عربی پاشا نشان از دل‌بستگی او به مصر و مواضع او در جانبداری از اسلام که خود آن را دین بخشایش می‌دانست (عوض، ۳۱۵/۱)، حاکی از علاقه او به دین اسلام است. شلش می‌گوید: یعقوب صنوع از یهودیانی بود که از حیث عقیده و تعلق به همکیشان، جدا از دیگر یهودیان بود (ص ۱۷۲). البته وی وابستگی خود را به کلی با اقلیت یهودی قطع نکرد (عوض، همانجا)، چه می‌دانیم که در پاریس با شماری از خانواده‌های یهودی همچنان رابطه داشت (نک: همو، ۲۷۰/۱ - ۲۷۱).

این احوال، البته عقاید ضد و نقیض بسیاری برانگیخته است. در مورد میهن پرستی به مواضع او اعتراضاتی شده است. مثلاً کسانی که به خلافت واحد، یا وحدت کشورهای اسلامی ایمان نداشتند، معتقدند که منطق اسماعیل، به‌رغم برخی اشتباهات به مفهوم میهن پرستی نزدیک‌تر بود (همو، ۲۹۷/۱). زیرا او برای کسب استقلال از باب عالی تلاش می‌کرد و به این منظور جراید و افکار عمومی مصر را بر ضد عثمانی و خروج از اطاعت سلطان آن بر می‌انگیخت (همو، ۱۰۰/۱). دلیل دیگر آنان مخالفت اسماعیل با نظارت بیگانگان در اداره مالیه مصر (نک: عمون، ۲۲۱) و موافقت ابونظاره با این اقدام بود (عوض، ۲۹۶/۱ - ۲۹۷). آنان به ابونظاره خرده می‌گرفتند که چرا در نوشته‌هایش از ناظران بیگانه چهره‌ای نیک، مهربان و علاقه‌مند به منافع مردم

است که هدف از برانگیختن شورش عربی جدا ساختن مصر از دولت عثمانی بود، امری که با شورش شریف حسین در ۱۹۱۶م ادامه یافت و منجر به سقوط دولت عثمانی و برپایی حکومت اسرائیل شد (ص ۲۴). در مقابل این نظر، شلش مدعی است که ابونظاره کمترین تعصب و تمایلی نسبت به آرمانهای صهیونیسم نداشت، زیرا او تنها در اواخر عمر به سوی صهیونیسم گرایید (ص ۱۷۲). اگر سخن شلش را درست بپنداریم، ابونظاره از مظنه اتهام خارج می‌شود، چه آغاز قیام عربی در ۱۸۸۱م بود (نک: عمون، ۲۲۳).

در باره منبعی که ابونظاره از آن طریق هزینه انتشار جرایدش را تأمین می‌کرده است، نظر واحدی وجود ندارد. عوض به نقل از میلو صنوع دختر ابونظاره می‌گوید که وی از دولت عثمانی ماهانه مقداری کمک مالی دریافت می‌کرد (۳۰/۱). این امر اقل در شورش عربی، بنا به دلیلهایی که پیش از این آمد، محال به نظر می‌رسد. همو مدعی است که از جانب حلیم پیوسته اموالی به سوی ابونظاره سرازیر می‌شد (۱۹۵/۱)، در نامه محرمانه شماره ۶۰۱ مورخ ۱۱ سپتامبر ۱۸۸۳ از پلاتکت سفیر انگلستان در پاریس به گرانویل وزیر امور خارجه انگلستان در لندن چنین آمده است: «چون بعید نیست که بر اثر پیشرفت نفوذ سیاسی انگلستان و مداخله آنان در کارها، فلاحین مصر از شر قرض دهندگان و بهره سنگین نزول خواران رهایی یابند... تصور می‌رود سانوا به وسیله برخی از کلییمان مصری که منافع نامرئی‌شان به خطر افتاده است، از نظر مالی و مادی حمایت می‌شود» (مشیری، شه ۸۷، ص ۱۸).

به گفته طرازی وی در خطابه سخت زیر دست بود و با فصاحت زبان و قدرت استدلالش غریبان را شگفت زده می‌کرد. همو می‌گوید که ابونظاره در زبان فرانسه شیوه نثر مسجع را ابداع کرد و در مقالات و سخنرانیهای بسیاری به کار برد. بخشی از این آثار در مجموعه‌ای به نام «قانون اساسی عثمانی و قهرمانان آن»<sup>۱</sup> گردآمده است (۲۸۵/۲). علاوه بر این مقالات بسیاری به همین شیوه در جراید فرانسوی نیز مانند روزنامه‌های لوتان، لوماتن و لوفیگارو منتشر کرده است (همو، ۲۸۴/۲؛ بستانی، ۱۵۶/۵).

آثار: از روزنامه معروف ابونظاره، ۱۵ شماره به صورت چاپ سنگی در مصر و بقیه شماره‌ها در پاریس به دو زبان فرانسه و عربی منتشر شد. از دیگر آثار وی *مجلة التودد*، *جريدة المنصف* و نیز *جريدة الثرثرة المصرية*<sup>۲</sup> است که به ۸ زبان منتشر می‌شد (همانجاها). آخرین *جريدة* وی «جهان اسلام»<sup>۳</sup> نام داشت که به زبان فرانسه منتشر می‌شد (عوض، ۲۹۹/۱؛ بستانی، همانجا). افزون بر این جراید چند تصنیف نیز از او برجای مانده است: *محامد الفرنسیس* و *وصف باریس*، پاریس، ۱۸۹۰م؛ *رحلة ابی نظارة*، که سفرنامه او به استانبول در ماه ذیقعده ۱۳۰۸/۸ ژوئن ۱۸۹۱ است، چاپ سنگی، ۱۳۰۹ق/۱۸۹۲م همراه با

می‌سازد، حال آنکه اسماعیل با کارشکنی می‌خواست زمینه نظارت آنان را در ادارات سیاسی کشور از بین ببرد (همو، ۲۹۷/۱). از طرف دیگر دیدگاه ابونظاره با دیگر میهن پرستان مصری همچون عبدالله ندیم صاحب *جريدة اللطائف* متفاوت بود. ابونظاره موضع کسانی را که به زعم او نابخردانه مردم را برضد پیگانگان می‌شوراندند، انتقاد می‌کرد و می‌پنداشت که ایجاد حس نفرت، باید تنها متوجه دشمنان گردد، نه همه پیگانگان (همو، ۳۰۳/۱). این طرز تفکر، البته نشانه تمایل او به فرانسه و دشمنی با انگلستان بود (نک: عنایت، ۴۲).

در مواضع ابونظاره در قبال اسلام و انقلابیون مسلمان نیز نکاتی وجود دارد که در خور تأمل است. در مقاله هیورت - دن آمده است که این یهودی (ابونظاره) به طرز شگفت آوری تلاش می‌کرد تا اقدامات شورشیان مسلمان را سازماندهی کند. وی در شورش عربی در مصر و مهدی در سودان و جنبش «ترکیه جوان» دست داشت (ص ۳۱۰). همو در جای دیگر می‌گوید *جريدة ابونظاره* که در تمام جهان اسلام توزیع می‌شد، به صورت سخنگوی میهن پرستان مصری و اتحاد اسلامی (پان اسلامیس) درآمد و همه انقلابیون مسلمان را گرد هم آورد (همانجا). اگر این سخن درست باشد، ناچار این سؤال پیش می‌آید که چگونه مردی یهودی می‌تواند در جهت پان اسلامیس و گردآوری انقلابیون مسلمان تلاش کند؟ تنها پاسخی که در برابر این سؤال به ذهن می‌رسد، اتفاق نظر وی با انقلابیون مسلمان به رهبری سید جمال‌الدین در دشمنی با انگلستان است. به احتمال بسیار، حمایت وی از شورش عربی بیشتر ناشی از احساسات میهن پرستانه او بود، گرچه حمایت از عربی که مخالفت شدید با حاکمیت ترکان در مصر داشت (نک: عمون، ۲۲۳ - ۲۲۴)، باز خود با مناسبات دوستانه ابونظاره با عبدالحمید سازگار نبود (نک: آغاز مقاله) و نیز حمایت وی را از شورش مهدی در سودان (هیورت - دن، همانجا) تنها، دشمنی با انگلستان توجیه می‌کند، چه آن دولت در صدد سرکوب مهدی بود (نک: عمون، ۲۲۵ - ۲۲۸). جانب‌داری او از جنبش ترکیه جوان (۱۹۰۷م) نیز که طفیانی برضد عبدالحمید محسوب می‌شد (عوض، ۳۱۵/۱)، شگفتی دیگری است، چه همانگونه که پیش از این آمد، بین او و عبدالحمید رابطه‌ای دوستانه برقرار بود. گرچه این جنبش در دایره جنبشهای اسلامی به سختی می‌گنجید، زیرا جنبه قومی آن بر جنبه اسلامی می‌چربید (عنایت، «سیزده»).

در مورد شورش عربی پاشا نیز آرائی ابراز شده که بسیار بدبینانه است، اما از یک سو ضدیت عربی با ترکان عثمانی و حمایت ابونظاره از او و یهودی بودن ابونظاره و تمایلات بسیار او به فرانسه از سوی دیگر، در خور تأمل است. شنای متفکر مصری می‌گوید که شورش عربی تدبیر صهیونیستها و غریبان بود. صهیونیستها در آن هنگام با همکاری بریتانیا و فرانسه در اندیشه ایجاد میهنی برای خود در فلسطین بودند. رسیدن به این مقصود نیز مستلزم فروپاشی عثمانی بود. وی معتقد

ترجمه فرانسوی؛ البدائع المعرضية بباريس البهية، در باره وصف احوال فرانسه و وصف پاریس، چاپ سنگی، پاریس، ۱۸۹۹م؛ الأخوات اللاتینیات، نشر و نظمی است به چندین زبان که آن را به لویه رئیس جمهور فرانسه اهدا کرد، پاریس، ۱۹۰۵م؛ حسن الاشارة فی مسامرات ابی نظارة، شرحی است در باره فرانسه و تاریخ آن، قاهره، ۱۳۲۸ق/۱۹۱۰م.

چندتایی از نمایشنامه‌هایش نیز چاپ شده است؛ از آن جمله است، السلاسل المحطمة، پاریس، ۱۹۱۱م؛ مولیر مصر و مایقاسیه، داستانی است فکاهی در باره مشکلات ابونظاره در تأسیس تماشاخانه در مصر که نخست به کوشش فیلیپ طرازی در بیروت (۱۹۱۲م) چاپ شد و بار دیگر در مجموعه نمایشنامه‌های برگزیده ابونظاره به کوشش محمد یوسف نجم در بیروت (۱۹۶۳م) به چاپ رسید. دیگر نمایشنامه‌های او که در همین مجموعه آمده، اینهاست: بورصة مصر، کمدي: العلیل، کمدي: السواح والجمار، گفت و گوی کوتاه؛ ابوریدة البربری یا ابوریدة وكعب الخیر، کمدي؛ الصداقة، کمدي؛ الاميرة الاسكندرانية؛ الضرتین، کمدي. از دیگر نمایشنامه‌های او می‌توان به فاطمه، به زبان ایتالیایی؛ الوطن والحرية؛ غزوة راس تور؛ زوجة الأب؛ غندور مصر؛ زیبة؛ آنسة علی الموضنة اشاره کرد (نک: همانجا).

مأخذ: بستانی، سرکیس، يوسف إلیان، معجم المطبوعات، قاهره، ۱۳۴۶ق/۱۹۲۸م؛ شلش، علی، اليهود والمسلمون فی مصر، قاهره، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ شناوی، فهی، «السلطان عبدالحمید مظلوم»، العالم، اکتبر ۱۹۸۴ (۱۴۰۵ق)، ش ۳۴؛ طرازی، فیلیپ، تاریخ الصحافة العربیة، بیروت، ۱۹۱۳-۱۹۱۴م؛ عمون، هند اسکندر، تاریخ مصر، قاهره، ۱۳۴۱ق/۱۹۲۳م؛ عنایت، حمید، سیری در اندیشه سیاسی عرب، تهران، ۱۳۵۸ش؛ عوض، لوئیس، تاریخ الفكر المصری الحديث من عصر اسماعیل الی ثورة ۱۹۱۹، قاهره، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ مشیری، علی، «سید جبال‌الدین»، خواندنیها، تهران، ۱۳۴۳ش؛ س ۲۴، ش ۸۳ و ۸۷؛ تراقی فرخ‌زاد، غلامحسین، مردان نامی شرق در دو قرن اخیر، بیروت، ۱۹۲۹م؛ نیز:

El2; Heyworth - Dunne, J., «Society and Politics in Modern Egyptian Literature», Middle East Journal, Washington, 1948, vol. II, no.1; Judaica.

مهدی طرافتکار

أبو نعیم، فضل بن دُکین بن حماد (۱۳۰-۲۱۹ق/۷۴۸-۸۳۴م)، محدث و فقیه مشهور کوفی. از قول خود وی نقل شده که نام پدرش در حقیقت عمرو بود و دُکین لقب او به شمار می‌رفته است (نک: خطیب، تاریخ، ۳۴۶/۱۲، ۳۵۶؛ ابن منجویه، ۱۳۱/۲). ابونعیم را از موالی خاندان طلحة بن عبیدالله، صحابی پیامبر (ص) شمرده‌اند و نسبت‌های ثیمی و قریشی که به او داده‌اند، از همین جاست (ابن سعد، ۲۷۹/۶؛ خلیفه، طبقات، ۴۰۳/۱؛ بخاری، التاريخ، ۱۱۸/۱).

در مأخذ به جزئیات زندگی ابونعیم اشاره چندانی نشده است. می‌دانیم که به احتمال فراوان در کوفه متولد شده (نک: همانجا؛ ابن حبان، الثقات، ۳۱۹/۷؛ خطیب، همان، ۳۴۶/۱۲) و در همانجا رشد یافته و محضر شیوخ بزرگ شهر را دریافت کرده است. شغل او نیز فروش نوعی لباس (ملاءة) بوده و بدین سبب به او نسبت «ملائی» داده شده است (نک: یحیی بن معین، ۴۷۳/۲؛ خطیب، همانجا؛ ذهبی، سیر،

۱۴۲/۱۰). آگاهی‌های دیگر از زندگی وی به اواخر عمر او باز می‌گردد: نام ابونعیم در ردیف نام فقها و محدثانی آمده که در کوفه (۲۰۲ق) با ابوالسرایا (ه م) و محمد بن ابراهیم طباطبا بیعت کردند (ابوالفرج، مقاتل، ۵۵۲؛ ابوطالب، ۳۶؛ محلی، ۲۰۰/۱)، اما مأخذ دیگر به این نکته اشاره‌ای نکرده‌اند. از یک سفر او به بغداد آگاهی در دست است؛ در ۲۰۴ق که مأمون از خراسان به بغداد درآمد (نک: طبری، ۵۷۴/۸)، به سبب سرپیچی از دستور مأمون مبنی بر ترک امر به معروف و نهی از منکر، نزد خلیفه فرستاده شد. از قول خود وی نقل شده که مأمون، پس از طرح پرسشهایی فقهی - که وی به خوبی آنها را پاسخ گفت - فرمان داد او را رها کنند (خطیب، همان، ۳۵۰/۱۲). در ۲۱۷ق نیز که مأموران برای پرسش از فقها و محدثان کوفه در باب مسأله خلق قرآن به این شهر درآمدند، ابونعیم از قول به خلق قرآن امتناع ورزید (نک: ابوالعرب، ۴۴۸ - ۴۴۹؛ خطیب، همان، ۳۴۹/۱۲؛ ابن جوزی، مناقب، ۳۹۶).

وی سرانجام پس از بیماری کوتاهی در کوفه درگذشت (نک: ابن سعد، همانجا؛ خلیفه، تاریخ، ۷۸۳/۲). پیکر او را طی مراسمی - که گویا عمداً پنهان‌کارانه بود و با مواضع سیاسی-اعتقادی او نمی‌توانست بی‌ارتباط باشد - بامداد روز بعد، به جبانة کوفه بردند و محمد بن داود، از آل جعفر بن ابی طالب، بر او نماز گزارد؛ اما اندکی بعد محمد بن عبدالرحمن هاشمی والی وقت کوفه - که از مراسم آگاهی یافته بود - خود در جبانة حضور یافت و ضمن ملامت کسان ابونعیم، دوباره همراه دیگر مردم، بر پیکر او نماز گزارد (نک: ابن سعد، ۲۸۰/۶؛ خطیب، همان، ۳۵۶/۱۲ - ۳۵۷). از بازماندگان ابونعیم، نواده او، احمد ابن میثم بن ابی نعیم را می‌توان نام برد که او را از امامیة کوفه دانسته و کتابهایی نیز به او نسبت داده‌اند (نک: نجاشی، ۸۸؛ طوسی، ۴۴۰).

عاملی که بیش از همه موجب شهرت ابونعیم شده، مقام شامخی است که وی از زمان خود در روایت حدیث یافته بود. وی یکی از مهم‌ترین عالمان حدیث در کوفه به شمار می‌رفت و فهرستی که از شیوخ و سپس راویان او آورده شده است (نک: مزنی، ۹۱/۱۵ - ۹۶)، نشان از فعالیت گسترده و اهمیت فراوان او در این زمینه دارد. وجود گواهی‌های فراوان بر وثاقت او (نک: ابن سعد، همانجا؛ خطیب، همان، ۳۵۳/۱۲؛ ذهبی، سیر، ۱۴۶/۱۰؛ ابن حجر، ۲۷۳/۸) و دقتی که در نقل حدیث داشته (نک: ابن حبان، کتاب، ۳۳/۱)، مؤید این نکته است.

از مهم‌ترین کسانی که ابونعیم از آنان حدیث روایت کرده است، می‌توان به سلیمان بن مهران اعمش، سفیان ثوری و مالک بن انس اشاره کرد. وی از کسان دیگری چون مسقر بن کدام، شعبه بن حجاج، زکریا بن ابی زائده (ابن سعد، ۲۷۹/۶؛ مسلم، ۱۸۷؛ خطیب، تاریخ، ۳۴۶/۱۲) و حسن بن صالح بن حی (تقی، ۱۲۱/۱؛ بلاذری، ۳۳۸/۲؛ خطیب، همان، ۳۵۱/۱۲) استماع حدیث کرده است. همچنین شیوخ بزرگی مانند عبدالله بن مبارک، احمد بن حنبل، ابوبکر و عثمان پسران ابوشیبہ، اسحاق بن راهویه، احمد بن ابی خیشمه و یحیی بن معین از



بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م، ج ۱ (۱)، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۷۹ م؛  
نفقی، ابراهیم، الفارات، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۹۵ ق؛  
حسکانی، عبداللہ، شواہد التنزیل، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۳ ق؛  
۱۹۷۴ م؛ حمید بن زنجویه، الاموال، به کوشش شاکر ذیب فیاض، ریاض، ۱۴۰۶ ق؛  
۱۹۸۶ م؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ ق/ ۱۹۳۱ م؛ همو، السابق  
واللاحق، به کوشش محمد زهرانی، ریاض، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ خلیفه بن خیاط، تاریخ،  
به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۷ م؛ همو، طبقات، به کوشش سهیل زکار، دمشق،  
۱۹۶۶ م؛ خوارزمی، محمد، فوائد العلوم، به کوشش فان فلوئن، لندن، ۱۸۹۵ م؛ ذہبی،  
محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛  
همو، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بجاری، قاهره، ۱۹۶۳ م؛ سخاوی، محمد،  
الاعلان بالتوبیخ لمن ذم التاريخ، به کوشش فرانس روزنتال، بغداد، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۳ م؛  
سمعی، عبدالکریم، التجرید فی المعجم الکبیر، به کوشش منیر ناجی سالم، بغداد،  
۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵ م؛ سیوطی، «العرف الوردی»، ضمن الحاوی للفتاوی، ج ۲، قاهره،  
۱۳۵۲ ق؛ طبری، تاریخ، طوسی، محمد، رجال، نجف، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱ م؛ عبداللہ بن  
احمد بن حنبل، السنة، به کوشش محمد سعید قحطانی، ریاض، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛  
کتانی، محمد، الرسالة المستطرفة، دمشق، ۱۳۸۳ ق؛ محلی، حیدالدین، الحدائق  
الوردیة، دمشق، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ محمد بن سلیمان کوفی، مناقب الامام امیر المؤمنین  
(ع)، به کوشش محمد باقر محمودی، قم، ۱۴۱۲ ق؛ مزنی، یوسف، تهذیب الکمال، نسخہ  
خطی کتابخانہ احمد ثالث استانبول، شم ۲۸۲۸، مسلم بن حجاج نیشابوری، الکس  
والاسماء، به کوشش مطاع طراشیشی، دمشق، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ ناشی، اکبر، عبداللہ،  
مسائل الامامة، به کوشش یوزف فان اس، بیروت، ۱۹۷۱ م؛ نجاشی، احمد، رجال، به  
کوشش موسی شیرازی، قم، ۱۴۰۷ ق؛ یحیی بن معین، تاریخ، به کوشش احمد  
محمد نورسیف، مکه، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م؛ نیز؛  
GAS.  
علی بهرامیان

**ابونعیم اصفهانی**، احمد بن عبداللہ بن احمد بن اسحاق بن  
موسی بن مهران (۳۳۶-۴۳۰ ق/ ۹۴۷-۱۰۳۸ م)، محدث و مؤلف نامدار  
اہل سنت.

زندگی و آثار: نسب وی به مهران، مولای عبداللہ بن معاویہ بن  
عبداللہ بن جعفر طیار می‌رسد کہ به دست عبداللہ مسلمان شد (ابونعیم،  
ذکر اخبار، ۹۳/۲). نیاکان و خاندان وی غالباً کسانی شناخته شده و  
اہل علم و زہد در اصفہان بوده‌اند. نیای مادری او، زاهد مشہور، محمد  
ابن یوسف بناسٹ کہ در زہد و تصوف و حدیث تألیفاتی داشت و گفته‌اند  
کہ مستجاب الدعوه بوده و مریدان بسیار در اصفہان داشته است  
(همان، ۲۲۰/۲، همو، حلیہ، ۴۰۷/۱۰، ۴/۱). مقبرہ محمد بن دروشاباد  
(محلہ خواجوی قدیم کنونی) قرار دارد و مزار معروف بہ «مقبرہ شیخ  
سینا» در واقع متعلق بہ اوست (همو، ذکر اخبار، ۹۳/۲؛ خوانساری،  
۲۷۴/۱؛ مہدوی، ۱۱۱). برادر محمد بن، یعقوب نیز صاحب تألیفاتی در  
حدیث بوده است (ابونعیم، همان، ۳۵۲/۲). از دیگر افراد خاندان  
ابونعیم کہ در علوم اسلامی دستی داشته‌اند، پدرش عبداللہ و برادرانش،  
ابو مسعود محمد و ابو احمد عبدالرزاق را می‌توان نام برد (همان، ۹۳/۲،  
۱۳۶، ۳۰۷). ابونعیم در چنین خاندانی کہ حامل سنت زہد و علم و  
تصوف بود، چشم بہ جهان گشود. تاریخ تولد وی را ۳۳۴ نیز نوشته‌اند  
(نک: صریفینی، ۱۹۸، این خلکان، ۹۱/۱-۹۲).

بہ گزارش منابع، وی نخست در اصفہان و در ۳۴۴ ق نزد پدرش و  
نیز عبداللہ بن جعفر بن فارس بہ کسب دانش و استماع حدیث پرداخت.

از دیگر شیوخ متقدم او کسانی چون احمد بن بندار شقار، ابوالشیخ  
اصفہانی، ابوالقاسم طبرانی و ابو احمد عتال را می‌توان بر شمرد (ابونعیم،  
الامامة، ۲۱۲، ۲۳۴، ۳۷۵، صفہ، ۳۵، ذہبی، تذکرہ، ۱۰۹۲/۳-۱۰۹۳؛  
سبکی، ۱۹/۴). در همین دورہ پدرش از محدثانی همچون جعفر خلدی  
از بغداد، ابوالعباس اصم از نیشابور و خشمہ بن سلیمان از شام برای  
ابونعیم اجازه روایت گرفت (ذہبی، همانجا؛ سبکی، ۱۸/۴-۱۹؛ نیز نک:  
صریفینی، ۱۱۰). ابونعیم از ۳۵۶ ق برای آموختن و استماع حدیث  
مانند رخالہ‌ای بہ مشرق و مغرب سفر کرد. شہرہای مختلف خراسان و  
دیگر نقاط ایران چون گرگان و ہمدان، همچنین شہرہای گوناگون  
عراق، حجاز، شام، مصر و حتی چنانکہ گفته‌اند، صقلیہ و اندلس را  
درنوردید. او در این سفرها کہ دست کم تا ۳۵۹ ق ادامہ داشت (نک:  
ابونعیم، ذکر اخبار، ۱۵۱/۱)، از بسیاری شیوخ زمان خود همچون  
دارقطنی، حاکم نیشابوری، ابوبکر آجری، ابوبکر ابن خلاد نصیبی،  
ابراہیم ابن ابی العزائم، محمد بن حبیب، ابوبکر قطیعی، ابن صواف،  
محمد بن محمود برقی، محمد بن احمد معذل، محمد بن احمد انماطی،  
محمد بن اسحاق اہوازی و حسن بن سعد عتادانی مطوعی بہرہ جست  
(همو، معرفہ، ۱۰۹/۱، ۱۱۰، صفہ، ۱۰۱، الامامة، ۲۹۳، حلیہ، ۱۴/۵،  
۴۶/۸؛ ابن نقطہ، ۱۵۶/۱-۱۵۷؛ ذہبی، سبکی، همانجا).

ابونعیم شاگردان و راویان بسیاری داشت کہ شماری از آنان در  
همان شہرہای یاد شدہ از وی استماع کردہ‌اند. از این میان کسانی چون  
خطیب بغدادی، ابوالقاسم ہذلی صاحب الکامل و اصلی‌ترین راوی  
ابونعیم، ابوعلی حداد را می‌توان نام برد (خطیب، ۴۰۷/۱۲، ۴۱۲؛ ذہبی،  
سبکی، همانجا؛ ابن جزری، ۷۱/۱). نام بسیاری از کسانی کہ از  
ابونعیم روایت کردہ‌اند، در منابع حدیثی و رجالی ذکر شدہ است کہ تقریباً  
۳ نسل را در بر می‌گیرد؛ چنانکہ بہ گفتہ صفدی (۸۱/۷) وی بہ واسطہ  
طول عمرش، اجداد و احفاد را دیدہ بودہ است. بہ ہر صورت آوازہ او  
چنان بالا گرفت کہ از مشاہیر محدثان اصفہانش دانستہ‌اند. درباره  
جرح و تعدیل وی سخنها گوناگون است؛ گروہی او را ثقہ دانستہ و گاہ  
با لقب تاج المحدثین از وی یاد کردہ‌اند و معتقدند کہ سلسلہ سندہای  
کوتاہ او گویای علو اسناد اوست و حتی وی را بہ جہت حفظ حدیث و  
جمع میان علو روایت و تحقیق درایت، نہ تنها در ایران، بلکہ در مشرق و  
مغرب اسلامی بی‌بدیل دانستہ‌اند (نک: ابن دمیاطی، ۴۹، ۵۱؛ ذہبی،  
همان، ۱۰۹۴/۳، سیر، ۴۵۴/۱۷، ۴۵۸، العلو، ۱۷۶؛ سبکی، ۲۱/۴).  
خطیب بغدادی، ابونعیم و یکی دیگر از استادان خود را در حفظ حدیث  
برتر از دیگران می‌دانستہ است (نک: ابن عساکر، ۲۴۶؛ ذہبی، سیر،  
همانجا). با اینہمہ، برخی ایرادات بر او وارد شدہ است کہ بعضاً بہ نوع  
گرایشہای مذہبی-اعتقادی و نیز تسامح او در نقل حکایات صوفیہ  
مربوط می‌شود. از انتقادات رجالیان یکی آن است کہ وی علاوہ بر  
روایت احادیث ضعیف و حتی موضوع، در برخی موارد، با کتمان کردن  
عدم استماع خود، اجزاء حدیثی را روایت می‌کردہ است (ابن تیمیہ،  
منہاج، ۱۵/۴؛ ذہبی، همان، ۴۶۰/۱۷). گفته‌اند کہ ابونعیم سماع را با



رسیده، اشاره می‌کند. مؤلف در پرداخت این کتاب، اسلوب و روش محدثان رایش گرفته و بارانه سلسله اسناد به روایت احادیث می‌پردازد. این اثر بارها از جمله در حیدرآباد دکن (۱۳۲۰ ق/ ۱۹۰۲ م، ۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰ م و ۱۳۹۷ ق/ ۱۹۷۷ م) به چاپ رسیده و بار دیگر به کوشش محمد رؤاس قلعه‌چی و عبدالبرعباس در بیروت (۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م) منتشر شده است.

۵. ذکر اخبار اصفهان. این کتاب شامل اسامی محدثان و عالمانی است که بومی اصفهان بوده، یا به اصفهان سفری داشته‌اند. آگاهی‌هایی که ابونعیم درباره چگونگی بنای اصفهان، فتح آن (مثلاً نک: ۲۵/۱) و نیز نخستین والیان و حکمرانان اسلامی آن (مثلاً نک: ۲۸/۱-۲۹) به دست می‌دهد، بسیار شایان توجه است. وی سپس به ذکر ویژگی‌های جغرافیایی و محلی شهر می‌پردازد و اطلاعات بسیار دقیق و جالب توجهی از محله‌ها و روستاهای اطراف اصفهان ارائه می‌کند (۳۰/۱-۳۴). ابونعیم در بخش اصلی کتاب پس از ذکر نام هر یک از مترجمان، به اختصار به ذکر احوال آنان می‌پردازد. اشاره مؤلف به مآخذ خود، از چند کتاب فراتر نمی‌رود: مأخذ عمده او نخست کتاب استادش ابوالشیخ اصفهانی است که ابونعیم همیشه از او به عنوان ابومحمد بن حیان یاد می‌کند و علاوه بر موارد فراوانی که به نقل حدیث از طریق او پرداخته، در مواردی نیز به کتاب او یعنی طبقات المحدثین باصفهان اشاره می‌کند (مثلاً نک: ۶۲/۱، ۶۵، ۷۷؛ درباره مقایسه میان دو کتاب ابونعیم و ابوالشیخ، نک: صادقی، ۲۸-۲۹). مأخذ مهم دیگر او، کتاب اصفهان حمزه اصفهانی است (مثلاً نک: ۳۱۱، ۳۵۱/۲، ۳۳۱) و پیداست که خاصه در شرح جغرافیای منطقه اصفهان، مأخذ عمده او بوده است. از برخی روایات ابونعیم می‌توان دریافت که وی در تنظیم مطالب خود، یکسره بر آن کتاب اعتماد داشته است (نک: ۳۷/۱)، گو اینکه به احتمال فراوان، کتاب حمزه در این خصوص تفصیل بیشتری داشته است (مثلاً نک: ۱۴/۱). جز این دو، ابونعیم در این کتاب به چند مأخذ دیگر نیز اشاره‌های کوتاهی کرده است: بخاری (۲۹۱، ۲۹۲، ۳۴۲)، خلیفه بن خیاط (۶۱/۱)، ابوالحسن مدائنی (۲۷/۱)، کتاب اصفهان غفیلی (۲۰۹/۱)، طبرانی (۳۴۰/۱)، کتاب اصفهان محمد بن اسحاق ابن منده (۱۴۷، ۱۷۵) و کتابی از ابن قانع (۲۰۴/۲). یکی از مهم‌ترین فواید این کتاب، آگاهی‌هایی است که درباره نامها و القاب ایرانی از جای جای آن به دست می‌آید و از این حیث مأخذ بسیار مهمی برای بررسی و پژوهش درباره نامهای ایرانی به شمار می‌رود (برای تفصیل، نک: صادقی، ۴۳). این کتاب در ۱۹۳۴ م در لیدن، به کوشش ددرینگ در دو جلد به چاپ رسیده است.

۶. صفه الجنة. مؤلف در این اثر احادیثی درباره بهشت و بهشتیان را با سلسله اسناد گرد آورده است. این کتاب در دو مجلد به کوشش علی رضا عبدالله در دمشق/ بیروت (۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م) به چاپ رسیده است.

۷. الضعفاء. مؤلف در مقدمه پس از آوردن احادیثی در مذمت کذب به ذکر گروهی از مجروحین و ضعفا می‌پردازد (نک: ص ۴۶، ۵۱، ۵۳،

اجازه خلط می‌کرد و نمونه آن روایت همه مسند حارث بود، در حالی که آن را به تمامی از ابوبکر ابن خلاد استماع نکرده بود (نک: ابن جوزی، المنتظم، ۸/۱۰۰؛ ذهبی، همان، ۴۶۱/۱۷)، اما ابن نجار در توجیه امر چنین آورده است که ابونعیم بخشی از مسند حارث را سماع کرده و شاید باقی آن را از طریق اجازه روایت کرده است (همان، ۴۶۲/۱۷؛ نیز سبکی، همانجا؛ یافعی، ۵۲/۳-۵۳). برخی از ناقدان، این شیوه ابونعیم در روایت را گونه‌ای از تدلیس شمرده‌اند (نک: ذهبی، میزان، ۱۱۷/۱). برخی بر او خرده گرفته‌اند که به عادت محدثان، همه آنچه را که در یک باب وارد شده، نقل می‌کرده و به ضعف و مجعول بودن آن توجهی نداشته است و به همین جهت تنها بخشی از منقولات وی را قابل استناد دانسته‌اند (نک: ابن تیمیه، همانجا). خرده‌گیری دیگری نیز بر وی رفته است و آن مربوط به تسامح و تساهل او در نقل حکایات صوفیان است، چنانکه ابن جوزی از اینکه ابونعیم در حلیه الاولیاء، خلفای نخستین، بزرگان صحابه و بسیاری دیگر را در شمار صوفیه آورده، به خشم آمده و از او انتقاد کرده است (تلیس، ۲۳۹).

آثار چاپی:

۱. الراعین علی مذهب المتحققین من الصوفیة، به کوشش بدر بن عبدالله بدر در بیروت (۱۴۱۴ ق/ ۱۹۹۳ م) به چاپ رسیده است.

۲. الامامة والرد علی الرافضة، که توسط علی بن محمد بن ناصر فقهی در مدینه (۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م) و نیز با عنوان تثبیت الامامة و ترتیب الخلافة به کوشش ابراهیم علی تهامی در بیروت (۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۶ م) به چاپ رسیده است.

۳. حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء. نخستین بار چاپ این کتاب در قاهره (۱۳۵۱-۱۳۵۷ ق) صورت گرفته و پس از آن بارها، از جمله در بیروت (۱۹۸۷ م) به چاپ رسیده است. کمال یوسف الحوت و ابو هاجر محمد سعید بن بسیونی زغلول هر یک فهرستی برای این کتاب فراهم آورده‌اند که به ترتیب در ۱۴۰۵ و ۱۴۰۶ ق در بیروت منتشر شده است. ابونعیم در این اثر به شرح حال کسانی که خود آنان را اولیا می‌نامد می‌پردازد. شاید بتوان این کتاب را در تاریخ فرهنگ ایران و اسلام به عنوان بزرگ‌ترین تاریخ و دائرة المعارف احوال و افکار زهاد و متصوفه تا زمان مؤلف دانست. این کتاب از چنان اعتباری برخوردار بود که برخی گفته‌اند: در هر خانه‌ای که حلیه الاولیاء هست، شیطان راه ندارد (سبکی، ۲۱/۴؛ سخاوی، ۳۱۲-۳۱۳) و ابن خلکان (۹۲/۱) آن را از بهترین کتابها دانسته است و نیز آورده‌اند که در زمان خود ابونعیم کتابش را به نیشابور برده و به ۴۰۰ دینار فروخته‌اند (سبکی، همانجا).

۴. دلائل النبوة. این کتاب مشتمل بر ۳۱ فصل است که مؤلف در آن با نقل روایات و احادیث متعدد، به بحث درباره آنچه که بر صدق نبوت دلالت دارد، پرداخته است (برای نمونه، نک: فصلهای ۵، ۷، ۹). بخشهایی از کتاب نیز به ذکر صفات، اخلاق و فضائل حضرت رسول (ص) اختصاص یافته است (مثلاً نک: فصلهای ۱، ۲، ۱۲). در فصل ۲۵ کتاب، ابونعیم به ذکر معجزات و نشانه‌هایی که در غزوات به ظهور

۵۵). این کتاب توسط فاروق حماده در مراکش (۱۴۰۵/ق/۱۹۸۵م) منتشر شده است.

۸. معرفة الصحابة. ابونعیم در این اثر می‌گوید چون شناخت صحابه و مراتب آنان امری لازم است و غالباً مورد توجه پژوهشگران در آثار و اخبار قرار دارد (۱۰۶/۱، ۱۰۷)، به تألیف آن همت گماشته است. او پس از ذکر عشره مبشره (نک: ۱۴۹/۱ به بعد)، به ترتیب حروف هجا، به شرح احوال دیگر صحابه پرداخته است. این اثر که ابن تیمیه (منهاج، ۵۳/۴) آن را کتاب مشهور در زمان خود معرفی می‌کند، مورد استفاده بسیاری از نویسندگان همچون ابن اثیر در اسد الغابة (۵، ۴/۱)، ابن حجر در الاصابه (۳/۱، ۴۱) و ابن فوطی در تألیف مجمع الآداب (۸۹۶/۲) بوده است. ۳ جلد اول این کتاب به کوشش محمد راضی بن حاج عثمان در ریاض (۱۴۰۸/ق/۱۹۸۸م) به چاپ رسیده است. نسخه‌های خطی آن در کتابخانه‌ها پراکنده است (نک: ظاهریه، ۲۱۶؛ GAL, S, I/617; TS, II/135-136).

۹. المنتخب من کتاب الشعراء. نسخه‌ای از این اثر در کتابخانه ظاهریه موجود است (ظاهریه، ۲۱۳) و به گفته تهامی (ص ۲۷)، توسط عبدالعزیز بن ناصر مانع به چاپ رسیده است.

شایان ذکر است که بروکلیمان در ذیل نام ابونعیم از اثری با عنوان الاموال نام می‌برد (GAL, S)، همانجا که حتی خود وی در انتساب آن به ابونعیم تردید دارد، اما به هر روی از چاپ آن در قاهره، ۱۳۳۷ق گزارش کرده است (نیز نک: حماده، ۲۱). همچنین یکی از آثار مفقود ابونعیم کتاب منازل من القرآن فی علی (ع) است؛ از آنجا که ابن بطریق بیشتر احادیث ابونعیم در منازل را در کتاب خود خصائص الوحي المبين (ص ۲۳، جم) نقل کرده است، محمد باقر محمودی با گرد آوردن نقلیات او، در کتابی با عنوان النور المشتعل من کتاب منازل من القرآن فی علی (ع) پاره‌های بازمانده آن را در تهران (۱۴۰۶ق) به چاپ رسانیده است. آثار خطی: ۱. الجامع بین الصحيحین، که جمع میان صحیح بخاری و صحیح مسلم است و نسخه‌ای از آن در دارالکتب مصر نگهداری می‌شود (نک: الفهرس التمهیدی، ۷۲). ۲. جزء صنم جاهلی يقال له قراض، که نسخه‌ای از آن در کتابخانه ظاهریه موجود است (ظاهریه، همانجا). ۳ و ۴. صفة النفاق و نعت المنافقین والطب النبوی، که نسخه‌هایی از این دو اثر در کتابخانه ظاهریه محفوظ است (همان، ۲۱۳). در همان کتابخانه (همانجا) نسخه‌ای با عنوان اربعون حدیثاً منتقاة من الجزء الرابع من کتاب الطب النبوی لابی نعیم به گزینش ابن سراج موجود است (نیز نک: فهرس مجامیع، ۴۰۳). ۵. فضل الودیک، که سیوطی بر پایه این اثر کتابی با عنوان الودیک فی فضل الودیک تألیف کرده و قسمتهایی از اثر ابونعیم را نیز در آن آورده است. نسخه‌ای از کتاب سیوطی در کتابخانه برلین موجود است (آلوارت، ش 6201). ۶- ۸. مختصر ریاضة الابدان، فضیلة العادلین من الولاة و ما انتقی ابوبکر بن مردویه علی الطبرانی (نک: ظاهریه، ۲۱۳، ۲۱۵). ۹. طرق حدیث ان لله تسعة و تسعين اسما، که نسخه‌ای از این اثر در کتابخانه

جستریتی موجود است (آربری، 13).

افزون بر آنچه یاد شد، عناوین آثار بسیار دیگری نیز از ابونعیم در دست است که سماعی (۱۸۰/۱-۱۸۲) فهرست شماری از آنها را به روایت ابوعلی حداد آورده است (نیز نک: بخش عقاید و دیدگاهها در همین مقاله).

مآخذ: در پایان مقاله. علیرضا ذکارتی قراقرزلو

عقاید و دیدگاهها: درباره مذهب فقهی و گرایشهای فکری ابونعیم و همچنین مناسبات او با شیعیان در برخی منابع اشاراتی رفته است که جهت شناخت شخصیت وی حائز اهمیت بسیار است.

سبکی، ابونعیم را از شافعیان شمرده است (۱۸/۴) و حال آنکه دلیلی بر شافعی بودن وی ارائه نشده است. این احتمال نیز که وی چون با محمد بن اسحاق ابن منده حنبلی مخالفت و دشمنی می‌ورزید، می‌بایست به گروهی جز حنبلیان مثلاً شافعیان (که در آن روزگار در اصفهان حضور فعالی داشتند) وابسته باشد، چندان پذیرفته نیست، چرا که اختلافات میان این دو تن نه از دیدگاههای فقهی که از مسائل فکری - اعتقادی نشأت می‌گرفت و اصولاً برای ابونعیم نمی‌توان در فقه جایگاه ویژه‌ای در نظر گرفت.

از طرف دیگر ابن عساکر (ص ۲۴۶-۲۴۷) از ابونعیم با عنوان اشعری یاد کرده، در حالی که هیچ دلیلی بر این ادعا نیاورده است. ابن جوزی نیز در المنتظم (۱۰۰/۸)، ابونعیم را متمایل به اشعریان دانسته است. اختلافاتی که میان او و ابن منده ظهور کرد، از چنین نسبتهایی مایه می‌گرفت و او را عالمی مخالف با گرایشهای اصحاب حدیث می‌نمایند تا جایی که با شاگردان وی از سوی طرفداران سرسخت اصحاب حدیث که در رأس آنان ابن منده قرار داشت، بد رفتاری می‌شد (نک: ذهبی، سیر، ۴۰/۱۷-۴۱، ۴۵۹-۴۶۰) و چنانکه ذهبی آورده، ابن منده به سبب نفوذ و احترامی که داشت، تا آنجا بر ابونعیم سخت گرفت که وی مجبور شد از دست مخالفان پنهان شود (همان، ۴۰/۱۷-۴۱). همچنین گفته شده که مخالفان ابونعیم او را از تدریس در جامع اصفهان بازداشتند و حتی به روایتی از شهر تبعید کردند. به تصریح ابن عساکر و دیگران، آنگاه که محمود غزنوی بر مردم اصفهان سخت گرفت (سال ۴۲۰ق، نک: ابن اثیر، الکامل، ۳۷۲/۹)، گروه بسیاری را در مسجد جامع بکشت، در حالی که ابونعیم به جهت منع از رفت و آمد به مسجد در آن هنگام در میان آنان نبود و از این رو جان سالم به در برد (ابن عساکر، ۲۴۷ق: قزوینی، ۲۹۷-۲۹۸؛ نبهانی، ۴۸۶/۱-۴۸۷). نبهانی می‌نویسد که پس از این واقعه مردم او را به اصفهان بازگرداندند، لیکن بار دیگر مخالفان بر وی شوریدند و این بار هم بر اثر فتنه، بسیاری از مردم کشته شدند (همانجا). معلوم نیست که منع وی از تدریس در مسجد جامع اصفهان در زمان حیات ابن منده (د ۳۹۵ق) اتفاق افتاده باشد، تا چنین استدلال کنیم که ابونعیم مدت درازی را پس از مرگ ابن منده از حضور در مسجد جامع و تدریس در آن محروم بوده است (نک: ایرانیکا). به هر حال تمامی این سختگیریها که از سوی حنبلیان افراطی بر

می‌کند که شاید پیروان ابن منده و مخالفان ابونعیم، وی را متهم به داشتن عقاید اشعری کرده‌اند. در عین حال ابن تیمیه در *درء تعارض العقل و النقل* چنین گزارش می‌کند که میان ابونعیم اصفهانی و ابو عبدالله محمد بن اسحاق ابن منده درباره قرآن اختلاف پیدا شد؛ زیرا که ابونعیم در کتابش با عنوان *الرد علی اللفظیة و الحلولیة* به دیدگاه قائلان به مخلوق بودن تلاوت قرآن متمایل شد و ابن منده با این تمایل مخالف بود و به غیر مخلوق بودن آن حکم می‌کرد. در حالی که هر یک از آن دو برای اثبات نظر خویش به گفته‌های سلف توسل می‌جستند (۱۱/۲۶۸). این عقیده که با آنچه پیش از این از عقیده‌نامه وی نقل کردیم، مخالفت دارد، خود چندان با عنوان کتاب *الرد علی اللفظیة* نیز سازگاری ندارد. به هر صورت، حتی اگر این عقیده را نیز به ابونعیم مربوط بدانیم، آن را نمی‌توان گواهی بر اشعری بودن ابونعیم تلقی کرد، چرا که این عقیده با آن اعتقاد اشعریان که حقیقت قرآن را کلام نفسی برای خداوند می‌دانند و «قرآن منزل» را عبارت و حکایت آن و طبیعتاً مخلوق به‌شمار می‌آورند، تفاوت اساسی دارد. شاید بتوان بر اساس گفته ابن تیمیه مخالفت ابونعیم با ابن منده را از آنجا دانست که هر یک دیگری را به نسبت دادن اقوالی به سلف و ائمه حدیث متهم می‌کرده‌اند. این مطلب با عبارتی که ابونعیم در ذکر اخبار اصفهان در شرح حال ابن منده آورده (۲/۳۰۶)، تأیید می‌شود، چرا که در آنجا گفته شده که ابن منده به کسانی در زمینه معتقدات، اقوالی را منسوب می‌ساخت که به آن شناخته نبودند. به هر روی برخی عالمان اصحاب حدیث در سده‌های بعد، ابونعیم را بدین جهات نقد می‌کرده‌اند (نک: ابن جوزی، *المنتظم*، ۸/۱۰؛ ذهبی، *سیر*، ۱۷/۴۶۲، میزان، ۱۱/۱).

نامهای برخی آثار ابونعیم که می‌تواند برای شناخت عقیده وی به کار آید، از این قرار است: ۱. *اربعون حدیثاً علی مذهب اهل السنة و الجماعة*؛ ۲. *تثبیت الرؤیة يوم القيامة*؛ ۳. *حدیث النزول*؛ ۴. *الرد علی اللفظیة و الحلولیة*؛ ۵. *الصفات*؛ ۶. *مستخرج علی کتاب التوحید لابن خزيمة*؛ ۷. *المعتقد* (نک: تهامی، ۲۸-۳۱؛ حماده، ۱۳-۲۲؛ محمد راضی، ۳۷-۵۵).

ابونعیم چندین کتاب نیز در فضائل حضرت علی (ع) و دیگران از اهل بیت پیامبر (ص) نوشته بوده است: ۱. *ما نزل من القرآن فی امیر المؤمنین (ع)* (ابن شهر آشوب، *معالم*، ۲۵؛ نیز نک: بخش آثار در همین مقاله). ۲. *منقبه المطهرین و مرتبه الطیبین* (ابن شهر آشوب، همانجا). ابن شهر آشوب در *المناقب* (۲/۱۵۳، ۳۵۰) و علی ابن طاووس در *الیقین* (نک: کولبرگ، ۱۴۵-۱۴۶) از آن بهره برده‌اند. ۳. *اربعون حدیثاً فی المهدی (ع)*، که به صورت مجرد از اسانید، توسط اربلی در *کشف الغمّة* (۳/۲۵۷-۲۶۵) نقل شده است. این کتاب اساس کتاب *العرف الوردی فی اخبار المهدی* سیوطی بوده است (نک: کولبرگ، ۱۵). ۴. *الخصائص فی فضل علی (ع)* (سمعانی، ۱/۱۸۰؛ طباطبائی، ۸۲). ۵. *حدیث الطیر* (سمعانی، ۱/۱۸۱؛ طباطبائی، ۶۹). ۶. ذکر *المهدی و نعوته و حقیقه مخرجه و ثبوت*. این کتاب مورد استفاده علی بن

ابونعیم می‌رفت، چنانکه منابع نیز گفته‌اند، به سبب انتساب وی به اشعری‌گری بود (ذهبی، همان، ۱۷/۴۱-۴۵۹، ۴۶۰-۴۶۲). با اینهمه، چنانکه مادلونگ نیز بر این باور است، ابونعیم چندان دستی در کلام اشعری نداشته (ایرانیکا) و با توجه به آنچه از عقاید ابونعیم در دست داریم، می‌توانیم وابستگی او را به اشعریان مورد تردید قرار دهیم. گرچه این را نیز نباید فراموش کرد که برخی اشعریان در آن دوره‌ها تنها در برخی جهات با عقاید اصحاب حدیث بیگانه بودند.

اگر عقیده‌نامه ابونعیم را ناظر بر اعتقادات واقعی او بدانیم و آن را دفاعیه‌ای از سوی وی جهت مقابله با مخالفانش به شمار نیاوریم (نک: همانجا)، می‌توان عقاید او را در خصوص خداوند و دیگر مسائل ایمانی چنین تصویر کرد: به نقل ابن تیمیه در *الفتاوی الحمویة الکبری* (ص ۳۵)، ابونعیم در عقیده‌نامه خود گفته بود: روش ما روش پیروان کتاب، سنت و اجماع امت است و اینان بر این اعتقادند که احادیث روایت شده از پیامبر (ص)، درباره عرش و استوای خداوند بر آن، صحیح است، بی‌آنکه کیفیت آن را بیان کنند و آن را وسیله تشبیه و تمثیل خداوند با بندگان سازند. خداوند با بندگانش میبایست دارد و بندگان نیز از وی جدایند. خدا در بندگان حلول نمی‌کند و با آنان در نمی‌آمیزد. او بر عرش خود استوا دارد و با بندگان بیگانه است. ذهبی نیز در *العلو للعلی الفکار* (ص ۱۷۶) از همان کتاب ابونعیم آورده که وی مدعی بود که همان روش سلف را در عقاید باور دارد. آنان معتقدند که خداوند با صفات قدیمش همواره بوده و خواهد بود. عالم است به علمی، بصیر است به بصری، سمیع است به سمعی، متکلم است به کلامی و همه چیزها را از نیستی آفریده است. قرآن کلام خداست و همچنین سایر کتابهای منزل. کلام وی غیر مخلوق است و در جمیع جهات و اشکال، چه در قرائت و تلاوت و چه در مقام حفظ و یا شنیدن و نوشتن و تلفظ کردن، حقیقتاً کلام خداوند است. نه حکایتی از آن و آنچه از قرآن بر زبان ما جاری می‌شود، همان کلام خداست که غیر مخلوق است و متوقفان در امر قدیم بودن قرآن و همچنین لفظیه (آنان که تلفظ قرآن را مخلوق می‌دانند) از جهمیان هستند و هر کس که به نحوی کلام خدا را مخلوق بداند، در شمار آنان است و جهمیان نزد اصحاب حدیث و سلف، کافرند.

ابونعیم در کتاب دیگرش با عنوان *محجة الواقفین و مدرجة الواقفین* بر همین گونه عقاید تأکید کرده و گفته است: خداوند بر بالای آسمانهاست و بر عرشش استوا دارد، نه اینکه مستولی بر عرش است، چنانکه جهمیان تفسیر می‌کنند و معتقدند که خداوند در همه مکانهاست و آیات قرآن را باور ندارند و کرسی او جسم است و مراد از آن علم خداوند نیست، چنانکه جهمیه می‌گویند: کرسی وی را در قیامت جهت فصل و قضاء میان بندگان قرار می‌دهند و خداوند همراه ملائکه جهت داوری میان بندگان در صحنه قیامت حضور می‌یابد و چنانکه پیامبر (ص) گفته، برخی را می‌بخشد و گروهی را عذاب می‌دهد (نک: ابن تیمیه، همان، ۳۵-۳۶). همه آنچه به عنوان عقاید ابونعیم به روایت آثارش نقل شد، اشعری بودن وی را مورد تردید قرار می‌دهد و این احتمال را تقویت

یکی از قدیم‌ترین کتابهایی است که از سوی اهل سنت بر رد امامیه نوشته شده و به دست ما رسیده است. به هر روی، ابونعیم به عنوان یکی از کسانی که در ایجاد تمایلات شیعی و علوی در میان اصحاب حدیث نقش بسزا داشتند، قابل اشاره است.

مأخذ: ابن اثیر، علی، *اسد الغابة*، قاهره، ۱۲۸۰-۱۲۸۶ق؛ همو، *الکامل*؛ ابن بطریق، یحیی، *خصائص الریح المبین*، به کوشش محمد باقر محمودی، تهران، ۱۴۰۶ق؛ ابن تیمیه، احمد، *دره تعارض العقل والنقل*، به کوشش محمد رشاد سالم، قاهره، ۱۹۷۱م؛ همو، *الفتاوی الحمویة الکبری*، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ همو، *منهاج السنة النبویة*، بیروت، دارالفکر؛ ابن جزری، محمد، *غایة النهایة*، به کوشش، برگشتی، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *تلیس ابلیس*، بیروت، ۱۳۶۸ق؛ همو، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۸ق؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن خیر، محمد، *فهرست*، به کوشش فرانسیسکو کوردرا، بغداد، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ ابن دمیاطی، احمد، *المستفاد من ذیل تاریخ بغداد*، حیدرآباد دکن، ۱۹۷۱م؛ ابن شهر آشوب، محمد، *معالم العلماء*، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ همو، *المنقب*، قم، مطبعة علمیه؛ ابن طاووس، احمد، *بناء المقالة الفاطمية*، به کوشش علی عدنانی غریبی، قم، ۱۴۱۱ق؛ ابن طاووس، علی، *الطرائف*، قم، ۱۴۰۰ق؛ ابن عساکر، علی، *تبیین کذب المغتری*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق، *تلخیص مجمع الاداب*، به کوشش مصطفی جواد، دمشق، ۱۳۸۲-۱۳۸۷ق؛ ابن نقطه، محمد، *التقید*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *الامامة والرّد علی الرافضة*، به کوشش علی بن محمد بن ناصر فقهی، مدینه، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ همو، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۱-۱۳۵۷ق/۱۹۳۲-۱۹۳۸م؛ همو، *دلایل النبوة*، به کوشش محمد رواس قلعه‌چی و عبدالعباس، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *ذکر اخبار اصحابان*، به کوشش س. ددرینگ، لیدن، ۱۹۳۴م؛ همو، *صفة الجنة*، به کوشش علی رضا عبدالله، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *الضعفاء*، به کوشش فاروق حماده، دارالبیضاء، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *معرفة الصحابة*، به کوشش محمد راضی بن حاج عثمان، مدینه، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ اربلی، علی، *کشف الغمّة*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ تهامی، ابراهیم، *مقدمه بر تبیین الامامة ابونعیم اصفهانی*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ حماده، فاروق، *مقدمه بر الضعفاء* (نکته: ابونعیم اصفهانی؛ خطیب بنداوی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ خوانساری، محمد باقر، *روضات الجنات*، قم، ۱۳۹۰ق؛ ذهبی، محمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرتوسی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همو، *المعلو للمللی الفقار*، به کوشش عبدالرحمان محمد عثمان، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعية الکبری*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ سخاوی، محمد، *الاعلان بالتاریخ*، به کوشش فرانتس روزنتال، بغداد، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ سمعانی، عبدالکرم، *التجیر*، به کوشش منیره ناجی سالم، بغداد، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ صادقی، علی اشرف، «تأملی در دو تاریخ قدیم اصفهان»، *مجله باستان شناسی و تاریخ*، ۱۳۶۹ش، ۸ و ۹؛ صریغی، ابراهیم، *تاریخ نیشابور* (منتخب السیاق عبدالغافر فارسی)، به کوشش محمد کاظم محمودی، قم، ۱۳۶۲ش؛ صفدی، خلیل، *الرائی بالوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ طباطبائی، عبدالعزیز، «اهل البيت (ع) فی السکبة العریة»، *تراثنا*، ۱۴۰۶ق، ۴؛ ظاهریه، خطی (حدیث)؛ *الفهرس التمهیدی للمخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۴۸م؛ *فهرس مجامیع المدرسة العریة*، به کوشش یاسین محمد سواس، کویت، ۱۹۸۷م؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ محمد راضی بن حاج عثمان، *مقدمه بر معرفة الصحابة* (نکته: ابونعیم اصفهانی)؛ مهدوی، مصلح الدین، *تذکرة القبر*، اصفهان، ۱۳۴۸ش؛ نیهانی، یوسف، *جامع کرامات الاولیاء*، به کوشش ابراهیم عطوه عوض، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ یافعی، عبدالله، *مرآة الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۸ق؛ نیز:

Ahlwardt; Arberry; GAL;S; Iranica; Kohlberg, E., *A Medieval Muslim Scholar at Work*, Leiden, 1992; TS.

حسن انصاری

موسی ابن طاووس در الاقبال، کشف المحجّة و سعد السعود واقع شده است (کولبرگ، همانجا) و به گفته ابن طاووس در الطرائف (ص ۱۷۹)، در ۲۶ برگ بوده است. این کتاب شامل ۱۵۶ حدیث و در دو قسمت تنظیم شده بوده است: یک قسمت شامل ۴۹ حدیث و مشتمل بر احادیثی از پیامبر (ص) درباره بشارت بر مهدی (ع) بوده است و قسمت دیگر شامل ۱۰۷ حدیث درباره خصوصیات آن حضرت که به صورت ابواب گوناگون، گردآوری شده بود (همو، ۱۸۱-۱۸۳؛ کولبرگ، همانجا).

ابونعیم دو کتاب نیز با عنوانهای ذکر لباس السواد و فضل قریش و بنی هاشم و العباس و تسمیة اصحاب علی و ابن مسعود داشته است (نکته: تهامی، ۲۹؛ حماده، ۱۶). کتاب *حلیة الاولیاء* نیز همواره به عنوان منبعی جهت نقل فضائل حضرت علی (ع) و دیگران از اهل بیت (ع) در میان شیعیان مطرح بوده است (نکته: ابن شهر آشوب، همان، ۹/۱، ۹۱/۱، ۹۱/۱؛ ابن بطریق، ۲۳-۲۴، ۱۹۹؛ ابن طاووس، احمد، ۳۰۱؛ اربلی، ۹۱/۱، ۱۱۱؛ کولبرگ، ۱۸۳؛ نیز نکته: خوانساری، ۲۷۲/۱). با این وصف ابن تیمیه در *منهاج السنة* (۵۳، ۱۵/۴)، برخی روایاتی را که توسط شیعیان به نقل از ابونعیم مورد احتجاج و استدلال واقع شده، مورد نقد قرار داده و گفته است که ابونعیم احادیث ضعیف و موضوع بسیاری را روایت کرده است. این گفته به خوبی نشان می‌دهد که تا چه اندازه احادیث و روایات منقول از طریق ابونعیم اصفهانی می‌توانسته، برای مقابله با دعاوی اهل سنت به وسیله شیعیان به کار گرفته شود. شاید همین جهت بتواند تا اندازه‌ای نظر برخی مؤلفان شیعی را درباره اینکه ابونعیم شیعی مذهب بوده، توجیه کند. توضیح اینکه به رغم تصریح برخی مؤلفان امامیه چون ابن شهر آشوب (معالم، ۲۵) و علی ابن طاووس (ص ۱۸۱) و برادرش احمد ابن طاووس (ص ۲۶۰) بر سنی بودن ابونعیم، برخی منابع متأخر امامی او را شیعه می‌دانند که تقیه می‌کرده است. در دوره صفویه، خاندان مجلسی، نسب خود را به ابونعیم می‌رساندند و مدعی بودند که ابونعیم در اصل شیعه بوده است (خوانساری، ۲۷۳-۲۷۴/۱). سنگ نبشته‌ای نیز بر گور ابونعیم یافتند که دلالت بر تشیع او داشته است، اما میر لوحی که با علامه مجلسی عداوت و ستیز داشت، مقبره ابونعیم را خراب کرد (همو، ۲۷۵/۱). به هر صورت، تألیف کتابی با عنوان *الامامة والرّد علی الرافضة* کافی است تا شیعی نبودن ابونعیم را تأیید کند. ابونعیم در این کتاب که در نقد امامیه است، به تفصیل دلایلی را چه از طریق احادیث منسوب به پیامبر (ص) و چه از طریق نقل روایاتی که حکایت از تقدم شیخین و نیز عثمان بر حضرت علی (ع) در امر خلافت، به عقیده اهل سنت دارد، آورده است. وی جا به جا به نقد دلایل امامیه در تقدم حضرت علی (ع) در خلافت و فضیلت پرداخته و انتقادهای امامیه را از شیخین و عثمان مردود دانسته است. وی حتی در این کتاب به سختی بر کسانی که در مسأله تنزیل عثمان بر حضرت علی (ع) تردید دارند و یا توقف می‌کنند، تاخته است. ابونعیم در بخش نهایی کتاب به بحث درباره فضایل حضرت علی (ع) و حقانیت آن حضرت به عنوان خلیفه چهارم پرداخته است. این کتاب

آبُونُصِّی (اول و دوم)، نک: شریفان مکه.

آبُونُوَّاس، حسن بن هانی (ح ۱۴۰-۱۹۸ ق/۷۵۷-۸۱۴ م)، شاعر بلند آوازه عصر عباسی.

بخش اول- زندگی و آراء ابونواس

در سراسر تاریخ ادبیات عرب کمتر شاعری را می‌توان یافت که به اندازه ابونواس مورد توجه نویسندگان و محققان قرار گرفته باشد. ابعاد مختلف زندگی وی، اشعار دل‌انگیز و در اوج نبوغ و نوآوریهای او در شعر، نکته‌گوییها و حاضر جوابیها، روابط وی با درباریان و خلیفگان عباسی و روایات متعدد درباره تیاهی اخلاق وی، همه نویسندگان قدیم و جدید را به اظهار نظرهای سخت ضد و نقیض درباره او واداشته و باعث پدید آمدن صدها کتاب و مقاله و رساله شده است. آوازه او حتی از قلمرو تاریخ نیز فراتر رفته و شخصیت وی گاه در هاله‌ای از افسانه، از داستانهای هزار و یک شب و اساطیر شمالی‌ترین سرزمینهای آفریقا سر بر آورده است.

بررسی منابع: از آغاز سده ۳ ق تاکنون نویسندگان بسیاری درباره زندگی، اخبار و اشعار ابونواس به بحث و بررسی پرداخته و تقریباً هیچ موضوعی را فرونگذاشته‌اند. انبوهی کتاب با نام اخبار ابی نواس می‌شناسیم که بیشتر توسط نویسندگان سده‌های ۳ و ۴ ق همچون یوسف ابن دایه، ابوهفان، ابوطیب ابن وشاء، ابن عمار و ابوالحسن شمشاطی تدوین شده (نک: ابن ندیم، ۱۸۲) و از این میان، تنها اثر ابوهفان امروزه در دسترس ماست. ابوهفان با اینکه خود شاگرد ابونواس بوده (نک: هـ، ابوهفان)، بیشتر روایاتش را از قول یوسف بن دایه - که گاه دچار لغزشهایی نیز شده (نک: حمزه، «شرح...»، ۹/۱) - نقل کرده است. علاوه بر ابوهفان، بیشتر منابع عمومی شرح حال شاعر را با تفصیل آورده‌اند. منابع نزدیک به عصر شاعر از قبیل وحشیات ابوتمام (ص ۱۴۰)، آثار جاحظ، نقد الشعر قدامة بن جعفر، الکامل مبرد، والورقه ابن جراح به نقل اشعار و اخباری کوتاه بسنده کرده‌اند. در میان نویسندگان سده ۳ ق، ابن قتیبه در الشعر و الشعراء و ابن معتمر در طبقات الشعراء شرح حال مستقل و مفصلی برای وی تدارک دیده‌اند. از نویسندگان متعدد منابع سده ۴ ق حمزه اصفهانی در درجه نخست اهمیت قرار دارد. وی برای گردآوری اشعار و اخبار شاعر تلاش بسیار کرده و برای دست یابی به دیوان وی بارها به بغداد رفته، تا اینکه در ۳۲۶ ق به نسخه‌ای از دیوان وی که به دست خاندان نویختی جمع آوری شده بود، دست یافته است (اقبال، ۲۳) و امروزه «شرح» حمزه اصفهانی از کهن‌ترین و مهم‌ترین شرح‌های دیوان ابونواس است (درباره این دیوان و نیز دیوان جمع آورده صولی، نک: بخش شعر). از این دوره به بعد می‌توان اشعار و اخبار وی را علاوه بر کتابهای ادبی در لابه‌لای کتابهای تاریخی نیز جست و جو کرد. مورخانی همچون طبری (۱۹۴/۱، ۵۰۸-۵۰۹، جم) و مسعودی (۱۱۴/۲، ۳۵۰، ۴۰۳/۳، جم) اشعار وی را به عنوان اسنادی تاریخی - به خصوص درباره تاریخ ایران قبل از اسلام - مورد

استشهاد قرار داده‌اند. به علاوه برخی از آنان گاه به نقل روایاتی درباره وی پرداخته و گوشه‌هایی از زندگی او را نیز روشن ساخته‌اند (جهشیاری، ۱۲۳، ۱۶۵، ۱۹۱-۱۹۵). از دیگر منابع سده ۴ ق الاغانی است که متأسفانه در چاپهای موجود آن، اخبار مستقلی به ابونواس اختصاص نیافته است. البته گمان نمی‌رود که ابوالفرج از شرح حال این شاعر برجسته چشم پوشیده باشد و احتمالاً، همانگونه که خود اشاره‌ای مبهم کرده (نک: الاغانی، ۲/۱۸)، بخشی مستقل یا کتابی مجزا را به وی اختصاص داده بوده که به دست ما نرسیده است. حتی ابن منظور نیز در مقدمه کتاب اخبار ابی نواس (ج ۱، قاهره، ۱/۸) از این امر سخت اظهار شگفتی کرده، می‌گوید در نسخه‌های متعدد الاغانی، به شرح حالی از وی دست نیافته است. به گفته‌ای، نسخه‌ای خطی از الاغانی در کتابخانه گوته آلمان موجود است که اخبار و شرح حال کامل ابونواس را نیز داراست (نک: مهنا، ۶). به هر حال روایاتی که درباره ابونواس به طور پراکنده در الاغانی آمده، حائز اهمیت بسیار است. از دیگر منابع این سده، ابن عبدربه، نیز صولی در الاوراق (ص ۱۰، ۱۲، جم) و اخبار ابی تمام (ص ۱۵، ۳۲، جم) و خالدین در الاشباه والنظائر (ص ۴۰، ۱۸۲) تنها به روایاتی اندک و ابیات و قطعه‌هایی از اشعار وی بسنده کرده‌اند. مرزبانی در الموشح روایات بیشتری درباره وی گرد آورده و جرجانی در الوساطه (ص ۳۵، ۳۸، ۴۱، ۴۹، ۵۵-۶۴، جم) و ابوهلال عسکری در کتاب الصناعتین (ص ۲۴، ۲۵، ۳۴، جم) و دیوان المعانی (۲۱۸/۱، ۳۴۴/۲، ۳۴۶، جم) به بررسی و تحلیل برخی ویژگیهای شعر وی پرداخته‌اند.

از نیمه دوم سده ۴ ق به بعد نام ابونواس به منابع شیعی نیز راه یافته است. ابن بابویه در عیون اخبار الرضا (۱۴۲/۲-۱۴۴) اشعاری را در مدح امام رضا (ع) به وی نسبت داده است.

در میان منابع سده ۵ ق، در آثار ابوحنیان توحیدی، ثعالبی، ابوالعلائی معری، حصری، ابن عبدالبر، باخرزی و ابو عبید بکری، کمتر به سخنان تازه برمی‌خوریم. تنها خطیب بغدادی در نیمه اول این سده، روایات بسیاری را گرد آورده و زندگی‌نامه مفصل و مشروحی برای ابونواس تدارک دیده است. ابن رشیق نیز گاه با دیدی انتقادی اشعار وی را بررسی و نظریات برخی از منتقدان را نیز درباره شعر وی نقل کرده است. از سده ۶ ق به بعد در هیچ یک از منابع چیزی جز تکرار روایات کهن نمی‌توان یافت. البته اخبار ابی نواس اثر ابن منظور که در اواخر سده ۷ و اوایل سده ۸ ق تألیف شده، از این قاعده مستثنی است. ابن منظور آنگونه که خود گفته (مختار...، ۵/۳) برای جبران نقص الاغانی که آن را از اخبار ابونواس تهی دیده، در صدد تدوین این کتاب برآمده است. اعتماد وی در این اثر بیشتر بر روایات ابوهفان در اخبار ابی نواس و اخبار پراکنده الاغانی است و به ندرت روایاتی از دیگر راویان کهن همچون ابن سکیت را به آن افزوده است.

در دو سده اخیر انبوهی مقاله و کتاب درباره ابونواس پدید آمده است که به ندرت چیز تازه‌ای بر دانسته‌های ما درباره او می‌افزاید.

عباس عقاد، علی شلق، عمر فروخ، جورج معتوق، عبدالرحمان صدقی، محمد نویهی، عمر ابونصر و عبدالحلیم عباسی کتابهایی مستقل درباره وی نوشته اند که از این میان اثر شلق از استحکام بیشتری برخوردار است. عقاد در کتاب «ابونواس» بر پایه روانکاوی، شخصیت شاعر را مورد مطالعه قرار داده و تباهی اخلاق وی را ناشی از عقده های روانی و امیال سرکوفته وی در دوران کودکی دانسته و او را با اسکار وایلد مقایسه کرده است (ص ۵۲-۵۴). علاوه بر این، مقالات بسیاری نیز درباره وی نوشته شده است: امین حسن (ص ۵۳۷-۵۴۶)، منیر قاضی (ص ۳۱۹-۳۲۵)، احمد امین (ص ۲۲-۲۶)، مصطفی عبدالرزاق (ص ۷-۱۳) و عبدالرحمان شکری (ص ۱۸-۲۱) هر یک به بحث و بررسی پیرامون زندگی، شخصیت و شعر وی پرداخته اند. مجموعه ای از مقالات مربوط به وی نیز در کتابی مستقل به نام ابونواس، حیاته و شعره در بیروت به چاپ رسیده است. طه حسین در حدیث الاربعاء و مصطفی شکعه در الشعر والشعراء فی العصر العباسی هم اشعار وی را ارزیابی و تجزیه و تحلیل کرده اند. بدیهی است که در هر یک از کتابهای تاریخ ادبیات عرب نیز مطالبی درباره وی آمده است.

از میان خاورشناسان، واگنر کتابی مستقل و درخور توجه درباره ابونواس نوشته و در آن تمامی جنبه های زندگی و شعر وی را بررسی کرده است. شولر نیز در کتاب «شعر طبیعت نزد تازیان» بخش عمده ای را به وی اختصاص داده است (ص ۸۷-۴۱). همچنین جمیل بن شیخ<sup>۱</sup> در «بولتن مطالعات شرقی» درباره خمریات وی به تفصیل بحث کرده (ص ۷۵-۷) و هاموری در مجله «مطالعات اسلامی» کاربرد عناصر متعارف شعر عرب را در پاره ای از اشعار وی بررسی کرده است (ص ۲۶-۵). شاده هامبورگ نیز در دو مقاله که در «مجله انجمن خاورشناسان آلمان» به چاپ رسانده، خاستگاه برخی حکایات مربوط به ابونواس را در هزار و یک شب مورد بررسی قرار داده است (LXXXVIII/259-276, XC/602-615).

فارسیات وی نیز از دید محققان ایرانی به دور نمانده است. ملک الشعراء بهار، مجتبی مینوی و علی اشرف صادقی واژگان فارسی در اشعار ابونواس را تجزیه و تحلیل کرده اند.

زندگی نامه: بیشتر منابع کهن نیای وی ضباح (زباح) را از موالی جراح بن عبدالله خگمی (از قبیله حکم بن سعد عشیره و حاکم خراسان از سوی عمر بن عبدالعزیز در سال ۹۹ ق، نک: طبری، ۵۵۸/۶) دانسته و نسب وی را از طریق ولاء به عرب بن قحطان رسانده اند (ابن قتیبه، الشعر... ۶۸۰/۲؛ خطیب، ۴۳۶/۷-۴۳۷؛ ابن انباری، ۴۹؛ ابن خلکان، ۹۵/۲؛ ابن منظور، اخبار...، چ بیروت، ۱۲). نسب حکمی وی نیز از همین جاست (جاحظ، البیان... ۱۵۶/۳؛ و شاء، ۱۶۷، ۲۰۰، جم؛ ابن عساکر، ۲۵۴/۴). خود ابونواس نیز بارها در اشعارش به قبیله قحطان بالیده و اعراب شمالی (عدنانیها) را هجو کرده است (۲۰۱/۲؛ ابن معتنز، ۲۰۱-۱۹۵). با این حال، اصمعی راوی و نسابه معروف هم روزگارش پیوند ولایی او را با قبایل یمن جعلی و ساختگی خوانده،

می گوید: ابونواس به دروغ، نیای خود را از موالی دو قبیله حاء و حکم خوانده است (ابن منظور، همان، ۲۲-۲۳). البته می توان این گفته اصمعی را مغرضانه و ناشی از اختلافات بین او و ابونواس (نک: دنباله مقاله) دانست، اما روایات متعدد دیگری نیز در دست است که گفته اصمعی را تأیید می کند. ابن منظور دست کم سه روایت نقل کرده (همان، ۲۴-۲۹) که مضمون آنها چنین است: ابونواس در آغاز کنیه اش ابوعلی بود و خود را از نوادگان عبیدالله بن زیاد (د ۷۵ ق) از قبیله بنی تیم الله بن ثعلبه می خواند و چون دریافت که عبیدالله را فرزندی نبوده، از این ادعا دست کشید و خود را از قبیله نزار و خویشاوند فرزدق شاعر معروف معرفی کرد و همچون او کنیه ابوفراس بر خود نهاد و سرانجام از این نسب نیز دست شست و خود را به دو قبیله حاء و حکم از قبایل یمن منتسب کرد و کنیه ابونواس را که کنیه شاهان یمن بود، برای خود برگزید. از مجموع این روایات چنین برمی آید که ابونواس از اصل و نسب والایی بهره ای نداشته و ناچار بوده، همانند بسیاری از شاعران بی نام و نشان هم روزگارش، برای گریز از هجوهای تلخ رقیبان یا با توجه به منافع خویش گاه خود را به قبایل بزرگ عرب منتسب کند و گاه خود را شاهزاده ای والا تبار و از نژاد خسروان خواند (نک: ابن منظور، همان، ۳۰، ۳۵)، اما ظاهراً این انتسابهای دروغین هرگز کارساز نبوده و نتوانسته بر تبار بی نام و نشان وی سرپوش نهد، چه علاوه بر اصمعی، رقاشی شاعر هم روزگارش نیز در اشعار هجو آمیز همه این نسبها را جعلی خوانده است (همان، ۳۳، ۳۴؛ نیز نک: ابن بسام، ۱۹۱/۴). با این حال، برخی از معاصران، انتساب وی به قبیله قحطان را قطعی دانسته و گفته اند، اینکه پدر ابونواس همنام هانی بن مسعود قهرمان یمنی بوده و برادر وی ابو معاذ نیز همنام معاذ بن جبل خزرجی بوده است و حتی استادانش همه یا بیشتر به نحوی با یمنیها پیوند داشته اند، امری تصادفی نبوده است (عقاد، ۸۶).

مادر ابونواس گلبن یا گلنار اهوازی و به روایتی از نهر تبری بوده است (ابن معتنز، ۱۹۴؛ ابوالفرج، لا غانی، ۷۴/۲۰). برخی نام مادرش را شحمه نیز گفته اند (نک: ابن منظور، همان، ۱۱). پدرش هانی یا هنی به گفته اصمعی ایرانی و به روایت برخی منابع، اهل شام و از لشکریان مروان آخرین خلیفه اموی بوده که برای شجنگی به اهواز آمده و گلبن را به همسری گرفته بوده است (ابو هفان، ۱۰۸؛ ابن معتنز، همانجا؛ قس: ابن منظور، همان، ۱۰-۱۱ و روایات مختلفی که درباره پیشه پدر و مادر وی نقل کرده است).

تقریباً تمامی منابع در اینکه زادگاه شاعر اهوازی یا یکی از نواحی آن (ماندر کبری، منادر صغری یا جبل مقطوع معروف به راهبان) بوده، اتفاق نظر دارند (نک: ابو هفان، ابن معتنز، همانجاها؛ خطیب، ۴۴۸/۷؛ ابن منظور، همان، ۱۲). تنها ابن خلکان از قول ابن جراح زادگاه وی را بصره دانسته است (۹۵/۲).

که این لکه را از دامن ابونواس بزدایند، اما حقیقت این است که از کنار روایات انبوهی که درباره اعمال فساد آمیز وی در این دوره از زندگی او در منابع گرد آمده، به سادگی نمی‌توان گذشت. درست است که بیشتر این روایات، افسانه و ساخته راویان سده‌های ۳ و ۴ ق است، اما بی‌شک همه آنها را نمی‌توان ساختگی و به دور از حقیقت دانست، زیرا اولاً نزدیک‌ترین منابع به روزگار ابونواس از قبیل اخبار ابی نواس ابو هفان که بیشتر روایاتش را از قول یوسف بن دایه شاگرد ابونواس نقل کرده، مشحون از اینگونه روایات است (ص ۵۰-۵۱، جم) و ثانیاً بیشتر این روایات با اشعار وی که در حقیقت آینه زندگی شاعر است، همخوانی دارد. به علاوه، با توجه به شرایط و اوضاع اجتماعی آن روزگار و رواج بی‌بندوباری در بین طبقات مختلف جامعه، از کودکی زیبا روی، اما بی‌اصل و نسب و وابسته به طبقه‌ای فرودست که در خردسالی پدر خود را از دست داده و مادرش از شدت فقر و تنگدستی وی را به حال خود رها ساخته و نزد دیگری به زنی رفته است، سرنوشتی جز این نمی‌توان توقع داشت. به خصوص که کسی چون والبه بن حباب که به هرزگی شهره بوده، تربیت وی را بر عهده داشته است. البته تردیدی نیست که والبه در بارور شدن استعداد هنری ابونواس نقش مؤثری داشته است. به روایت ابن معتر، چون والبه ایبانی از ابونواس را خطاب به دخترکی خردسال شنید، به استعداد و قریحه ذاتی وی پی برد و همین امر وی را بر آن داشت تا ابونواس را نزد خود برد و به تربیتش همت گمارد (ص ۲۰۸؛ قس: ابن منظور، همان، ۱۶-۱۷؛ عباسی، ۸۳/۱). علاوه بر والبه، چنانکه ابونواس خود گفته، احمد بن اسحاق خارکی شاعر هرزه درای هم روزگار او نیز در بی‌بند و باری وی نقش عمده‌ای داشته است. درباره این شخص چیز زیادی نمی‌دانیم، اما ابن معتر از قول ابونواس درباره او چنین آورده است: «در میان بصریان، می‌گساری، هرزگی و اعمال زشت در خفا رواج داشت، تا اینکه خارکی برآمد و پرده شرم و حیا درید و همه چیز را آشکار کرد و همه را به راه خود کشاند» (ص ۳۰۶، نیز نک: حاشیه).

به هر حال، ابونواس مدتی را با والبه گذراند و چون قریحه شاعری وی شکوفا گردید، والبه از او خواست تا برای آشنایی بیشتر با زبان اصیل عربی نزد بدویان رود. ابونواس به همراه گروهی از بنی اسد به بادیه رفت و مدت یک سال در میان بدویان به سر برد (ابن منظور، همان، ۲۰). چون به کوفه باز آمد، والبه را رها ساخت و به بصره رفت (همان، ۲۰، ۲۵). البته ارتباط شاعر با والبه هرگز به طور کامل قطع نشد و تا زمان مرگ والبه ادامه داشت. زمان ورود ابونواس به بصره به درستی روشن نیست، اما از روایت ابوالاصبع هذلی چنین برمی‌آید که ابونواس مدتی در بصره در خانه ابو عمرو بن علاء به سر برده است (نک: همان، ۳۶-۳۷). اگر این روایت درست باشد، باید گفت زمان بازگشت وی به بصره قبل از مرگ ابو عمرو بن علاء یعنی ۱۵۴ ق بوده است. با این حال، اگر زمان آشنایی شاعر با والبه را در ۱۵۲ ق بدانیم، دیگر نمی‌توان مدت اقامت او را نزد والبه و بدویان جمعاً بیش از ۲ سال دانست.

در تاریخ ولادت او بین ۱۳۶ ق تا ۱۴۹ ق اختلاف است (نک: ابوهفان، ۱۰۸-۱۰۹؛ ابن قتیبه، الشعر، ۶۹۲/۲؛ خطیب، همانجا؛ ابن عساکر، ۲۷۹/۴؛ ابن انباری، ۵۱؛ ابن منظور، اخبار، ج بیروت، ۱۱؛ ابن نباته، ۳۱۶). در منابع و اشعار وی هیچ قرینه‌ای وجود ندارد تا به کمک آن بتوان تاریخ دقیقی برای ولادت او تعیین کرد. گمان می‌رود از میان همه روایات، روایت شاگرد وی یوسف بن دایه که ولادت او را در ۱۴۰ ق دانسته (ابو هفان، ۱۰۹)، به صواب نزدیک‌تر باشد. به روایت هم، ابونواس ۱۰ ساله بود که پدرش را از دست داد و مادرش گلبن وی را در اهواز نزد عطاری سپرد و دو سال بعد یعنی در ۱۲ سالگی او را به بصره برد (همانجا). روایات دیگری نیز در این باره در منابع آمده است که با روایت فوق مغایرت دارد. برخی گفته‌اند که مادرش وی را در ۲ سالگی یا ۶ سالگی به بصره برد و در آنجا به دست عطار سپرد (ابن خلکان، ابن منظور، همانجاها؛ قس: فروخ، ۱۵۸/۲؛ شلق، ۳۹).

آشنایی با والبه بن حباب: والبه از جمله کسانی است که تأثیر بسزایی در تکوین شخصیت ابونواس داشته است (نک: ابن معتر، ۸۸). درباره آغاز آشنایی شاعر با والبه روایات مختلف و گاه متناقض است. به روایتی (نک: ابوهفان، ۱۰۸-۱۰۹)، ابونواس چون با استاد عطار خود از بصره به اهواز رفت، با والبه که در آن زمان در اهواز مقر حکومت عموش (یا پسر عموش) ابو بجیر اسدی نجاشی به سر می‌برد، آشنا شد (ابن معتر، ۱۹۴؛ ابوالفرج، الاغانی، ۱۵۰/۱۶؛ ابن منظور، همان، ۱۵-۱۶). ابن منظور در روایت دیگری گفته است که چون والبه از اهواز به بصره رفت، در بازار عطر فروشان ابونواس را دید و شیفته وی شد و او را با خود به کوفه برد (همان، ۱۴-۱۵). به هر حال، آغاز آشنایی ابونواس با والبه حدود سال ۱۵۲ ق است و در آن زمان ابونواس تقریباً ۱۲ ساله بوده است (قس: صدقی، ۳۷). که رفتن وی به کوفه را در ۱۵۶ ق دانسته؛ نیز فروخ، همانجا، وی را در این زمان ۱۰ ساله پنداشته است). برخی نیز گفته‌اند ابونواس قبل از آشنایی با والبه، وی را به خوبی می‌شناخته و شیفته اشعار وی بوده است و حتی از قول او گفته‌اند که قصد داشته برای دیدار والبه و شنیدن اشعار او به کوفه رود (ابن خلکان، ۹۵-۹۶؛ ابن منظور، همان، ۱۶).

از دوران زندگی ابونواس در کوفه جز انبوهی روایات در آمیخته با افسانه که همه حکایت از بی‌بند و باریها و روابط آلوده والبه با ابونواس دارد، آگاهی دیگری نداریم (نک: ابوهفان، جم؛ ابن منظور، همان، ۱۶-۲۰، جم). گویا اقامت شاعر در کوفه چندان به طول نینجامیده، اما مسلم است که همین مدت اندک، تأثیر شگرفی در زندگی و شخصیت ابونواس داشته است و منشأ گرایش وی به مجون، غلامبارگی و هرزه درایی را نیز که سراسر زندگی او را فرا گرفته، باید در همین دوره جست و جو کرد. در آمیختن شاعر با هرزه درایان بی‌قید و بندی چون مسلم بن ولید و حسین بن ضحاک و حضور در مجالس بدنام و تن دادن به انواع هرزگی همه از همین دوره آغاز شد. البته بسیاری از محققان معاصر بدون تعمق در روایات و با نادیده انگاشتن اوضاع اجتماعی آن روز سعی کرده‌اند

در بصره: اقامت ابونواس در بصره در دو دوره، یکی قبل و دیگری بعد از رفتنش به بادیه، بوده است. دوره نخست چندان به طول نینجامیده و ظاهراً در این دوره سن وی اقتضا نمی کرده که بتواند در مجالس درس بزرگان و دانشمندان برجسته شرکت کند. با این حال، برخی روایات حکایت از آن دارند که ابونواس تحصیلات مقدماتی را در این دوره گذرانده است. به روایت ابن معتر چون مادرش وی را از اهواز به بصره برد، در آنجا به مکتب سپرد (ص ۱۹۴) و به روایتی دیگر ابونواس در حیات پدرش شعر ذوالرمله را نزد یکی از راویان بصره به نام ناشی، خوانده است (نک: ابن منظور، اخبار، ج بیروت، ۱۴)، اما تحصیلات جدی شاعر بیشتر در دوره بعد یعنی پس از بازگشت از بادیه و جدا شدن از والیه بوده است. از همین رو منابع کهن تأکید کرده اند که پرورش وی در بصره انجام گرفته است (ابن معتر، ۲۰۱؛ خطیب، ۴۳۶/۷؛ ابوالفرج، لاغانی، ۱۷۹/۶؛ ابن خلکان، ۹۵/۲؛ ابن منظور، همان، ۱۳).

بصره در آن روزگار از بزرگترین مراکز علمی و فرهنگی به شمار می رفت و برجسته ترین دانشمندان زمان را در خود جای داده بود (نک: ابن معتر، همانجا). ابونواس نه تنها در شعر و ادب، بلکه در علوم قرآنی و حدیث، صرف و نحو و اخبار و ایام عرب نیز برجسته ترین دانشمندان را به استادی برگزید؛ قرائت قرآن را از یعقوب بن اسحاق بن زید حضر می که از قراء عشر (د ۲۰۵ق) و پیشوای قراء بصره بود، آموخت (نک: ابن جزری، ۳۸۶/۲). به روایتی که البته اغراق آمیز است، وقتی ابونواس درسش را نزد وی به پایان رساند، استاد او را برجسته ترین مقری بصره خواند (نک: ابن منظور، همانجا). استادان وی در حدیث اینانند: ۱. حماد بن زید ازدی (د ۱۷۹ق)، از بزرگترین حافظان حدیث که گویند ۴ هزار حدیث از حفظ داشته است (نک: خطیب، همانجا؛ ابن عساکر، ۲۵۴/۴؛ ذهبی، تذکره...، ۲۲۸/۱-۲۲۹؛ ابن حجر، ۹/۳-۱۱)؛ ۲. حماد ابن سلمه (د ۱۶۷ق)، از برجسته ترین رجال حدیث، مفتی بصره و استاد مسلم صاحب صحیح (نک: ابن عساکر، همانجا؛ ذهبی، میزان...، ۵۹۰/۱-۵۹۶؛ زرکلی، ۲۷۳/۲)؛ ۳. یحیی بن سعید بن قطان (د ۱۹۸ق)، از حافظان برجسته حدیث؛ ۴. معتمر بن سلیمان (د ۱۸۷ق)، محدث بزرگ بصره و استاد احمد بن حنبل (ابن عساکر، همانجا؛ ذهبی، تذکره...، ۲۶۶/۱-۲۶۷). وی نحو را از یونس بن حبیب، نحوی برجسته بصری و ایام و اخبار و نوادر عرب را از خلف احمر، ابوزید انصاری و ابو عبیده معمر بن مثنی برجسته ترین راویان بصره فرا گرفت (خطیب، همانجا؛ حمزه، التنبیه، ۲۶؛ ابن عساکر، ۲۵۵/۴). به گفته جاحظ، ارجوزه ابونخيلة اسدی را نیز نزد ابوالبیداء ریاحی خواند (نک: حمزه، «شرح»، ۳۲۲/۱؛ ابن جراح، ۷۰-۷۱، اشعاری که ابونواس در رثای ابوالبیداء سروده است). وی اگر چه در حدیث استیادان برجسته ای داشته و حتی در میان راویان و شاگردان وی نام بزرگانی چون محمد بن ادریس شافعی، احمد بن حنبل و محمد بن جعفر غندر به چشم می خورد (نک: ابن عساکر، همانجا؛ ابن کثیر، ۲۲۷/۱۰)، احادیثی که از وی نقل شده، از شمار انگشتان دست تجاوز نمی کند و آنچه به نام

مسند ابی نواس معروف شده، ظاهراً مجموعه ای بوده از همین احادیث اندک که توسط شخصی شیعی به نام ابوشجاع فارس بن سلیمان ارجانی گردآوری شده بوده است (نک: نجاشی، ۳۱۰).

از برخی روایات چنین برمی آید که شاعر برای گذران زندگی روزها به کار می پرداخته و شبانگاهان در مجالس درسی که در علوم مختلف در جامع بصره تشکیل می شد، شرکت می جسته است (نک: ابن منظور، اخبار، ج بیروت، ۲۵). به گفته ای، وی ۷۰۰ ارجوزه در ذهن داشته و دیوان اشعار ۶۰ زن عرب از قبیل خنساء و لیلی را از حفظ روایت می کرده است (ابن معتر، ۱۹۴، ۲۰۱؛ قس: حمزه، همان، ۱۲/۱ و نظر اصمعی در این باره). ابن عبدربه نیز گفته است که وی ۴ هزار بیت شعر روایت کرده است (۳۰۸/۵-۳۰۹). این روایات گرچه مبالغه آمیز است، حکایت از حافظه نیرومند و دانش وسیع ابونواس دارد.

ابونواس به علم کلام نیز احاطه داشته و برخی اصطلاحات کلامی که در اشعار وی آمده، بیانگر این امر است. از همین رو، برخی وی را از متکلمان برجسته به شمار آورده و گفته اند: «ابونواس نخست به علم کلام پرداخت و سپس به شعر روی آورد و نظام در آغاز شاعر بود و سپس کلام را جایگزین شعر کرد» (جاحظ، البیان، ۱۳۱/۱؛ ابن معتر، ۲۷۲؛ ابن منظور، همان، ۲۱؛ حسین، ۳۴۶). گروهی نیز او را فقیه دانسته و گفته اند: «ابونواس برخلاف شافعی فقهی است که شعر بر او غالب آمده است» (ابن معتر، ۲۰۱؛ صفدی، ۲۸۵/۱۲). همچنین برخی اشعار ابونواس بیانگر آن است که وی، علاوه بر فقه و کلام و حدیث، با علوم علمی که در آن روزگار از طریق ترجمه آثار یونانی و هندی و ایرانی به فرهنگ اسلامی راه یافته بود و «علوم الاوائل» خوانده می شد، از قبیل فلسفه، منطق و نجوم کاملاً آشنا بوده است (نک: ابن قتیبه، الشعر، ۶۸۲/۲-۶۸۳؛ مسعودی، ۴۱۱/۳؛ ابن منظور، همان، ۲۲، ۲۲۲؛ عقاد، ۱۵۲-۱۵۳؛ صدقی، ۶۲-۶۵؛ شیوب، ۱۰۵-۱۰۹؛ مهدوی، ۶۴۴-۶۴۵).

ابونواس پس از مرگ والیه به خلف احمر راوی معروف بصره پیوست. خلف که خود شاعری برجسته نیز بود، در بارور شدن ذوق شعری و پختگی و استواری اشعار ابونواس سهم بسزایی داشت. به روایت ابن منظور (همان، ۴۰-۴۱)، زمانی که ابونواس از خلف احمر اجازه خواست تا شعر بسراید، خلف پذیرفت و از او خواست تا نخست ۱۰۰۰ قطعه شعر و ۱۰۰ ارجوزه را حفظ کند. ابونواس پس از چندی همه را حفظ کرد و نزد وی باز آمد. استاد او را آزمود و چون وی از عهده این آزمون که روزها به طول انجامید، نیکو برآمد، اجازه سرودن شعر خواست. خلف این بار نیز پذیرفت و گفت باید همه آنچه به خاطر سپرده، از یاد ببرد. این امر بر ابونواس سخت گران آمد؛ با این حال، روزها خود را در دیری زندانی کرد و کوشید تا سرانجام توانست همه آنچه را حفظ کرده بود، به دست فراموشی سپارد. آنگاه خلف اجازه سرودن شعر را به وی داد. البته تردیدی نداریم که این روایت، اغراق آمیز است و شاعر در دوران آشنایی با والیه و به خصوص پس از



قرار گرفت و حتی به زندان افتاد (همان، ۲۵۵/۱؛ ابن منظور، همان، ۷۹، ۲۶۹-۲۷۱) و ظاهراً در همین زمان بود که وی را به سبب اشعاری که در وصف شراب و غلامبارگی سروده بود، تازیانه زدند و به گفته‌ای، چون ۳۰ تازیانه بر او نواختند، این آیه قرآن (الشعراء/۲۶) را بر خواند: «وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ» [شاعران] چیزی می‌گویند که خود بدان عمل نمی‌کنند» و بدین سان خود را رها نید (ابن منظور، همان، ۲۵۹). شاید نویسندگانی که وی را از هرگونه هرزگی میرا دانسته‌اند، امثال این روایت را مستند خود قرار داده‌اند، چه وی در ابیاتی نیز می‌گوید: اگر گفتن «آتش» دهان را بسوزاند، هیچ آفریده‌ای نام «آتش» را بر زبان نمی‌آورد (۹۱/۴). وی یک بار نیز با گستاخی زبان به هجو عباسه خواهر هارون گشود و گویا به همین سبب روانه زندان شد (نک: ۵۳/۲؛ ابن خلکان، ۳۳۴/۱).

ابونواس و هارون الرشید را در داستانهای هزار و یک شب پیوسته در مجالس عیش و عشرت کنار یکدیگر می‌یابیم (نک: الف لیلة و لیلة، ۱۵۶/۳، ۱۶۰، جم: قس: بحث مفصل شاده در این باره، XC/602-615) و نام آن دو به عنوان دو چهره اسطوره‌ای در طول تاریخ جاویدان مانده است؛ اما ظاهراً روابط بین آن دو هرگز فراتر از حد معمول نبوده و در هیچ یک از منابع کهن نشانه‌ای از راه یافتن ابونواس به مجالس خصوصی هارون نمی‌توان یافت. حتی برخی از قدما همه آنچه را که درباره ابونواس و هارون گفته شده، بافته تخیلات عامیانه پنداشته‌اند و حتی راه یافتن ابونواس به دربار هارون را به کلی انکار کرده‌اند (نک: ابن منظور، اخبار، ج بیروت، ۱۵۶).

شاعر سرانجام با هرزه‌درایی و بی اعتنائی به سنتهای اخلاقی و نیز سروده‌های هجو آمیز و نیش دار خود، خلیفه را چنان بر سر خشم آورد که نه تنها پایگاه والایش را در دربار به کلی از کف داد، که نزدیک بود جانش را نیز بر سر آن نهد. از اشعاری که وی بعدها به عنوان عذرخواهی از هارون سرود، چنین برمی‌آید که خلیفه خون وی را مباح کرده بوده است (نک: ۱۱۴/۱). همچنین، خود در اشعاری که بعداً سروده، صریحاً به کسادی بازار شعرش در بغداد اشاره کرده است (۲۳۱/۱؛ قس: شکعه، ۲۹۶؛ بستانی، ۶۳-۶۴). به هر حال، شاعر ناچار شد که بغداد را به قصد مصر ترک کند (قس: واگتر، ۵/۱، که گفته است از ترس زندانی شدن به مصر گریخته است). وی از طریق حمص و شام به مصر رفت و در این زمان شهرت وی مرزهای عراق را درنور دیده بود، چنانکه نه تنها در شام و مصر، بلکه در اقصی نقاط اندلس نیز نام وی بر سر زبانها بود و شاعرانی همچون عباس بن ناصح (د ۲۳۸ ق) از اندلس به قصد دیدار وی به بغداد می‌آمدند (زبیدی، ۲۶۲-۲۶۳؛ ابن فرضی، ۲۹۶/۱؛ نیز نک: GAS, II/662). از همین رو، شاعر در راه مصر در هر شهری یا اقبال شاعران و اهل علم رویه رو می‌شد، مثلاً در حمص بطین بن امیه و دیک الجن به پیشواز وی رفتند و شاعر مدتی را در منزل بطین سپری کرد (ابن معتر، ۲۴۹؛ ابن منظور، همان، ۱۷۸؛ قس: ابن خلکان، ۱۸۵/۳). ظاهراً در همین ایام مدتی را نیز در نصیبین گذراند (نک: ابن جبیر، ۲۱۴). به

بازگشت از بادیه شایستگی سرودن شعر را کسب کرده بود، چنانکه گویند بشار (د ۱۶۷ ق) شاعر معروف دست کم ۳ سال قبل از این ماجرا، وقتی اشعار وی را شنیده بود، بسیار شگفت زده شده و حتی به او حسادت ورزیده بود (نک: ابن منظور، همان، ۲۰-۲۱). پس، تاریخ این ماجرا را، اگر درست باشد، باید پیش از ۱۷۰ ق دانست و در این صورت می‌توان گفت که ابونواس قبل از مرگ والیه با خلف احمر آشنایی داشته و از تعلیمات وی بهره می‌برده است (قس: نیکلسون، 293، که وی را در کوفه شاگرد خلف دانسته است). به گفته‌ای، خلف احمر، ابونواس را سخت دوست می‌داشت و همو بود که کنیه ابونواس را برای وی برگزید (عباسی، ۸۴/۱).

در بغداد: پس از آنکه ابونواس شهرتی به دست آورد و از همگان پیشی جست، از بصره به بغداد رفت تا شاید بتواند به بزرگان دربار تقرب جوید و از این طریق به تلخکامیهای خود پایان دهد (ابن معتر، ۲۰۱-۲۰۲). به روایتی، علت خروج وی از بصره اشعاری بوده که در هجو قبیله نزار سروده بوده است و گفته‌اند که وی قبل از خروج از بصره دست به دامن مهلبیان شد تا او را از خشم مضریها برهاند و چون از یاری آنان نا امید شد، بصره را ترک کرد (حمزه، «شرح»، ۱۱۲/۲-۱۲) و چون به بغداد رسید در قصیده‌ای زبان به هجو بصریان گشود (نک: ۳۳/۲). به هر حال، این روایات نشان می‌دهد که وی برخلاف میل باطنی، بصره را ترک کرده است. به گفته‌ای، وی بیش از ۳۰ سال داشت که به بغداد رفت (عباسی، ۸۳/۱؛ بستانی، ۶۲) و در این صورت، تاریخ رفتن وی به بغداد باید حدود سال ۱۷۰ ق باشد.

درباره آغاز روابط وی با دربار عباسی روایات مختلف است. به روایتی، هرثمه بن اعین که در جست و جوی ندیمی برای هارون الرشید بود، او را نزد خلیفه برد (ابن منظور، اخبار، ج بیروت، ۱۵۴-۱۵۵). البته تردیدی نیست که ابونواس در این زمان شاعری گمنام نبود، تا به طور اتفاقی به دربار راه یابد. برخی از روایات نشان می‌دهد که وی قبل از اینکه رسماً شاعر دربار شود، با اشراف و بزرگان و وزیران ادب دوست، معاشرت داشته است (ابن معتر، همانجا). به گفته‌ای، ربیع بن یونس (د ح ۱۷۰ ق) وزیر دو خلیفه عباسی هادی و مهدی، وی را به سبب اشعاری که در هجو مادر او سروده بود، زندانی کرد (ابو هفان، ۱۰۶-۱۰۷). به هر حال، شاعر در دربار هارون پایگاهی والا یافت، تا آنجا که ندیم و مربی فرزندان وی امین و قاسم شد. امین در آن روزگار ولیعهد بود و سخت تحت تأثیر شخصیت ابونواس قرار گرفت، چندانکه پس از رسیدن به خلافت، وی را ندیم خاص خود گردانید (نک: دنباله مقاله)، اما قاسم با گستاخیهایی که از شاعر دید، بسیار زود وی را از خود راند (ابن منظور، همان، ۱۴، ۱۵۷). ابونواس در یکی از مدایح خود (۱۰۶/۱-۱۲۰) هارون را تا مقام الوهیت بالا برده است (نک: ۱۰۸/۱، بیت ۱)، با اینهمه خلیفه گاه برخی از سروده‌های شاعر را که در آنها سخن از شراب و کنیزکان زیباروی و غلامان بود، برنمی‌تافت (حمزه، همان، ۱۲۱/۱) و از همین رو، شاعر بارها مورد خشم خلیفه

روایتی، در آغاز چون ابونواس با جامه عیاران و همراه سلیمان بن ابی سهل نویختی وارد مصر شد، خصیب بن عبد الحمید حاکم مصر که به گفته‌ای، خود او را نزد خویش خوانده بود (جهشیاری، ۱۶۵)، از او استقبال نکرد (ابو هفان، ۴۰؛ ابن منظور، همان، ۱۷۳)، اما همینکه مدایح مبالغه‌آمیز شاعر (نک: ۲۱۵/۱-۲۳۴) را شنید، سخت شیفته‌ی وی شد و پادشاهای گران به او داد. به گفته‌ای، در زمان اقامت ابونواس در مصر، مردم به سبب گرانی بر خصیب شوریدند و ابونواس در جامع قاهره بر فراز منبر رفت و خشم مردم را فرونشاند (ابو هفان، ۳۱-۳۲؛ جاحظ، البیان، ۲۳/۳؛ ابن منظور، همان، ۱۷۵). ظاهراً از آن پس توجه خصیب نسبت به شاعر دو چندان شد. خاصه آنکه ابونواس در مدیحه‌ای مبالغه‌آمیز وی را به موسی (ع) همانند کرد (۲۳۲/۱؛ ابن منظور، همان، ۱۷۵-۱۷۶) و همین قصیده بود که بعدها در دسر بسیار برای شاعر فراهم آورد (نک: دنباله مقاله).

ابونواس در دوران اقامت در مصر علاوه بر محافل عیش و عشرتی که با خصیب داشت، در مجالس علمی نیز شرکت می‌جست و با دانشمندان و اهل علم به مباحثه می‌پرداخت. ابن خدیج کندی از کسانی است که در مصر با وی معاشرت داشته و ابونواس اشعاری در هجو وی سروده است (۴۰/۲-۴۳؛ ابن منظور، همان، ۱۷۸-۱۷۹، ۲۹۳). به گفته‌ای، در مصر برخی دیوان اشعار ابونواس را از وی روایت کرده‌اند (ابن عساکر، ۲۵۵/۴). شاعر یک سال در مصر سپری کرد و سپس به بغداد بازگشت (ابن منظور، همان، ۱۷۹). مجموع اشعاری که وی در مدح خصیب سروده، به حدود ۱۰۰ بیت، در ۶ قطعه، می‌رسد (نک: ۲۱۵/۱-۲۳۴). وی در هجو خصیب نیز اشعاری دارد که بی‌شک آنها را پس از بازگشت به بغداد و برای جلب خشنودی هارون سروده است (نک: ۱۵۱/۲-۱۵۲). شاعر در این هجویه‌ها از خصیب مردی سخت خسیس و فرومایه ساخته و موجب شده است که نام وی در برخی متون کهن - از قبیل گلستان سعدی (ص ۳۷) - به صورت نماد فرومایگی و نادانی درآید.

ابونواس پس از بازگشت از مصر به حج رفت (ابن منظور، همان، ۱۹۳). او در مدت اقامت در مکه از مجالس درس کسانی همچون سفیان بن عیینه بهره می‌برد و با دانشمندان آن دیار به مباحثه می‌پرداخت (ابو هفان، ۱۱۹-۱۲۰). ظاهراً در همین زمان بود که زبیر بن بکار راوی معروف، اشعار شاعر را از وی شنید و به روایت آنها همت گماشت (نک: حمزه، «شرح»، ۲۹۴/۱). شاعر سپس به بغداد بازگشت و به گفته‌ای، به اشاره‌ی خاندان نویختی قصیده‌ای در مدح هارون سرود و از گذشته خود اظهار پشیمانی کرد. خلیفه وی را بخشید و ۲۰ هزار درهم به وی پاداش داد (همان، ۱۱۰/۱؛ نیز نک: ابونواس، ۱۱۰/۱-۱۱۸)، اما گویی خلیفه به سبب اشعار او درباره‌ی خصیب، یا به سبب بدنامی شاعر، هرگز با وی دل صاف نکرد و به روایتی، او را به زندان انداخت (همو، ۲۳۳/۱، ۲۳۴؛ ابن قتیبه، الشعر، ۶۹۱/۲، ۶۹۲؛ ابن منظور، اخبار، ج بیروت، ۱۷۶). به گفته‌ی جهشیاری (ص ۱۶۴-۱۶۵)، خصیب بن عبد الحمید پس

از سقوط برمکیان به حکومت مصر گماشته شد و در این صورت ابونواس باید پس از برمکیان به مصر رفته باشد، اما در روایتی از حمزه اصفهانی (همان، ۱۶۰/۱) آمده است که ابونواس پس از بازگشت از مصر برمکیان را واسطه قرارداد تا از وی نزد هارون شفاعت کنند و اگر این روایت درست باشد، رفتن ابونواس به مصر، قبل از سقوط برمکیان بوده است.

برمکیان در آن روزگار در اوج اقتدار بودند و از مددجویان شاعر به شمار می‌رفتند (همان، ۱۵۱/۱-۱۶۰، ۷۶/۲؛ مبرد، ۱۰۵/۲؛ ابن رشیق، ۲۲۴/۱؛ ابو عبید، ۱۶۳/۱).

درباره‌ی آغاز آشنایی شاعر با برمکیان گفته‌اند که نخستین بار اصمعی فضایل شاعر را نزد فضل بن یحیی برمکی باز گفت و وسیله‌ی ارتباط ابونواس با برمکیان را فراهم کرد (نک: ابن معتر، ۲۱۳-۲۱۷). با اینهمه، خاندان برمکی هم از گزند هجوهای وی در امان نبودند و چه بسا وی با اندک تأخیری در دریافت صله، زبان به دشنام آنان می‌گشود (نک: ۲۰۸/۱-۵۰/۲، ۵۱-۱۳۳، ۱۳۴؛ جاحظ، الحیوان، ۲۳۹/۱، ۲۶۳، البیان، ۲۱۱/۳؛ ابن قتیبه، همان، ۶۹۷/۲؛ جهشیاری، ۱۷۸؛ ابن منظور، همان، ۲۵۱). به گفته‌ای، بسیاری از اشعار وی در مدح برمکیان از بین رفته است (حمزه، همان، ۶/۱) و اینک آنچه از این مدایح در دیوان او برجای مانده، از حدود ۵۰ بیت در نمی‌گذرد (نک: ۱۵۱/۱-۱۶۰). ظاهراً روابط شاعر با برمکیان در واپسین روزهای اقتدار آنان سخت تیره شده بود و جالب توجه اینکه وی در اشعاری خطاب به فضل بن یحیی، به ناپایداری حکومت و زوال قدرت ایشان اشاره کرده است (۱۵۲/۱-۱۵۷) و گفته‌اند اندکی پس از سرودن این اشعار بساط برمکیان در ۱۸۷ ق به دست هارون برچیده شد (ابن رشیق، همانجا).

ابونواس پس از خاتمه کار برمکیان، همچنان آنان را دشنام می‌گفت و برخی، دلیل آن را روابط نزدیک شاعر با فضل بن ربیع وزیر مقتدر هارون و دشمن سرسخت برمکیان دانسته‌اند (ابونواس، ۲۰۸/۱؛ حمزه، همان، ۸۱/۲؛ قس: ضیف، العصر، ...، ۲۲۴، که به استناد ابیاتی از وی (۳۰۱-۳۰۱)، گفته است: ابونواس پس از ماجرای برمکیان سخت اندوهگین شد و در پی آن به مصر رفت). فضل بن ربیع از بزرگ‌ترین حامیان شاعر بود. ابونواس در اشعاری به سابقه‌ی آشنایی ۲۰ ساله خود با فضل اشاره کرده (۲۵۰/۱) و گفته است فضل بارها از وی شفاعت کرده و او را از زندان و حتی گاه مرگ حتمی رهانیده است (۲۴۹/۱؛ ابن منظور، همان، ۲۷۰-۲۷۱؛ حصری، ۴۳۰/۲). به روایتی، ابونواس در یکی از سفرهای حج ندیم فضل بوده است (حمزه، همان، ۹۸/۱). مجموع اشعاری که ابونواس در مدح فضل بن ربیع سروده، ۱۳۱ بیت در ۸ قصیده است (نک: ۱۶۱/۱-۱۸۸) و این بجز قطعه‌های کوتاهی است که به مناسبت‌های مختلف خطاب به وی سروده است (۲۴۴/۱-۲۴۹). شاعر در مدح دو فرزند وی عباس و محمد نیز اشعاری سروده است (نک: ۱۸۸/۱-۲۱۵، ۲۸۴-۲۸۵).

یکی دیگر از امیران هارون الرشید که ابونواس او را به سختی هجو

۵۱۷/۸؛ حصری، ۴۳۰/۲، ابن بسام، ۹۳۵/۱ (۲)، صفدی، ۲۸۷/۱۲؛ ابن منظور، همان، ۱۰۴-۱۰۵). از آن پس، امین شاعر را از می‌گساری منع کرد، اما ظاهراً ابونواس یا اینکه از امین سخت بیمناک بود، هرگز نتوانست از باده خواری دست بردارد و بارها بدین سبب مجازات شد و حتی نزدیک بود جانش را در این راه از دست بدهد (نک: همان، ۸۸-۸۹).

اشعاری که شاعر در رثای امین سروده (۲۹۹/۱-۳۰۰)، نشان می‌دهد که وی تا زمان مرگ امین (۱۹۸ق) زنده بوده است. از این تاریخ به بعد هیچ اطلاعی از وی در دست نیست و به گفته برخی منابع، او در همین سال در بغداد درگذشته و در مقبره شونیزیه به خاک سپرده شده است (خطیب، ۴۴۸/۷-۴۴۹؛ ابن انباری، ۵۱-۵۲). تاریخهای دیگری نیز در منابع کهن آمده است که وفات او را به اختلاف بین سالهای ۱۹۵ تا ۲۰۰ق نشان می‌دهد (ابوهفان، ۱۰۸؛ ابن قتیبه، همان، ۶۹۲/۲؛ ابن معتر، ۱۹۴؛ ابن ندیم، ۱۸۲؛ ابن نباته، ۳۱۶؛ ابن منظور، همان، ۱۱-۱۲).

در برخی روایات آمده است که ابونواس به دست نوبختیان مسموم شد (همان، ۳۰۴-۳۰۵)، البته شاعر با خاندان نوبختی روابط نزدیکی داشته و آنان را مدح گفته است (نک: ۲۹۰/۱-۲۹۱) و شاید به همین دلیل برخی او را شیعه دانسته‌اند (نک: دنباله مقاله). به گفته جاحظ وی بیشتر اوقات خود را نزد نوبختیان می‌گذراند (البخلاء، ۱۳۱/۱-۱۳۲؛ حمزه، «شرح»، ۱۱۷/۱؛ ابن منظور، اخبار، ج بیروت، ۸۰، ۱۰۵) و به روایتی از ندیمان خاص اسماعیل بن ابی سهل بوده است (حمزه، همان، ۴۸/۲). با این حال، از ناسزاگویی به این خاندان ابایی نداشته و بارها ایشان را در نهایت گستاخی هجو گفته است (همان، ۴۶/۲-۴۸، ۱۲۸-۱۳۱؛ جاحظ، الحیوان، ۱۲۹/۳؛ ابن منظور، همان، ۱۴۴، ۲۸۱-۲۸۲). به گفته‌ای، هنگامی که شاعر، مادر اسماعیل بن ابی سهل را در ابیاتی زشت و بسیار زننده هجو گفت (نک: ۱۲۸/۲-۱۲۹)، خاندان نوبختی برآشفته و درصدد قتل وی برآمدند (ابوهفان، ۳۴-۳۶؛ ابن منظور، همان، ۳۰۵). در روایت دیگری نیز آمده است که زُبَور کاتب که با ابونواس دشمنی داشت، شعری در هجو علی بن ابی طالب (ع) ساخت و آن را به شاعر نسبت داد و چون نوبختیان آن را شنیدند، بر آن شدند تا وی را بکشند (حمزه، همان، ۷۵/۲؛ ابن منظور، همان، ۳۰۴-۳۰۵، ۳۰۸-۳۰۹؛ قس: اقبال، ۲۲). تقریباً هیچ‌یک از منابع به این داستان اعتنا نکرده و خاندان نوبختی نیز خود آن را تکذیب کرده‌اند (ابن منظور، همان، ۳۰۸-۳۰۹) و می‌دانیم که اشعار و اخبار ابونواس همه توسط این خاندان گردآوری شده و از طریق آنان به دست حمزه اصفهانی (نک: همان، ۱۱۷/۱) و دیگران رسیده است.

ظاهراً پس از مرگ ابونواس مادرش گلبان هنوز زنده بود و به روایتی وی و شوهرش به خانه یکی از نوبختیان رفتند و ۲۰۰ درهم و نیز صندوقچه‌ای حاوی کتاب و برخی آلات موسیقی که از ابونواس بر جای مانده بود، از وی ستاندند (ابن منظور، همان، ۳۰۹-۳۱۰). در هیچ

کرده، اسماعیل بن حفص (حاکم جرجان در ۱۹۱ق، نک: طبری، ۳۲۹/۸) است که ۱۱ قطعه (در ۶۵ بیت) از هجویات تند و گزنده شاعر خطاب به وی سروده شده است (۱۳۴/۲-۱۴۱).

ابونواس در اشعاری به ماجرای انتخاب مأمون به ولایت عهدی در ۱۸۹ق (طبری، ۳۱۶/۸؛ نیز نک: ابونواس، ۱۱۹/۱-۱۲۰) اشاره کرده و این امر نشان می‌دهد که شاعر دست کم تا این زمان در دربار هارون اقامت داشته است، اما به گفته منابع در اواخر خلافت هارون (۱۹۳ق) به اتهام زندق، یا هجو قبیله مضر، یا به سبب اشعاری که در مدح خصیب ابن عبدالحمید سروده بود، به زندان افتاد و سرانجام پس از مرگ هارون، امین وی را از زندان آزاد ساخت (ابن قتیبه، الشعر، ۶۸۱/۲-۶۹۲؛ طبری، ۵۱۴/۸؛ ابن ابار، ۶۸؛ ابن منظور، اخبار، ج بیروت، ۲۹۹؛ عباسی، ۹۷/۱). احتمالاً پس از رهایی از زندان بود که وی ابیاتی در رثای هارون سرود (۲۹۹/۱؛ صولی، الاوراق، ۲۲۳؛ طبری، ۳۶۴/۸).

در دربار امین: امین در دوران نوجوانی و ولایت عهدی دیرزمانی با ابونواس معاشرت داشت. از همین رو سخت تحت تأثیر وی قرار گرفته بود و گاه به همین سبب مورد سرزنش دیگران قرار می‌گرفت (نک: ابن منظور، همان، ۲۱۳). به علاوه، امین همچون ابونواس طبعی خوش گذران و عشرت طلب داشت و چون به خلافت رسید، وی را ندیم خاص خود قرار داد، چندانکه به روایت ابوهفان (ص ۲۳-۲۴) لحظه‌ای از او دل بر نمی‌کند. شاعر در باده‌نوشی و شکار همواره در کنار وی بود و با مدایح مبالغه‌آمیز خود، از صله‌های کلان بهره‌مند می‌شد (نک: ابن معتر، ۲۰۹-۲۱۱؛ ابن منظور، همان، ۸۲-۸۶). به گفته‌ای، در یکی از مجالس خصوصی امین، شاعر مدیحه‌ای سرود و در ازای هر بیت ۱۰۰ درهم پاداش گرفت (همان، ۷۳-۷۴). یک بار نیز به پاداش سرودن شعری، خلیفه دستور داد تا دهانش را از مروارید پر کردند (ابوهفان، ۷۰-۷۱). در منابع کهن داستانهای بی شماری از مجالس عیش و نوش امین با ابونواس نقل شده است (نک: همو، نیز ابن منظور، همان، چه). زندگی ابونواس در دربار امین بهترین دوران کامیابی وی بود. حمایت بی‌چون و چرای خلیفه از ابونواس باعث شد که شاعر بی هیچ بیم و هراس در نهان و آشکار به می‌گساری و خوش گذرانی بپردازد و حتی از لایابالی‌گری و شیوه زندگی بی قید و بند خود دفاع کند. وی «از اینکه از هیچ گناهی روی نگرداند، سخت خشنود است و به خود می‌بالد» و «لذت جویی و کامیابی را جز در ارتکاب گناه و عمل حرام نمی‌بیند» (۱۶۹/۲، ۱۷۱، ۲۴۳/۳، ۲۲۵، ۲۷۹-۲۸۰؛ نیز نک: بخش شعر). وی در این امر چندان راه افراط پیمود که دشمنان امین به ویژه برادرش مأمون اعمال شاعر را بهترین مستسک برای تبلیغ بر ضد امین یافتند. به روایتی، مأمون دستور داد بر منابر خراسان می‌گساریها و رسواییهای امین را با شاعر باز گویند و مردم را بر ضد دستگاه خلافت بشوراند. امین از این امر سخت بر آشفت و بر شاعر خود خشم گرفت و او را به زندان انداخت و به روایتی، دستور قتل او را صادر کرد (طبری،

یک از منابع کهن سخنی از زن یا فرزندان شاعر به میان نیامده است، اما چنانکه از برخی اشعارش برمی آید، وی دختری به نام بزه و پسری که نامش ذکر نشده، داشته است (۲۹۱، ۲۴۹/۱؛ قس: شلق، ۴۴-۴۵). وی در ابیاتی زیبا دخترش بزه را ستوده و صادقانه اعتراف کرده که پدر شایسته‌ای برای وی نبوده و از او خواسته است که پس از مرگ برایش اشکی نریزد (نک: ۲۹۱/۱).

عقاید و آراء: روایات متعدد درباره خوش گذرانیها و هرزگیهای او، پاره‌ای اشعار کفرآمیز وی، همنشینی با شاعرانی که نه پای بند اصول اخلاقی بودند و نه به اعتقادات مذهبی توجهی داشتند، از یک سو و از سوی دیگر زهدیات وی، مقام برجسته علمی او در علوم قرآنی و فقه و حدیث، اشعارش که درباره وحدانیت خداوند سروده، احادیثی که از پیامبر (ص) نقل کرده است و اشعاری که در مدح حضرت رضا (ع) به او نسبت داده‌اند، از او چهره‌ای دوگانه و سخت متناقض ساخته که همه نویسندگان قدیم و جدید را دچار سرگردانی کرده است. از همین رو، برخی از او زندیقی مفسد و برخی پارسایی متقی ساخته‌اند (نک: دنباله مقاله). وی را در زمان حیات به زندقه، خارجی بودن، اعتقاد به مانویت و ثنویت متهم کرده بودند و حتی به علت این اتهامات، به زندان نیز افتاده بود (نک: ابن معتز، ۱۹۵؛ طبری، ۵۱۸/۸، ۵۲۴؛ خطیب، ۴۴۰/۷؛ ابن منظور، اخبار، ج بیروت، ۱۶۰-۱۶۳). در سده‌های بعد نیز بسیاری از نویسندگان این اتهامات را قطعی دانسته‌اند، چنانکه ابوالعلائی معری گفته است که وی را مذهبی جز مذاهب رایج روزگار خود بوده است (ص ۴۲۰). از معاصران هم بسیاری او را کافر، بی‌دین، مانوی، ثنوی، اباحی و شعوبی خوانده‌اند (نک: حجاب، ۲۸۷-۲۸۹؛ ملحس، ۶۰، ۱۵۷-۱۵۸). در مقابل این گروه، نویسندگانی دیگر معتقدند که شاعر در وصف هرزگیها و تباهیها بر تجربیات ذهنی خود متکی بوده و عملاً دامن به گناه نیالوده است و اشعار کفرآمیز وی را نیز صرفاً از مقوله نکته پردازی و لطیفه‌گویی می‌دانند (حمزه، «شرح»، ۱۸۹/۱؛ ضیف، الفن ...، ۱۵۹-۱۶۰؛ قس: صدقی، ۷۲). همچنین او را شیعه‌ای پاک نهاد و گاه به اغراق از مشایخ متصوفه و از بزرگان طریقت باطنی پنداشته‌اند (عبدالحسین، ۳۹-۴۰؛ قس: مهدوی، ۶۳۹-۶۴۰؛ فهمی، ۲۴۱ به بعد). گروهی نیز معتقدند که وی در دوران کهن سالی دست از گناهان شسته و زهد پیشه کرده است و زهدیات وی را مربوط به این دوران می‌دانند (ابن منظور، همان، ۳۰۷؛ علی خان مدنی، ۱۹۲/۲؛ ضیف، العصر، ۲۳۶-۲۳۷؛ بستانی، ۶۶-۶۷؛ عبدالجلیل، ۱۱۴؛ قس: پلا، ۲۳۸؛ ابن منظور، همان، ۲۷۴، که به نقل روایتی پرداخته، مبنی بر اینکه ابونواس شایعه توبه خود را تکذیب کرده است).

کسانی که وی را شیعه دانسته‌اند، ظاهراً مستندشان روایت و اشعاری بوده که ابن بابویه نقل کرده است (نک: ۱۴۲/۲-۱۴۴). دز یکی از روایات وی آمده است که چون مأمون، حضرت رضا (ع) را به ولایت عهدی برگزید، همه شاعران جز ابونواس در مدح آن حضرت مدایحی سرودند. مأمون (و به روایتی شخصی از نوبختیان) در این باره

شاعر را نکوهش کرد. ابونواس ضمن ابیاتی گفت: «چگونه می‌توانم امامی را مدح کنم که جبرئیل خادم نیای وی بوده است» (ابن بابویه، همانجا؛ قس: ابن خلکان، ۲۷۰/۳، ۲۷۱). علاوه بر این، ابن بابویه (همانجا) در دو روایت دیگر به ملاقات ابونواس با حضرت رضا (ع) اشاره کرده و ابیاتی از شاعر را در مدح آن حضرت نقل کرده است، اما این روایات که به دیگر منابع شیعی نیز راه یافته است (نک: جوبنی، ۲۰۰-۲۰۲؛ قمی، ۱۷۰/۱؛ خوانساری، ۵۱۳-۵۳؛ صدر، ۲۰۰؛ امین، محسن، ۳۳۴/۵)، با برخی وقایع تاریخی و نیز روایاتی که در منابع کهن آمده، ناسازگار است. اولاً می‌دانیم ولایت عهدی امام رضا (ع) ۲۰۱ ق است (نک: ابن اثیر، ۳۲۶/۶) و در آن زمان بی شک ابونواس زنده نبوده است. ثانیاً در دیوان وی که امروزه به دو روایت مختلف، یعنی روایت ابوبکر صولی و حمزه اصفهانی، در دسترس ماست، به هیچ یک از این اشعار و روایات اشاره‌ای نشده است. ثالثاً ابونواس در اوج اختلافات امین و مأمون در بغداد، جانب امین را گرفت و حتی، چنانکه گفتیم، وجود شاعری متهم به کفر و زندقه چون او در دیار امین، بهانه‌ای برای مأمون بود تا مردم را بر ضد امین بشوراند، و در این صورت حتی اگر عمر شاعر هم کفاف می‌داد، به گفته صفدی (۲۸۷/۱۲)، از خشم مأمون نمی‌رست، چه رسد به آنکه وی را شاعر و ندیم خود سازد. علاوه بر این، برخی از علمای شیعه نیز ابونواس را از مخالفان به شمار آورده‌اند و مستند آنان حدیثی از امام هادی (ع) است که در آن صریحاً شاعر «ابونواس باطل» خوانده شده است (شوشتری، ۵۸۳/۲؛ قمی، همانجا). درباره شعوبیگری وی نیز روایات مختلف است. از نویسندگان کهن، ابن عبدربه (۴۰۸/۳) و ابن رشیق (۲۳۲/۱) وی را شعوبی دانسته‌اند و از معاصران، گروهی به استناد اشعاری که وی در آنها برخی قبایل عرب را هجو و در مقابل از ایرانیان با افتخار یاد کرده است (ابونواس، ۱۸۶/۱-۱۸۷، ۲۵۳-۲۵۵) و همچنین به سبب گرایش شدید وی به شعوبیانی چون ابو عبیده معمر بن مثنی (ه) و کینه‌توزیهایی که نسبت به طرفداران برتری نژاد عرب از قبیل اصمعی (ه) داشته، او را شعوبی دانسته‌اند (مقدسی، ۱۰۷-۱۱۰؛ دوری، ۸۴؛ حجاب، ۲۹۰؛ بستانی، ۱۷۵/۵-۱۷۷؛ جندی، ۶۸۵؛ قاضی، ۳۲۰). در مقابل، برخی معتقدند که وی در اشعارش عریهای بدوی و شیوه زندگی خشن و بیابانی آنان را که با طبع لطیف او ناسازگار بوده، مورد ریشخند قرار داده است، نه عریهای شهرنشین را. به همین جهت این اشعار وی را ناشی از تعصب ضد عربی وی نمی‌دانند (ضیف، همان، ۲۳۰-۲۳۱؛ فروخ، ۱۵۹/۲، ۱۶۰؛ EI<sup>2</sup>؛ قس: واگنر، ۱۳۲، که گفته است درباره شعوبی بودن وی حکم قطعی نمی‌توان داد).

با وجود همه این نظریات و عقاید گوناگون درباره او، هیچ گاه ابونواس را نمی‌توان شاعری بی‌دین و کافر خواند. اعتقاد به یکتاپرستی، نبوت و معاد در اشعار وی کاملاً مشهود است (نک: ج غزالی، ۶۱۰-۶۱۱، ۶۱۴، ۶۱۷). اما آنچه از وی شاعری چند چهره ساخته، ظاهراً پای بندی و اعتقاد وی به یک اصل مهم کلامی است که در زمان وی بین

باخت. همین دیدار کوتاه، شاعر عنان گسیخته عصیانگر را که به هیچ قیدی تن در نمی‌داد، ناچار کرد در برابر عشق به خاک افتد و سر تعظیم فرود آورد. چنان در آغاز از او روی گرداند و پیامهای عاشقانه وی را با ناسزاگویی و ریشخند پاسخ گفت. شاعر که سخت به او دل سپرده بود، کوشید با اشعار عاشقانه خود، او را رام کند، اما معشوق بر سر مهر نمی‌آمد و او را به حریم وصال خویش نمی‌خواند (ابوالفرج، الاغانی، ۲/۱۸-۳، ج۱: ابن منظور، اخبار، ج بیروت، ۱۲۸-۱۳۱، ۱۳۹-۱۴۰). به گفته‌ای، چون معشوق قصد حج می‌کند، شاعر نیز رهسپار می‌شود تا شاید در راه یا هنگام طواف دیداری دست دهد. وی در اشعاری لحظه دیدارش را با معشوق در مقابل حجرالاسود به زیبایی وصف کرده است (۴/۴۲). به روایتی، چون اشعار شاعر درباره چنان بر سر زبانها افتاد، ابو عثمان ثقفی برادر عبدالوهاب، چنان را از بصره به محلی به نام حکمان برد. شاعر روزها در خارج بصره به رسم عاشقان به انتظار می‌نشست و از مردمانی که از آن سوی می‌آمدند، درباره چنان می‌پرسید (نک: ۱۱۸/۴، ۱۱۹؛ ابوالفرج، همان، ۵/۱۸؛ ابن منظور، همان، ۱۳۶-۱۳۸)، تا سرانجام مردی چنان را خرید و با خود برد و داغ هجران را برای همیشه بر دل شاعر نهاد (ابوالفرج، همان، ۸/۱۸). گفته‌اند که چنان یگانه زنی بود که ابونواس در عشق وی صداقت داشت (همان، ۲/۱۸). ابوالفرج اصفهانی در الاغانی بخشی مستقل را به ماجراهای عاشقانه شاعر با چنان اختصاص داده است (نک: ۲/۱۸ به بعد).

از دیگر معشوقه‌های شاعر، عنان، کنیزک ناطفی است. ماجراهای عاشقانه این دو، قبل از رفتن شاعر به مصر آغاز شد و تا مدت‌ها ادامه داشت. ابونواس با عنان که طبعی دلپذیر و بذله‌گو داشت، بسیار مأنوس بود. با او به باده‌نوشی می‌نشست و برایش اشعار عاشقانه می‌خواند، اما چندی بعد روابط بین آن دو به تیرگی گرایید و یکدیگر را هجو گفتند و سرانجام پیوندشان از هم گسیخت. منابع کهن داستانهای بسیاری درباره مجالس عیش و نوش و همچنین مهاجرات آن دو نقل کرده‌اند (نک: ابونواس، ۱۴۳/۲-۱۴۴؛ ابوالفرج، ۱/۴۴، ۳۲، ۳۵، ۳۷-۳۹؛ ابن عدیر، ۵۹۶-۶۰؛ ابن عساکر، ۲۶۳/۴؛ ابن جراح، ۴۳-۴۴؛ و شاء، ۲۳۰). در غزلیات و دیگر اشعار ابونواس به نامهای دیگری از معاشیق معروف عرب از قبیل دنیا، سعدی، سعاد، سوده، نرجس و حُسن نیز اشاره شده است (۱۴۵/۱، ۱۴۶؛ ابوهفان، ۴۲؛ جاحظ، الحیوان، ۱۶۶/۵-۱۶۷؛ ابن منظور، همان، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۳۱-۱۳۲).

ابونواس و معاصرانش: ابونواس با شاعران و دانشمندان بزرگی هم روزگار بود و با بسیاری از آنان معاشرت و گاه مهاجرات داشت. طبیعی است که شاعر بزرگی چون او نمی‌توانسته است از میدان رقابتها و خصوصتهای شاعرانه بر کنار باشد. به گفته ابن عمر، در آن روزگار هیچ شاعری نبود که به وی حسادت نرزد (نک: همان، ۴۳). فضل بن عبدالصمد رقاشی، هیشم بن عدی، ابان بن عبدالحمید لاحق، اشجع سلمی، داوود بن رزین، زُبَیور بن ابی حماد و احمد بن روح از جمله شاعرانی بوده‌اند که با ابونواس اشعاری به هجو رد و بدل کرده‌اند (نک:

فرقه‌های مختلف بسیار بحث انگیز بوده است و آن اصل بخشش بی حد و حصر خداوند است. روایات مختلف و اشعار وی به خصوص زهدیات او به خوبی نشان می‌دهد که به این عقیده که «خداوند هر گناهی را می‌بخشاید» سخت پای بند بوده و همه اعمال خود را بر اساس آن توجیه می‌کرده است (نک: ابن منظور، اخبار، ج بیروت، ۲۱۱-۲۱۲). به روایت ابن عساکر (۲۷۹/۴)، حسن بن دایه در واپسین روزهای زندگی ابونواس نزد وی آمد و از او که در بستر بیماری بود، خواست تا وی را موعظه کند؛ ابونواس ابیاتی به این مضمون سرود: «هر چه می‌توانی گناه کن که خداوند بسیار بخشاینده است و اگر از ترس آتش ترک عیش و شادمانی کنی، روز قیامت در مقابل عفو پروردگار انگشت حسرت به دندان خواهی گزید» و جالب توجه اینکه تمام احادیثی هم که ابونواس از قول پیامبر (ص) نقل کرده، مربوط به همین اصل است و نیز اینکه بخشایش خداوند را نهایی نیست و اوست که مرتکب کبائر را در قیامت خواهد بخشید (همو، ۲۵۵/۴؛ ابن منظور، همان، ۲۹۴). به روایتی، حتی نقش انگشتی ابونواس، شعری به این مضمون بوده است که گناهان من از حد بیرون است، اما در مقایسه با عفو پروردگار ناچیز و اندک است (نک: ابن منظور، همان، ۲۰۸). بر اساس همین بینش، وی از فرقه‌هایی که درباره گناهان کبیره نظریاتی سختگیرانه داشته‌اند، به شدت انتقاد کرده است و یکی از موارد اختلاف وی با معتزله و به خصوص نظام در همین است که معتزلیان مرتکب گناه کبیره را اگر توبه نکند، مخلد در آتش می‌دانند (نک: ابوزهره، ۲۱۴). وی در قصیده‌ای معروف، نظام را این چنین مورد خطاب قرار داده است: «تو اگر در دین دوراندیش و محتاط هستی، بخشش خداوند را منع و انکار مکن که این خود اهانته به دین است» (۴/۳؛ نیز نک: هد، ابراهیم بن سيار). اعتقادات ابونواس در این باره به فرقه مرجئه بسیار نزدیک است، چه آنان درباره گناهان کبیره تسامح بسیار دارند و گروهی از آنان معتقدند که ایمان به قلب است و آنکه به ایمان اقرار کرده، هر گناهی مرتکب شود، هر چند کفر گوید، مؤمن است و خداوند او را می‌بخشد (نک: ابوزهره، ۲۰۲-۲۰۳).

حال اگر بپذیریم که ابونواس به بخشش بی‌انتهای الهی سخت امیدوار بوده و این اصل را پایه و اساس زندگی فردی و اجتماعی خود نهاده بوده است، دیگر ناچار نخواهیم بود او را در اوایل زندگی فاسق و فاجر و در اواخر عمر زاهد و تقوا پیشه بخوانیم و برای بی‌بند و باریها و عیاشیهای وی نیز توجیهی منطقی بیابیم، چه در این بینش، هم ایمان می‌گنجد هم کفر، هم زهد و آخرت گرایی، هم لایبالی‌گری و بی‌بندوباری. ابونواس و عشق: ابونواس را نمی‌توان در زمره شاعران عاشق پیشه معروف به شمار آورد، اما وی به گفته خود در راه عشق تجربیات بسیار اندوخته است (نک: ۱۷۲/۴). وی هنوز کودکی بیش نبود که به دخترکی همسال خود دل سپرد (نک: ۲۷/۴؛ ابن خلکان، ۹۶/۲؛ قس: صدقی، ۳۷-۴۰). دیگر ماجرای عاشقانه او که نمی‌دانیم تا چه اندازه با افسانه در آمیخته، با چنان، کنیز عبدالوهاب ثقفی در بصره آغاز می‌شود. شاعر نخستین بار وی را در سوق مرید دید و به او سخت دل

ابونواس، ۶۱/۲-۸۱؛ ابن معتر، ۲۰۴؛ مرزبانی، ۲۶۰؛ جهشیاری، ۱۲۳؛ ابن خلکان، ۱۱۲/۶؛ ابن منظور، همان، ۱۲۴-۱۲۵).

از میان این شاعران، خصومت ابونواس با زقاشی و ابان بن عبد الحمید لاحقی شاعر برمکیان از همه بیشتر بوده است. ابن معتر (ص ۲۴۱-۲۴۲) درباره آغاز دشمنی بین او و ابان می گوید: یحیی بن خالد برمکی از ابونواس خواسته بود تا کلیله و دمنه را به شعر درآورد؛ ابان با حيله گری و چرب زبانی شاعر را از این امر بازداشت و خود نهانی آن را در ۵ هزار بیت به شعر درآورد و ۱۰۰ هزار درهم از یحیی پاداش گرفت. ابونواس از این امر سخت برآشفته و زبان به هجو و ناسزا گشود؛ ابان نیز در ابیاتی هجویات وی را پاسخ گفت، اما هرگز نتوانست اشعار وی را پاسخی درخور دهد. در روایت دیگری آمده است که جعفر بن یحیی برمکی، ابان را مأمور تعیین پاداش شاعران کرده بود و چون نوبت به ابونواس رسید، ابان سهمی ناچیز به او داد و گفت من هر شاعری را به قدر ارزش و منزلتش پاداش می دهم. ابونواس برآشفته و اشعاری گزنده و تلخ در هجو وی سرود. چون ابان آن را شنید، بیمناک شد و خواست آن را به هزار درهم بخرد تا بر سر زبانها نیفتد، اما شاعر نپذیرفت و چون این اشعار به گوش برمکیان رسید، بی درنگ ابان را از دربار برانند (همو، ۲۰۲-۲۰۴؛ ابن عبدربه، ۲۰۴/۴-۲۰۵؛ ابن ابار، ۸۰-۸۱؛ ابن منظور، همان، ۲۷۱-۲۷۳؛ نیز نک: بخش شعر).

ابونواس با شاعران معروف دیگری چون ابوالعاهیه و ابن منذر نیز روابط دوستانه ای داشته است. ابوالعاهیه به علت برخی بدبینیها و نگرشهای زاهدانه، طبع عیاش و عشرت طلب شاعر را بر نمی تافت و او را سخت نکوهش می کرد (ابوالفرج، الاغانی، ۱۷۷/۳). با این حال، در بسیاری از مجالس شعر خوانی و عیش و عشرت، آن دو را کنار یکدیگر می بینیم (نک: ابن عساکر، ۲۶۱/۴؛ ابوالفرج، همان، ۸۸/۲-۸۹؛ عباسی، ۸۶/۱؛ ابن کثیر، ۲۶۶/۱۰). ابوالعاهیه به اشعار ابونواس سخت عنایت داشت و گویند او را بزرگترین شاعر روزگار خود می دانسته است (ابن عساکر، ۲۵۸/۴؛ ابن خلکان، ۱۰۲/۲؛ ابن منظور، اخبار ج بیروت، ۴۷؛ عبدالرزاق، ۷). در روایتی دیگر نیز آمده است که ابوالعاهیه از شاعر خواسته است که قلمرو زهد را به او واگذارد و خود به مضامین مدح و هجو و خمر پسند کند (نک: ابن منظور، همان، ۵۳). درباره روابط وی با ابن منذر نیز چند روایت در منابع آمده است. یکی از این روایتها حکایت از نخستین آشنایی آن دو در مسجد بصره دارد و در روایت دیگری آمده است که ابن منذر هنگامی که مورد بی مهری هارون الرشید قرار گرفت و به تنگدستی افتاد، ابونواس با ۱۰۰ یا ۳۰۰ دینار به کمکش شتافت (ابوالفرج، همان، ۱۱۱/۱۷، ۲۵-۲۶؛ نیز نک: ه، د، ابن منذر).

علاوه بر این دو، ابونواس با شاعران دیگری نیز همچون ابوالشعقی، ابوالشعیص، حسین بن ضحاک، مسلم بن ولید، دعبل خزاعی و ابو خالد فارسی معاشرت داشته و در منابع کهن، انبوهی روایت درباره محافل شعر خوانی و مجالس عیش و عشرت اینان آمده است (نک: ابن معتر،

۷۳، ۲۰۷؛ صولی، اخبار، ۲۳۸؛ مسعودی، ۲۴۵/۶-۲۴۶؛ ابوالفرج، همان، ۱۸۵/۶، ۲۰۰، ۱۰۹/۱۵-۱۱۰).

همچنین وی با ۳ تن از روابیان بزرگ یعنی ابوعبیده معمر بن مثنی، ابوعمر و شیبانی و اصمعی روابطی داشته است. ابوعبیده سخت شیفته لطافت طبع و ذوق شعری و ادبی وی بود (ابن خلکان، ۱۰۰/۲) و او را در میان نوخاستگان همچون امرؤ القیس در میان شاعران کهن می دانست (نک: خطیب، ۴۳۷/۷). ابونواس نیز متقابلاً وی را می ستود و در راهبایی وی به دربار خلافت عباسی تلاش بسیار کرد (نک: ه، د، ۷۱۲/۵)، اما گاه نیز در مجالس درس، او را با هجویات خود سخت می آزد (نک: ۵۹/۲؛ بیهقی، ۶۰۲؛ مسعودی، ۸۰/۷-۸۱).

درباره روابط شاعر با اصمعی نیز روایات مختلف و گاه متناقض است. با اینکه اصمعی ابونواس را بر شاعران دیگر ترجیح می داد (ابوالفرج، همان، ۱۶/۱۸؛ ابن عساکر، ۲۵۵/۴-۲۵۶؛ ابن منظور، همان، ۲۲۳-۲۲۴) و چنانکه گذشت، با برشمردن فضایل شاعر در مجلس فضل بن یحیی، راه را برای ورود او به دربار هموار ساخت، هجویاتی که شاعر درباره اصمعی سروده، حکایت از اختلافاتی عمیق بین آن دو دارد (نک: ابن منظور، همان، ۲۸۶؛ قس: ابن قتیبه، عیون، ۱۳۰/۲) و چنانکه از برخی روایات بر می آید، ظاهراً ابونواس در اخراج اصمعی از دربار هارون الرشید نقش عمده ای داشته است (نک: ه، د، همانجا).

از حدود آشنایی شاعر با ابوعمر و شیبانی چیزی جز یکی دو روایت در دست نیست. یکی از آنها حکایت از حضور ابونواس، ابوالعاهیه و مسلم بن ولید در مجلس درس ابوعمر دارد (نک: عباسی، همانجا) و دیگری روایتی است که در آن ابوعمر درباره ابونواس می گوید: اگر وی خود را به فسق و فجور نمی آلود، هر آینه به اشعار او استشهاد می کردم (نک: ابن معتر، ۲۰۲).

درباره روابط شاعر با نظام معتزلی نیز روایات بسیاری در منابع نقل شده که برخی از آنها مغشوش است. در یکی از این روایتها آمده است که ابونواس در خردسالی به مصاحبت نظام درآمد و از وی دانش آموخت و نظام سخت شیفته وی بود (نک: ابن ندیم، ۲۰۵؛ ابن منظور، همان، ۲۰۲). با توجه به این روایت سن نظام باید از ابونواس بسیار بیشتر بوده باشد، حال آنکه برخی منابع ولادت نظام را در ۱۶۰ ق نوشته اند (نک: ه، د، ابراهیم بن سيار). به گفته ای، نظام با بحث و جدل بسیار سعی داشت که ابونواس را قانع کند تا آراء و عقاید معتزلیان را بپذیرد، اما شاعر هرگز زیر بار نرفت و حتی با وی از در مخالفت درآمد و زبان به هجو او گشود (ابن منظور، همانجا). شاعر در یکی از این هجویات نظام را به می خوارگی و غلامبارگی متهم کرده است (۶۰/۲). با این حال، نظام اشعار وی را از این جهت که الهام بخش برخی نظریات کلامی بوده، ستوده است. به گفته خود نظام، ابیاتی از ابونواس (نک: ۱۷۲/۲) درباره حرکت و سکون، او را به نظریاتی رهنمون ساخت که قبلاً از آنها غافل بوده و با الهام از آنها توانست کتابی درباره حرکت و

بخشایش الهی - که البته از گناه او گسترده‌تر است - شامل حالش گردد. بی‌گمان همین آرزوی رستگاری است که موجب شد، سالها بعد، از او مردی فقیه و محدث و حتی صاحب «مسند» بسازند (عبدالجلیل، ۲۰۵، حاشیه).

دیوانی که مورد بررسی قرار داده‌ایم، همان است که حمزه اصفهانی جمع‌آوری کرده و توسط واگنر و شولر (ج ۴) به چاپ رسیده است. صولی نیز دیوان او را جمع‌آوری کرده و انبوهی شعر و خبر را که گویا جعلی می‌پنداشته، از دیوان بیرون نهاده و به همین جهت، دیوان جمع‌آورده او تقریباً یک سوم کار حمزه شده است. این دیوان نخست توسط آلوارت (۱۸۶۱م) به چاپ رسید. پس از آن چندین چاپ دیگر به شکلیها و ترتیبهای مختلف در شرق انجام یافت که از نظر شمار قطعات با یکدیگر تفاوت فاحش دارند (درساره این چاپها، نک: EI<sup>2</sup>). از شعر ابو نواس گزیده‌هایی نیز به زبانهای گوناگون ترجمه شده است. شاید کهن‌ترین ترجمه از آن فن کرمر<sup>۱</sup> باشد. به زبان فارسی، تنها «غزلهای ابو نواس» ترجمه آیتی موجود است. به فرانسه، ترجمه موتنی از همه مفصل‌تر است. کسانی دیگر چون خوام در «شعر عربی» (ص ۱۲۸-۱۱۱) و نیز میکال در مجله «جهان اسلام» (۲۴۰-۲۳۹) قطعاتی از اشعار او را ترجمه کرده‌اند.

کار حمزه اصفهانی در موضوع خود، یکی از بهترین نمونه‌های روش تحقیق در آن روزگار است. نهادن طرحی دقیق حتی برای جزئیات، پیروی دقیق از آن طرح، دقت و سواس آمیز در نقد اشعار و خلاصه دانش بسیار گسترده ادبی، حمزه را به محققان سده ۱۹م شبیه ساخته است.

کتاب به ۵ «حد» و ۱۵ «باب» و خلاصه ۸۰ «فصل» تقسیم شده، در هر حد شمار قصاید و قطعات و نیز شمار ابیات معین شده و بنابراین شمارش، کتاب شامل ۱۵۰۰ قطعه و قصیده و ۱۳۰۰ بیت است. حمزه پس از تحقیقات موشکافانه خود به این نتیجه می‌رسد که از دیوان شاعر، هیچ نسخه قابل اعتمادی در دست نیست و در نسخه‌های موجود بسیاری از اشعارش حذف شده. مثلاً در مصرع‌های اشعاری از او معروف است که در عراق گمنام مانده (حمزه، «شرح»، ۳/۱-۴)، حتی در عراق هم بسیاری از اشعارش مفقود شده است، مثلاً مدح برمکیان دیگر جایی یافت نمی‌شود. علاوه بر این، انبوهی تک بیت و دو بیت از او باقی است که حتماً قصاید یا قطعات بزرگی بوده‌اند (همان، ۷/۱-۶). مسأله دیگر حمزه آن است که مردم، به سبب شیفتگی به شعر او، هر شعر خمیه، غزل، هرزگی و... را به دیوان او می‌افزودند. حمزه نمونه‌های متعددی از انواع جعلیات دیوان را نیز ارائه داده است (همان، ۷/۱ به بعد).

از مزایای دیگر کار حمزه آن است که هرگاه شاعر به تاریخهای ایرانی اشاره کرده، به شرح و تفصیل آنها پرداخته و از این طریق

سکون بنویسد (ابن منظور، همان، ۱۶۱). در روایت دیگری آمده است که چون نظام، شعری از ابونواس را که در بیتی از آن به جزء لایتجزا اشاره شده بود، شنید، به ابونواس گفت: «روزگاری است که ما در این باره بحث می‌کنیم، اما آنچه تو در این بیت گفته‌ای، برای ما در این مدت طولانی حاصل نیامده بود» (ابن منظور، همان، ۱۰۶).

عنايت الله فاتحي نژاد

مأخذ: در پایان مقاله.

### بخش دوم - شعر ابونواس

در این بخش سعی بر این است که همه جوانب متعدد شعر ابونواس، از درون دیوان او، بررسی شود. این شیوه البته چند علت دارد: ۱. ابونواس را از جهاتی می‌توان بزرگ‌ترین شاعر عرب به شمار آورد. ۲. وی پیشوای شعر نوحاسته عرب و نماینده معارضان شعر کهن عرب است. ۳. او از مادر و شاید هم از پدر، ایرانی بود و در محیط اهواز و بصره با همه پدیده‌های فرهنگی ایرانی آشنا شد. از آنجا که خود شیفته این فرهنگ بود، ناچار شعرش بیشتر عصاره‌ای از فرهنگ ایرانی آن روزگار است و گاه به همین جهت او را شعوبی و زندیق نیز خوانده‌اند. ۴. مضامین نو یافته او در باب خمر، معشوق، شاهد، مدح، زهد و... در ادبیات فارسی (به خصوص رباعیات خیام) تأثیر وسیعی داشته (نک: سید ابراهیم، ۷۵-۷۹) و بسیاری از همین مضامین، اندک اندک ماهیت عرفانی یافته و در آثار متصوفه ایران جلوه کرده است. ۵. انبوه کلمات فارسی ابونواس از دیرباز مورد بحث بوده است. برای بررسی شمار این کلمات، درجه تکرار و نوع آنها (معرب یا فارسی خالص) لازم بود همه دیوان بررسی شود. ۶. از بررسی آثار بی‌شماری که درباره او نوشته شده، نمی‌توان راه به جایی برد. برای درک تناقضات روحی و مادی ابونواس، تنها راه چاره بررسی مستقیم دیوان است.

در میان دانشمندانی که از دیرباز تا زمان ما به کار او پرداخته‌اند، هیچ‌کس نیست که او را نستوده باشد (برای نمونه، نک: حمزه، «شرح»، ۱/۱-۲۳، شمار بسیاری روایت). در بیشتر کتب «طبقات»، بزرگ‌ترین شرح حال به او اختصاص دارد و تقریباً یک جلد کامل الاغانی درباره او تدوین شده بوده (بخشی از آن همان است که ابن منظور گرد آورده است). وی ذوق و ظرافت و دانشهای گوناگون و نیز هرزگیهای شگفت را در وجود خود گرد آورده بود و به همین سبب از مردان خردمند و مؤمن گرفته تا آوازخوانان کوچه و بازار را مجذوب خود کرد، سپس از افسانه‌های هزار و یک شب و داستانهای عامیانه عرب سربرکشید. این جوان کج‌رو فاسد را نمی‌توان دوست نداشت که صداقت او هر ملامتگری را خلع سلاح می‌کند، زیرا او حتی واپسین پرده‌های تزویر را از وجود خود برگرفته و در پوشش شعری که چون آبگینه شفاف است، شخصیت خویش را در معرض دید نسلهای پس از خود قرار داده است. در میدان زندگی، او مبارزی نمی‌طلب که کسی به جنگش رود. صادقانه ایمان دارد و به سادگی گناه می‌ورزد. برای او تنها می‌توان آرزو کرد که

اطلاعات بسیار ارزنده‌ای در اختیار ایران شناسان قرار داده است. او با همه شیفتگی به شعر ابونواس، در برابر اشعار ضعیف یا مغلوطن او تردید نکرده و از خود و یا از قول ناقدان بزرگ عرب به انتقاد پرداخته است.

کتاب حمزه، پس از ذکر روایات و نقدهای گوناگون، با «نقائض» ابونواس و دیگر شاعران آغاز شده (همان، ۲۴/۱ به بعد)، سپس به ترتیب با مدایح، مرثی، عتاب و... ادامه می‌یابد. خمریات: شعر باده است که ابونواس را به اوج شهرت رسانیده است. حدود یک چهارم مجموع آثار او را همین معنی تشکیل می‌دهد. ظرافت و روانی اشعار و دلنشینی و طراوت معانی، حضور در زندگی عادی گروهی از مردم بغداد، مأنوس بودن الفاظ و طربناکی اشعار، همه موجب شده است که انبوهی از شاعران عرب، به تقلید از ابونواس پردازند و اشعار خود را به نام او منتشر سازند. از سده ۳ ق، این اشعار جعلی «نواسی» چندان فراوان شده و به نام ابونواس شهرت یافته بود که دیگر تشخیص میان اصیل و جعلی میسر نمی‌بود. حتی ذهن نقاد مردی چون حمزه - که هم دانش بسیار داشت، هم دقت و سواس گونه - نیز در این کار عاجز ماند و البته او انبوهی شعر ضعیف از اشعار اصیل جدا ساخته، اما خوشبختانه از ذکر همه آنها خودداری نکرده، زیرا نخست گویی خود به جعلی بودن همه آنها اعتقاد ندارد و سپس پنداری آنها را که اندکی پس از ابونواس و با حال و هوای خمریات او سروده شده، خالی از لطف و فواید ادبی نمی‌داند. با اینهمه، امیدوار است که بعدها کسی به این امر عنایت خاصی بورزد و سره را از ناسره جدا سازد (نک: همان، ۱/۳). حمزه، «حد سوم» از مجموعه خود را به خمریات او اختصاص داده، این حد شامل یک باب (باب نهم کتاب) و آن باب شامل ۱۹ فصل است (همانجا). مجموعه اشعار این باب، ۳۲۳ قصیده و قطعه است.

بدیهی است که شعری چنین مشهور و دل انگیز بارها مورد مطالعه قرار گرفته است: در میانه سده ۱۹ م، فن کرمر شعر ابونواس را به آلمانی ترجمه کرد و در آن ۲۱ شعر شراب نهاد. بخش اعظم ترجمه‌های فرانسوی شعر ابونواس توسط موتی، همانا شعر باده است. در ۱۹۶۳-۱۹۶۴ م بن شیخ در مقاله مفصل و بسیار سودمندی که به زبان فرانسوی نوشته، به تقسیم بندی مضامین خمریات ابونواس پرداخته است. همان سال (۱۹۶۴ م)، شلق بخشی از کتاب خود ابونواس بین التخطی و الالتزام را به خمریات او اختصاص داده (ص ۷۳-۲۱۸)، جالب آنکه روش کار او در بررسی مضامین شعری به شیوه بن شیخ شبیه است. فهمی نیز به این موضوع پرداخته (ص ۲۶۱-۲۸۱)، علاوه بر این، آثار دیگری که درباره ابونواس تألیف شده، همه بخش مهمی را به خمریات او اختصاص داده‌اند.

ابونواس ابداع کننده شعر باده نیست، بلکه نخستین شاعران عرب در عصر جاهلی نیز با این موضوع آشنا بوده‌اند، مثلاً «معلقه» عمرو بن کلثوم با شعر باده آغاز می‌شود (ص ۱۱۸-۱۱۹) و «معلقه» لبید ۵ بیت

در این باب دارد (ص ۱۰۹-۱۱۰). دیوان عدی بن زید شاعر مسیحی دربار حیره و مترجم دربار ساسانیان، شامل انبوهی مضامین خمری است؛ برخی از ابیات خمری اعشی چندان مشهور است که عیناً در شعر منوچهری تضمین شده (نک: ه، د، اعشی). در این باب می‌توان به نام بسیاری دیگر از شاعران جاهلی مانند عترة اشاره کرد. اما باده شاعران جاهلی، بیشتر یکی از مضامین فخر و بخشندگی است. مثلاً عترة، در وصف گشاده دستی خویش حکایت می‌کند که هر چه داشته در راه باده هزینه کرده است (ص ۱۱۰). همین مضمون تا قرن‌ها پس از اسلام نیز دوام می‌یابد (نک: فهمی، ۲۶۵).

نخستین استادان واقعی ابونواس را در خمریات، باید در عصر امویان و خاصه در دربار اموی جست و جو کرد: اخلط مسیحی که در حیره، سرزمین باده خیز، پرورش یافته بود، مست باده، به آزادی تمام وارد دربار خلیفه می‌شد. در همین زمان احوص نیز در مدینه، به خمریات روی آورد و آن را با غزل در آمیخت، اما خمریات در عصر اموی، توسط ولیده به اوج رسید و به نوعی استقلال دست یافت.

تسلط اعجاب انگیز بر زبان عربی، لطافت ذوق و روانی طبع، ستیزه با سنتهای کهن عرب و گریز از قالبهای پیش ساخته، وابستگی به سنت های هزار ساله ایرانی، گستاخی و بی شرمی، از ابونواس که اینک سخنگوی آزاد اندیشان و مرفهان زمان شده بود، مردی افسانه‌ای ساخت، چندانکه پایش به افسانه‌های عامیانه و حتی افسانه‌های کهن ایرانی چون هزار و یک شب نیز گشوده شد. در این فضای بی در و پیکر، ابونواس می‌توانست آزادانه همه آرزوها و امیال مشروع و نامشروع خویش را به زبان شعر باز گو کند: مضامین کهنه و کلیشه‌ای شعر جاهلی را به ریشخند گرفت و شاعران را به ابداع معانی تازه فرا خواند، از عادات و رفتارهای خشونت آمیز برخی قبایل عرب زبان به انتقاد گشود، زنان زیبا، پسران خوشرو و باده آتشین را که به وی نشاط می‌بخشید، به رغم تحریم قرآن، ستود و شیطان را گرامی داشت، سپس چون به خود آمد، شعر زاهدانه سرود.

گفتار و رفتار ابونواس که گاه با هم در تناقض است، غالب نویسندگان عرب را بر آن داشته که در او به چشم مردی ضد عرب و شعوبی تندرو بنگرند. مثلاً فهمی (ص ۱۹۳، ۱۹۸) او را متعصب ترین شعوبی پنداشته و جلوه این عاطفه را نیز دوامر دانسته: یکی شیفتگی اوست نسبت به هر چه ایرانی است، دیگر فزونی کلمات فارسی در شعر او. اما در قبول این نظریات نباید جانب احتیاط را فرو نهاد. کلمات فارسی او، چنانکه در بخش فارسیات خواهیم دید، آنچنان نیست که عموماً پنداشته‌اند. در تعصب شعوبیگری او نیز باید تردید کرد. ابونواس فرزند محیط خویش است. همواره در پی ظرافت و زیبایی و آزادگی است و هر چه جز این باشد، آماج نیشخند اوست. شعر او، رفتار و عادات او، حتی شکل و شمایل او در مسیری خلاف جهت جامعه جریان دارد. شراب، رمز بی ایمانی و بی اخلاقی و سرکشهای اوست. به خصوص در این خمریات است که شورشهای او جلوه می‌کند.



(۲۶۰/۳)، آیا منزل خنار در انبار و قطریل از ویرانه‌ها و بیابانهای خشک ذوقار زیباتر نیست؟ (۱۶۱/۳). اگر وصف می‌کنید، گلی را که بر بناگوش معشوق نشسته، وصف کنید، نه خانه‌های ویران را (۳۳۲/۳). یا به جای آنها، باده ناب را بستانید (همانجا). تنها یک قطعه ۳ بیتی در خمریات او هست که با اشاره به وصف اطلال آغاز می‌شود، اما بی درنگ در بیت دوم می‌خوانیم که خلیفه او را به چنین کاری فرمان داده و «به کاری ناهنجار مکلف کرده است» (۱۵۳/۳).

گویی ادامه طبیعی این انتقادات، انتقاد از زندگی و رفتار اعراب است. بارها زندگی میخانه‌ها در کنار کنیزکان را با زندگی در خیمه‌های بادیه و شیر شتر (۴۵/۳) قیاس کرده و احوال اعراب را به ریشخند گرفته است (۴۴/۳، ۴۵) که «این اعراب کجا، زندگی کسری کجا» (۴۶/۳). گاه مستقیماً از برخی قبایل عرب چون بکر و تمیم و اسد نام می‌برد (۱۱۰/۳) و جای دیگری اشاره می‌کند که این باده دل‌افروز شایسته آن قبایل عرب نیست، «بلکه شایسته آزادگان (=بنی‌الاحرار)» است، زیرا از سرزمینی برآمده که کلب و عبس و ذبیان و شیبان را به آن راه نیست. در آن نه بوی عرفجه بیابانی به مشام می‌رسد و نه دانه حنظل که خوراک تازیان است، یافت می‌شود، بلکه در آنجا، شادروانهای خسرو به پاست و عطر گلنار و گل سرخ و سوسن در همه جا پراکنده است (۳۲۴/۳-۳۲۵).

۳. یاران: انتقاد از زندگی و خلق و خوی اعراب، گاه او را به قیاس میان دوستان ایرانی و عرب می‌کشاند و در قطعه‌ای ۱۳ بیتی، آن بی‌نواهی را که واله اطلال است، رها می‌کند و به یاران ایرانی خود می‌پیوندد که سخت با وقارند، سخن به آرامی گویند، در مستی از حد نمی‌گذرند، نفسی شریف دارند و در مجلس عشرت بر یکدیگر فخر نمی‌فروشند. حال آنکه چون به جمع یاران عرب می‌رسد، نخست تمییمان به خود می‌بالند و سپس به یاد کمان حاجب بن زراره می‌افتند که نزد خسرو گروگان نهاده بود و از آنجا سخن به ایام العرب سر می‌زند، اما از جانب جوانان فارسی، هیچ بیم گزند نمی‌رود، به او فخر نمی‌فروشند و فروتن و بزرگوارند (۲۹۰/۳-۲۹۱).

اما یاران شاعر به ندرت این می‌گساران نیک خویند، بلکه به جای «فتیان صدق» (مثلاً ۱۳۰/۳، ۱۴۱، ۱۴۸، ۳۱۸، جم) یا «فتیه الاحرار» (۱۴۳/۳)، یا «ندمان صدق» (۳۹/۳)، بیشتر گروه خبیثان هرزه گردند («عصابه سوء»، مثلاً ۱۳۱/۳؛ «شر عصابه»، مثلاً ۱۲۹/۳) که سرایا مست و خراب و اسیر باده‌اند (۱۴/۳)، جانهاشان زنده، اما بدن‌هاشان از باده مرده است (۱۵/۳)، چنان از خود بیخود شده‌اند که دیگر از هیچ تباهی و فساد روی گردان نیستند.

گویا سخت‌ترین روزگاری که بر شاعر گذشت، آن زمان بود که امین او را از خوردن باده منع کرد، او از بیم امین (نک: ۳۱۴/۳) اندوهناک و دلسوخته از باده‌نوشی خودداری می‌کند (۲۰۳/۳) و به یاران می‌گوید که در کنارشان می‌نشیند، اما از ترس خلیفه لب به باده نمی‌زند (۲۷۳/۳). با اینهمه، بیم آن دارد که شراب کهنه مانده در خمره عاقبت پیمانی را که او

کوچک‌ترین عصیان او، سرپیچی از «نسب» شعر جاهلی است که با گذشت زمان، گویی حرمت و قداستی کسب کرده بود، اما پرهیز از زاری بر ویرانه‌های منزلگه یار، او را به بیزاری از بیابانهای بی پایان و خارهای صحرایی و برکه‌های بویناک آب و حتی ساکنان نافرهیخته آن سرزمین‌ها می‌کشاند، او دیگر حاضر نیست «به گوشت سوسمار و آب چاه‌ها و مشک‌های فرسوده» (بن شیخ، ۱۱۷، ۴۷) قناعت کند و به زیستن در زادگاه برگ و کفتار (نک: ابونواس، ۴۳/۳-۴۴، ابیات ۱ تا ۶) که از خار مغیلان پوشیده است، تن دهد، زیرا در این دیار جز بدبختی و فقر و خشونت چیزی یافت نمی‌شود و او را با این احوال کاری نیست (بن شیخ، ۶۷).

به سبب گسترده‌گی مضامین خمریات او و شهرت آنها و نیز به سبب تأثیر شگفت‌آوری که در ادبیات فارسی داشته‌اند، بهتر است که در اینجا بر حسب مضمون دسته‌بندی و نقل شوند.

۱. دین: «بی‌رنگی دین ابونواس» (۳۱۴/۳) که نوعی ضرب‌المثل شده بود، در بسیاری از اشعار وی آشکار است، زیرا اعتراف می‌کند که «هرزه پرده دری است که زهد به خیالش هم خطور نمی‌کند» (۲۵۸/۳)، «سرکرده فاسقان و دشمن تأیین است» (۴۳۲/۳) و توصیه می‌کند که همگان «دنیا را بر دین ترجیح دهند» (۳۳۰/۳، ۳۳۴). او در غزلی خوشتن را به ابلیس می‌فروشد و در شعر شراب نیز از آغاز شب تا بامداد، آلوده به باده و فسادهای دیگر از ابلیس اطاعت می‌کند (۳۲۵/۳) و ابلیس که هنوز از گناه باده‌نوشی او خشنود نیست، وی را به فساد بزرگ تر برمی‌انگیزد (۱۱۴/۳، نیز نک: ۲۵۷/۳، ۲۵۹، در دعوت از ابلیس).

با اینهمه، ابونواس پیوسته حرمت قرآن کریم را پاس داشته و همه جا به آیات مبارکه سوگند یاد کرده است. تنها در یک قرینه سازی است که پا را از حد فراتر نهاده، به یاران اندرز می‌دهد که قرآن را یک سو و باده را سوی دیگر نهند و سپس چند جام از این بنوشند و چند آیه از آن بخوانند (۲۰۹/۳). اما اینجا نیز بی‌حرمتی او را چنین تعلیل باید کرد که می‌خواسته از غفران خداوندی بهره‌مند شود، زیرا در دنبال آن شعر می‌افزاید که: اول گناه کن و بعد توبه که خداوند گناهان را می‌بخشد (۲۱۰/۳). این معنا بارها در خمریات او تکرار شده (مثلاً ۶۴/۳، ۲۰۲) و نشان می‌دهد که ابونواس با آنکه ظاهراً از گناه روگردان نبوده، باز صادقانه به خداوند ایمان داشته است.

۲. عصیان: انتقاد از مشهورترین مضمون شعر جاهلی که همانا گریستن بر اطلال و دمن و سخن گفتن با آنها و سپس یاد معشوق سفر کرده بود، گویی در خمریات ابونواس رمز عصیان بر همه جلوه‌های زندگی و فرهنگ بیابانی کهن است. انبوهی از قصاید خمریه او (قریب ۳۰ قصیده و قطعه) با این نقد سخره‌آمیز، یا ریشخند بر شاعرانی که با چنین مضامینی قصیده ساخته‌اند، آغاز می‌شود؛ موضوع پیوسته یکی است: چرا بر این ویرانه‌های خشک رها شده می‌گریید؟ اطلال را فرو نهد و از بهار و زندگی دوباره جهان کام دل بجوید و می‌بنوشید

با خلیفه بسته، بشکند (۲۰۷/۳).

۴. ویژگیهای می: باده در شعر ابونواس آفریده‌ای شگفت است. سرشتی چون سرشت آدمی و پری دارد، پری است، زیرا از چهارچوب زمان خارج است، آدمی است چون می‌توان او را به زنی گرفت و هم صحبت خویش ساخت، اما دختر رز، این پیر دختر نوجوان را، باید از پدر خوانده‌اش «دهقان» خواستگاری کرد (۵/۳، ۱۴، ۲۵، جم). اما دهقان که نگران سرنوشت دختر خوانده خویش است، از اصل و نسب خواستگاران پرسش می‌کند تا اطمینان یابد که ایشان مردمی کریم (۵/۳) یا «فتیان صدق» اند (۲۵/۳). و چون از این امر اطمینان می‌یابد، کابین دختر را بیشتر (۱۴، ۵/۳) و حتی ۵ سکه زر می‌نهد (۱۴۱/۳)، اما این دختر شوی نادیده سخت بیگناک است و از درون خم می‌گردد و بانگ برمی‌آورد که: «مادر! از شعله آتش می‌ترسم، گفتمش: نزد ما از آتش بیمی نیست. گفت: خورشید چه؟ گفتمش: گرمای خورشید رفته است. گفت: خواستگار من کیست؟ گفتم من. گفت شوی من کیست؟ گفتمش، آب پاکیزه... گفت: این خانه جوین را دوست ندارم. گفتم: ترا در جامه‌هایی که فرعون ساخته (یا جامه‌هایی که شاهپور بر آنها نقشها کشیده) خواهم ریخت...». آنگاه عروس آرامش می‌یابد و تنها، از شاعر می‌خواهد که او را به فرومایگان و عربده جویان و مجوسان و جهودان و ترسایان ننوشاند (۵۰۴۹/۳).

این عروس خمره نشین (۱۴/۳)، سرشتی آشناک دارد (۵۳/۳، ۹۳) و چون اخگری یا قوت صفت است (۶۲/۳)، از پاکی به چشم خروس (۵۱۳/۳، ۱۴۳، جم، بسیار متعدد، همین تشبیه را نزد اخطل نیز می‌توان یافت)، یا به پاکی اشکی در چشم شهلای دختران (۲۳۷/۳) ماند. زرمذاب است (۳۴/۳). تابناک چون قندیل کلیساست (۲۲/۳). حبابهای روی آن مروارید است (۲۵/۳). چنان دل انگیز است که پنداری از گونه‌های ساقی گرفته شده است (۲۱/۳). از اینجاست که پادشاهان پیش او سجده می‌کنند (۱۰/۳، ۸۰، نیز نک: ۱۳۱/۳).

تشبیه شراب به چراغ و خورشید و نور از معانی معروف ابونواس است. نور باده، شام تار را روشن می‌کند (۲۸۳/۳)؛ اگر آن را با نوری درآمیزند، لاجرم پرتوهای دیگر زاییده خواهد شد (۳/۳؛ نک: منوچهری، ۲۲۰، که بی‌گمان بیشتر از این معانی الهام گرفته است).

این دختر نارسیده که از هیت، عانه، بابل، حیره، کرخ، تکریت، قطربل و... فراز آمده، باید دیر زمانی بماند تا سالخورده شود. کوتاه‌ترین زمانی که ابونواس پسندیده «ده ساله دختری است که جز نور خورشید ندیده و در خمره قیر اندود آرمیده» (۱۳۶/۳)، اما بهتر از آن، پیرباده‌ای است که تنها «زمان» اسرارش را می‌داند و خود از پستان دهر شیر نوشیده است (۱۰۱/۳-۱۰۲)، شاهزاده‌ای است که خواستگاری او را ندیده و حتی آفتاب و سرما و گرما هم از خلقت او آگاه نیستند (۱۰۹/۳). از روزگار نوح پیامبر بر جای مانده (۸۶/۳، ۹۸، ۱۱۵)، از گنجینه‌های نوح بر آمده (۲۲۵/۳) و گویا با وی در کشتی بوده است (۳۲۴/۳). از عهد طالوت است (۶۳/۳) و چون از عمرش سؤال کنند، گوید:

«نمی‌دانم چند ساله‌ام، اما نمود و نیای غسانیان را دیده‌ام» (۱۴۹/۳). این باده روی زرد پیش از خلقت حضرت آدم آفریده شده (۲۳۵/۳) و نزدیک‌ترین نیاکان او پادشاهان ساسانیند (۱۶۲/۳، ۱۸۰، ۱۸۱)، او عمری چون عمر دهر دارد (۱۰۲/۳)، دختر دهر است (۱۹۶/۳، ۲۵۳) و زمانی زاده شده که هنوز ستارگان به حرکت در نیامده بودند (۱۳۳/۳). اما همین پیر عروس پردگی (۱۴۴/۳) را هنگامی که در جام می‌ریزند، چون دوشیزگان شرمگین می‌شود (۷/۳).

۵. ابرق و جام: آورنده‌های باده نوشی نزد ابونواس بسیار متعدد و با نامها و شکلهای گوناگون است و از همین جا تأثیر هنر ایرانی به خوبی آشکار می‌گردد؛ زیرا شکل و تزیینات و نام بیشتر این آورنده‌ها ایرانی است: ابرق، جام، کوزه (جمع آن: کیزان، اکواز)، دورق (جمع آن: دوارق)، طاس، طر چهار و شاید هم کاس همه فارسیند، ابرق گاه پیری زمزمه کن و نفس گرفته است (۲۱۹/۳)، گاه با آن گردن بلند، آهویی است ترسیده، بر بلندی نشسته و گردن برآورده (۲۳۱/۳)، گاه درنا یا پرنده‌ای آبی است که از باز ترسیده است (۱۶۰/۳، ۱۷۶).

باده را از ابرق به جام، قحح، کاس، ناجود (= جام، لیوان)، و حرح، طاس (= پیاله) و... می‌ریزند. این جامهای گرانبها، چون ستارگان آسمانند (۱۷/۳) و دستهای می‌گساران، برجهای آنها (۳۱۲/۳)؛ گاه چراغند (۱۹۲، ۷۴/۳) که به نور باده برافروخته شده‌اند.

زیباترین جامهای ابونواس، جامی نقش دار است که ته آن، تصویر خسرو نقش بسته و گرداگرد او را سپاهیان، با جامه‌های کوتاه و گرزهایشان، فرا گرفته‌اند (۱۳۸/۳). دیگر جامی زرین است که فارسیان با این نقشها آراسته‌اند: در ته جام تصویر خسرو است. در گرد او، گاوان وحشی در حال گریزند و مردانی سوار بر اسب آنها را به تیر و کمان شکار می‌کنند (۱۸۴/۳). دیگر پیاله‌های زرینی است که فرزندان بابک گرداگرد آنها نشسته‌اند (۲۱۴/۳). در یکی از این جامهای نقش دار زبرجد که برای خسرو ساخته شده بود، تصاویر هندیان را حک کرده‌اند (۳۴۰/۳). بی‌گمان ظروف دیگری غیر از این جامهای خسروانی وجود داشته که شاید در سرزمینهای دیگر ساخته شده بود. ابونواس به یکی از آنها که نقشهای مسیحی دارد، اشاره کرده است (۳۴/۳).

۶. خم: خمهایی که شراب را در آنها نگه می‌داشتند، نیز متعدد بودند. ابونواس در یک بیت بیشتر آنها را نام برده: زق، دن، دورق و باطیه (۲۸۵/۳). بر این نامها، خاییه، کوزه، راقود، قاروره و جره را نیز می‌توان افزود. دن، خمی پهن با گردن کوتاه و تنگ بود که شکل بیضی داشت. به همین جهت برای نصب آن ناچار زمین را اندکی می‌کنند و خمره را در آن می‌نهادند. دن غالباً قیراندود بود؛ خاییه شکل دیگر از دن است؛ راقود شاید از دن هم بزرگ‌تر بوده؛ جره با دو دسته و گلویی گشاد و از گل پخته ساخته می‌شد؛ باطیه، سبویی با دو دسته بود؛ دورق نیز سبویی دسته دار با گلویی تنگ بود. علاوه بر انواع ظرفهای گلین، از مشک (زق) نیز استفاده می‌شد. ابونواس یک بار مشکى آماسیده را که



تناقض در خلیات و یا حتی در باورهای ابونواس هیچ‌گاه پژوهشگر را آرام نمی‌گذارد و بی‌گمان او هرگز به پاسخی قاطع دست نخواهد یافت. در باب عشق، آیا باید در او به چشم عاشقی دل سوخته نگریست، یا مردی با انحرافات تند جنسی؟ او در هر دو باب قدرتی بی‌مانند از خود نشان داده است.

ابونواس، به رغم انبوه شگفت‌آوری ماجراهای راست و دروغ با غلمان و ۲۹۰ قصیده و قطعه در وصف آنان، نسبت به زنان نیز عشقی آتشین داشت و به شمارش حمزه، ۱۷۸ شعر دربارهٔ آنان سروده است («شرح»، ۱/۴). حمزه که گویا اتهام غلامبارگی او را نمی‌پسندید، به دفاع برخاسته، نخست «غلامیات» او را نزدیک به «مجون» دانسته و از تغزل به زنان جدا ساخته است. سپس او را از همهٔ غزل‌سرایان عرب چون عمر بن ابی ربیع، احوص و ... برتر نهاده، چنین می‌گوید: تصور مردمان نسبت به او چنین نیست و بیشتر می‌پندارند که شعر عاشقانهٔ او خاص پسران است و او هرگز عاشق زنی نشده است. حال آنکه به زنان بسیاری تغزل کرده و نام ۱۲ تن از آنان را نیز ذکر کرده است (جنان، عنان، حسن، دنایر و ...). علاوه بر این، اگر انگیزه‌های عشق به زن در دل او نبود، چگونه می‌توانست این معانی زیبا را خلق کند (همانجا).

در مجموعهٔ غزلیات او، لازم است به چند نکته اشاره شود: برخلاف تصور عموم محققان، واژه‌های فارسی این بخش هیچ‌گاه از حد معمول در نمی‌گذرد. فقط دو ترکیب فارسی در آن آمده که از کاربردهای خاص ابونواس است: گفت نبوذ (۵۲/۴)، قرا بوذ (۵۳/۴) که احتمالاً باید فرا بوذ باشد. در این بخش معارضه با اعراب که در خمریات فراوان بود، دیده نمی‌شود؛ سنت‌گرایی بر اطلاق و دمن (نسب کلاسیک) هیچ‌گاه آشکارا به ریشخند گرفته نشده، خلاصه کلمات و تصویرهای شرم‌انگیز در این بخش به کار نرفته است. بی‌تردید تقسیم بندی حمزه و تجزیه شعر مجون از غزل مذکور و مؤلف در این امر بی‌تأثیر نبوده است.

شاید راز موفقیت ابونواس در همهٔ مضامین خمریه، نخجیرگانی، غزل و حتی زهد و عتاب و مدح آن باشد که وی، زیبایی را در جایهایی می‌تواند ببیند که دیگران نمی‌توانند. وی قادر است در هر شکل و حرکت، خواه در جماد، خواه در انسان و حیوان، نکته‌هایی کشف کند که در نظر همگان اموری عادی، اما در نظر ابونواس جلوه‌ای از زیبایی محض به شمار می‌آیند؛ نیاز نیست که موضوع معانی، پیوسته ارجمند و پربها باشد، زیرا دید و هنر شاعر است که موضوع را بها می‌بخشد: زیبایی همه جا هست، از بهشت روی جنان و عنان گرفته تا لبان کودکی مکتبی که از مرکب سیاه شده، یا زنی گریان در گورستان.

اما شاعر برای اینکه بتواند موضوعی را عمیقاً لمس کند، با همهٔ وجود عاطفی و حتی جسمانی خود آن را فرا می‌گیرد و با آن می‌آمیزد: خطاب به معشوقی که نمی‌دانیم کیست بانگ می‌زند که: «همه من بر همه تو عاشق است و در برابر تو خاضع» (۷۹/۴)، یا «ترا هر گونه توانستم، وصف کردم و این نهایت توان من بود» (۲۰۷/۴). در خمریات

او پیوسته می‌بینیم که می‌را با چشم نوازش می‌دهد و آن را به نیکوترین صورتها می‌بیند، زیباترین نامهای آن را بر زبان می‌راند، تلمخی آن را در گلو احساس می‌کند، روح آن را با روح خویش در می‌آمیزد و مستی آن را در ژرفنای جسمش راه می‌دهد و یا از آن زنی نژاده و پاکدامن می‌سازد و سپس همورا به نکاح خود در می‌آورد، یعنی همواره آمیزش او با موضوع، آمیزشی مطلق است.

غزل مؤنث: ابونواس چنانکه در روایت حمزه دیدیم، نام ۱۲ تن از معاشیق خود را ذکر کرده، اما تنها زنی که دل ابونواس جوان را بی‌قرار می‌ساخت، جنان، کنیزک زیبا و آداب دان محدثی به نام عبدالوهاب ثقفی بود (نک: بخش اول مقاله). ابونواس بیش از ۵۰ قطعه کوتاه و بلند دربارهٔ او سروده، اما کمتر شعری کامل را به ذکر سوز و گداز عاشقانه اختصاص داده است، بلکه پیوسته معشوق را در چارچوب زمان و مکان نهاده و به تناسب حال به او عشق ورزیده است. اینجاست که ابونواس به شاعران واقع‌گرا و شعرش به شعر «مناسبات عاشقانه» نزدیک می‌شود. آغاز آشنایی در یک جشن عروسی بود و آنجا «همگان جنان را از زیبایی به جای عروس می‌گرفتند» (۵۷/۴). پس از چندی، شاعر در او «کمال صورتی یافت که تشبیه و تمثیل در آن سرگردان می‌ماندند» (۹۴/۴) و یا دید که او «گل گونه‌ای است که زیبایی‌اش جاودانه تجدید می‌شود» (۴۳/۴)، اما از بیم جفای مولایان او، وصال یا حتی نظر هم میسر نیست. از این رو شاعر برای دیدار معشوق ناچار است در پی وی به مکه شتابد تا در کنار او حج گزارد. آنجا «دو عاشق، چون صورتها را به بوسه حجرا لاسود پیش آوردند، گونه‌هایشان به هم رسید و بی آنکه دچار گناه شوند، دل را شفا دادند» (۴۲/۴)، حالت دو عاشق، بیم از مردمان و پوشاندن چهره با دست، یکی از زیباترین تابلوهای اوست. بار دیگر، او را در محفل سوگواری می‌بیند؛ اینجا زیبایی روی او غم را از دل سوگواران می‌زداید (۱۱۵/۴).

اما جنان به ابونواس وفا نکرد. نامه‌ها و گله‌ها و حتی ناسزاها رد و بدل شد: دشنام ده، باک نیست. همین بس که نامم بر لبانت رود (۱۶/۴). عاقبت جنان را به «حکمان» بردند و ابونواس را که از بصره به بغداد رفته بود، کاری جز این نماند که غم خورد و حال جنان را از مسافران حکمان پرسد و گاه بر مولایان معشوق نفرین فرستد (۱۱۸/۴). (۱۱۹).

عشق ابونواس منحصر به جنان نیست، کنیزکان زیبارو، هنرمند، شاعر و ادیب دیگر نیز دل او را به خود مشغول داشته‌اند. اما دیگر کسی در چشم او به درجهٔ جنان نرسیده است. یکی از جذاب‌ترین تابلوهای ابونواس، تصویر یکی از این معاشیق در مجلس سوگواری است: «مهیاره‌ای در محفل سوگ دیدم، می‌گریست و از نرگس خویش مروارید فرو می‌ریخت و گل رخسار را به عتاب انگشت می‌کوفت. گفتمش: نه بر آن مرده که بر این کشته‌بر در ایستاده باید گریست» (۱۵/۴: قس: ابن منظور، اخبار، ج بیروت، ۱۳۸، که این شعر را نیز در وصف جنان می‌خواند). تابلوی دیگر، باز گریه معشوق است، در آن «پاکی اشک بر

(اخبار، ج بیروت، ۲۹۷).

پارسایی: بهتر است که «زهدیات» ابونواس بلافاصله پس از شعر شراب، زن و غلام بیاید تا شاید تلاطم این روح آشفته سرگردان بهتر نمایانده شود. شاعری که پارسایی را فروخته و گناه خریده، با ابلیس سوداگری می‌کند، ناگهان در مکّه مکرمه فریاد لیک برمی‌آورد و صادقانه دعا می‌خواند (نک: چ غزالی، ۶۲۳؛ در جمع آورده حمزه موجود نیست، از این رو برخی در صحت انتساب آن به ابونواس تردید دارند، مثلاً نک: شلق، ۳۶۶). سرود لیک او چنان جذاب است که مردم با او هم صدا شده، آن را به بانگ بلند می‌خوانند.

باب هفتم مجموعه حمزه اصفهانی، یعنی باب زهدیات شامل ۲۴ قصیده و قطعه است. نیز شاید بتوان برخی از قطعات دیوان را به این باب انتقال داد (مثلاً رثای خویشان، ۳۰۳، ۳۰۲/۱). اما در همین اندک مقدار هم خلط شگفتی حاصل شده است. بسیاری از قطعات مذکور در اینجا را، می‌توان در دیوان صالح بن عبدالقدوس و به خصوص ابوالعناهیة که با او دوست بوده است، باز یافت، اما به نظر نمی‌آید که مقیاس قاطعی برای تشخیص سره از ناسره در این آثار وجود داشته باشد. معیار غزالی (ص ۶۰۹) در صحت انتساب شعر به ابونواس آن است که قطعه شامل مضمون «پناه بردن به بخشایش الهی و توبه از گناه» باشد، شلق (ص ۳۶۳)، ضعف بیانی و ساختاری شعر را نشانه جعل می‌پندارد، اما این نشانه‌ها بدون مؤیدی دیگر چندان معتبر به نظر نمی‌آیند.

در زمینه زهدیات ابونواس، دو مبحث دیگر نیز پیوسته مطرح است: یکی زمان سرودن آنهاست و دیگر موضوع صداقت شاعر، معمولاً چنین گمان می‌رود که وی چون پیر شد و نیروی اهریمنی در وجودش فروکش کرد، مانند بسیاری از شاعران دیگر، رو به خداوند آورد و در شعر استغفار کرد، اما این پندار، با آنکه معقول و طبیعی به نظر می‌آید، ممکن است در برابر برخی انتقادهای تاب نیاورد. در اینجا تنها به دو روایت که این سخن را نقض می‌کند، اشاره می‌شود: اولاً ابونواس یکی از زهدیات خود یعنی شعر دعای حج را شاید در ۳۰ سالگی یا اندکی پیش از آن سروده است، زیرا به روایت حمزه (نک: بخش غزلهای مؤنت)، در همان سفر بود که معشوقش جنان را ملاقات کرد (جنان گویا نخستین زنی بود که دل از ابونواس ربود)، ثانیاً در بیشتر روایاتی که درباره پایان زندگی اوست، انگیزه قتل وی، شعری هرزه یا هجاءمیز بسیار تند است، یا حتی به قول ابن معتر (ص ۱۹۴) او در خانه زنی خمار در گذشته است، حال اگر این روایات صحیح باشد، باید پذیرفت که او هم از جوانی شعر زهدیه می‌سروده و هم تا آخرین لحظه زندگی، شعر هرزه.

در هر حال، به تبع واگنر (نک: EI<sup>2</sup>؛ قس: غزالی، «ذ، ض»؛ موتی، 41) باید گفت که هرگز چنان نبوده است که ابونواس، در زمانی معین زهد پیشه کند و راه خدا را برگزیند، اما به خصوص در زمانهایی که شور جوانیش فروکش می‌کرد و دیگر باده و عشق نمی‌توانست خلأ درونی وی را پر کند، لاجرم به واپسین پناهگاه روانهای رنجور سرگردان روی

صحفه رخسار او، مروارید پراکنده بر برگ خرم را به یاد می‌آورد» (۶۸/۴-۶۹).

از آنجا که ابونواس صور خیال را بر واقعیات بی‌شمار زندگی همه روزه بار کرده، لاجرم مضامین نو یافته‌اش نیز بی‌شمار است.

غزل مذکور: در این بخش که باب ۱۱ از کتاب حمزه را تشکیل می‌دهد، ۲۹۰ قصیده و قطعه در ۱۶ فصل گرد آمده است («شرح»، ۱۴۱/۴)، اما حمزه اشاره می‌کند، که برخی از اشعار او را به سبب زشتی الفاظ و معانی، در باب «مجون» آورده است (همان، ۱۴۴/۴).

در این مجموعه، طبق معمول، شعر بلند بسیار اندک است، از هجوم او به عرب خبری نیست، تنها در ۶ قطعه (۳۱۲/۴، ۳۲۴، ۳۳۱، ۳۴۴، ۳۷۳) به اختصار از سبب کلاسیک انتقاد کرده است. در این اشعار کلمات فارسی غریب هیچ نیامده و نیز به سبب گزینش حمزه، معانی شرم‌انگیز در آن اندک است و شاعر همینکه به مضامین مجون نزدیک شده، به اشارتی ابهام آمیز بسنده کرده است.

جوانانی که مورد توجه ابونواس قرار گرفته‌اند، از طبقاتی بس گوناگون بوده‌اند: خدمتکار، ساقی، میخانه، سپاهی، پیشه‌ور، کاتب دیوان و... این پسران غالباً نژاد غیر عرب دارند و قرطی (کرته) و قبیای خراسانی به تن دارند. با توجه به همین نکته است که ابونواس بارها فعل خود ساخته خرسن را، از کلمه خراسان، به کار برده است (نک: بخش واژه‌های فارسی).

معشوق شاعر، گاه موجودی اثیری است. در گمان نمی‌گنجد و وصفش میسر نیست، زیرا آمیخته‌ای از جسم و حرکتهای پیوسته و سکون است، نظمی است از جوهر نور و ترکیبی از روح (۳۴۱/۴)، ستاره سهیل دایه اوست و خورشید او را پرورده (۳۸۰/۴)، وقتی ابونواس او را می‌بیند، می‌پندارد که از بهشت گریخته است (۳۵۷/۴). چندان لطیف است که آن را تنها به شکل نور می‌توان دید (۲۰۸/۴)، چندان ظریف است که چون به او بنگرند، نگاه رخسارش را ریش می‌کند (۲۰۶/۴). سخن نیز دیبای گونه‌اش را می‌آزارد (۳۲۸/۴)، چون فراز می‌آید، گویی خورشید است که آدینه شبان به راه افتاده و مردم می‌پندارند که رستاخیز است (۲۵۳/۴).

ابونواس نام برخی از جوانان را یاد می‌کند (۳۵۳/۴)، اما انبوهی از غزلیات او خطاب به افراد ناشناخته سروده شده است و گاه خود اعتراف می‌کند که چیزی از معشوق نمی‌داند (۳۰۸/۴).

ابونواس گویا هیچ گاه از اینکه مضامین گذشتگان را گرفته تا در فضای واژگان خود شاداب‌تر سازد، ابایی نداشته است (مثلاً موضوع تکراری دیدار خیال معشوق از عاشق، ۲۱۳/۴، جد)، یک بار نیز آشکارا نسبت به بشار اظهار شیفتگی نموده، پیتی از او را در غزل خود تضمین می‌کند (۲۲۲/۴).

یک قطعه غزل «غلامی» که در دیوان موجود نیست و شاید هم جعلی باشد، مقدار وابستگی او را به مسائل سیاسی زمان و کشمکشهای امین و مأمون به نیکی آشکار می‌کند (نک: ابن منظور،

می‌آورد و مانند خیام از زرفنای وجودش بانگ بر می‌آورد که «خدا یا گناهان من عظیم است، اما بخشایش تو عظیم‌تر» (۱۷۳/۲). این معنایی است که بارها در شعر ابونواس تکرار می‌شود (۱۶۶/۲، چه). چندین قطعه از زهدیات، به شهادت خود اشعار، واقعاً در روزگار پیری و بیماری سروده شده‌اند. وی که نمی‌داند آیا به راستی بخشیده خواهد شد، یا نه (۱۶۹/۲)، سخت بیمناک است، «زیرا بیماری در سراپای وجودش خزیده و او خود می‌بیند که اندامهایش یک به یک می‌میرند» (۳۰۳، ۳۰۲/۱). اینک شور جوانیش فروکش کرده (۱۶۸/۲-۱۶۹) و به سبب پیری، از لهو و لعب دوری گزیده است (۱۶۸/۲). پس پیری چه اندرزگوی شایسته‌ای است (۱۵۸/۲).

در این بخش مضامین پند و اندرز و عبرت از معانی دیگر بیشتر است. جوان همیشه دنبال هوای نفس است، نباید به زنان نگاه کرد، دین کژی ندارد، مرگ در پیش است، عبرت گیر (همانجا)، از خدا بترس، از جمع کردن مال پرهیز، هر کاری به یاری خدا ممکن است، از مرگ گریز نیست (۱۶۰/۲)، در مقابل بد زبانی سکوت کن (۱۶۴/۲)، خداجوی و خداپرست باش (۱۷۰/۲) و ... بدیهی است که شاعر در این اشعار کمتر توانسته است از مضامین معروف و یک نواخت چشم بپوشد و گویی تنها زمانی شعر از روحش تراویده است که ترس وجودش را فرا گرفته، توبه کنان روی به درگاه خداوند می‌آورد.

با اینهمه، دو سه بیت از زهدیات او را در شمار شاهکارهای ادب عرب نهاده‌اند: نصرین شکیل شیفته یک بیت از زهدیات او شده؛ مأمون این بیت را در وصف دنیای فرومایه، بهترین پنداشته است: «اگر هوشمندی جهان را بیازماید، در می‌یابد که او دشمنی است در لباس دوست»؛ ابوالعتاهیه که مدعی است ۱۶ هزار بیت در پارسایی سروده، آرزو می‌کرد که ابونواس ۳ بیت از زهدیات خود (از جمله بیت مورد توجه مأمون) را در مقابل ۱۰۰۰ بیت به او بدهد (حمزه: «شرح»، ۱۵۹/۲، ۱۶۱؛ قس: ابن معتر، ۲۰۸). اصمعی نیز یکی از این قصاید را در وصف ویران سرای جهان و پندآموزی از آن، بهترین شعر در نوع خود دانسته است (نک: حمزه، همان، ۱۶۶/۲). ۳ بیتی که حمزه اصفهانی روی سنگ گور او دیده، نیز اندرزی زاهدانه است که به این بیت ختم می‌شود: «گور، پیش از آنکه درگذری، چهره‌ات را در خاک نشانت می‌دهد» (همان، ۱۷۱/۲-۱۷۲). اما این روایت اندکی غریب است، زیرا روایاتی دیگر سنگ نبشته قبر او را به دیگران نسبت داده‌اند: عمرو و زاق در روایت حمزه (همان، ۱۷۳/۲)، حسین بن ضحاک در روایتی دیگر (نک: شلق، ۶۳)، جالب آنکه علاوه بر اشعار زاهدانه عبرت آور، گویا او برخی عبارات حکمت آمیز هم ادا می‌کرده که برخی راویان حفظ کرده‌اند (نک: ابن معتر، ۲۰۴-۲۰۵).

نخجیرگانی: در شعر نخجیرگانی نیز ابونواس بی‌تردید برترین شاعر عرب زبان است. حمزه باب هشتم مجموعه خود را به این معنی اختصاص داده و آن را که مجموعاً ۱۰۶ شعر است، به ۴ فصل بخش کرده: فصل اول شامل ۴ قصیده و ۲۶ ارجوزه که در انتسابشان به

ابونواس تردید نیست؛ فصل دوم، ۵ رجز صحیح یا احیاناً جعلی؛ فصل سوم، مجموعاً ۷۱ ارجوزه از صحیح و جعلی و سست و قوی که حمزه خود یافته و در برخی نسخه‌ها به او منسوب است؛ فصل چهارم شامل ۶ ارجوزه که از باب نخجیرگانی بیرون نهاده است (۱۷۶/۲).

گزارشهای عالمانه حمزه نشان می‌دهد که چه سان انبوهی شعر از شاعران گوناگون و در دورانهای مختلف به شعر ابونواس درآمیخته و تقلیدهایی که از ابونواس شده، گاه چنان زیباست که حتی حمزه از تشخیص آنها عاجز است. با اینهمه، او کوشش بسیار کرده و در پایان باب نخجیرگانی به ۱۶ قصیده که نام شاعرانشان را یافته و از دیوان ابونواس بیرون نهاده است، اشاره می‌کند (همان، ۳۲۴/۲-۳۲۵). اما او خوب می‌داند که این نیز کافی نیست و روایتی نقل می‌کند که بر حسب آن، ابونواس تنها ۲۹ ارجوزه درباره نخجیر داشته و بقیه همه از دیگران است. راویان ابونواس (از طریق ابوهفان) نیز همین نظر را تأیید کرده‌اند، جز اینکه ۴ قصیده نیز بر آن ارجوزه‌ها افزوده‌اند (همان، ۱۷۶/۲-۱۷۷).

در این مجموعه بی‌مانند، حتی اشعار جعلی نیز اعتبار دارند و می‌توان به آنها استناد کرد، زیرا بیشتر آنها، چه در معنی، چه در وزن و چه در واژگان، کاملاً ابونواسی است. در آنها، انواع جانوران شکاری چون سگ و یوز (فهد)، یا مرغانی چون باز، شاهین، یویو (نوعی باشه) و چرخ، گاه با تیزی شگفت آوری ترسیم شده‌اند. ابونواس عاشقانه به جنب و جوش این جانوران تیز چنگال می‌نگرد و با همه وجود لذت می‌برد. معلوم نیست که آیا او خود می‌توانسته وسایل گرانبهای شکار را فراهم آورد، یا نه؟ اما تردید نیست که در رکاب خلیفه عباسی، امین، از هیچ چیز محروم نمی‌ماند، چنانکه از اشعار برمی‌آید، بازاریان و یوزبانان و سگبانان، اصیل‌ترین حیوانات (مثلاً سگ سلوقی و چرخ توجی) را به میدان شکار می‌آوردند، یا دامهای گوناگون می‌نهادند و سرانجام روز را با غذای مفصلی که از گوشت شکار تدارک شده بود، به پایان می‌بردند.

وزن این اشعار به استثنای ۴ قصیده، بحر رجز است. پنداری ابونواس خواسته از ایقاع خوش آهنگ و پر شتاب رجز بهره گرفته، فضای پر جنب و جوش شکار را بهتر باز نماید، اما واژگان آنها، با واژگان خمریات و غزل تفاوت فاحش دارد. اینجا انبوهی کلمه غریب ناآشنا که گاه از صمیم بادیه برگزیده شده، به کار رفته است (نک: شکمه، ۳۱۱). راست است که گاه الفاظ نامأنوس در شعر او چنان جای گرفته‌اند که خواننده احساس ناهمواری نمی‌کند (نک: شلق، ۵۱۰)، اما کثرت اینگونه کلمات چنان است که هیچ یک از قصاید نخجیرگانی او را بدون یاری شرح، نمی‌توان دریافت. در این بخش، به رغم واژگان دشوار که شاید برخی از آنها خاص شکارگران عرب بوده، تأثیر فرهنگ ایرانی به اندازه خمریات، پدیدار است. آیین شکار به آنگونه که در شعر ابونواس دیده می‌شود، بی‌گمان همان است که نزد شاهان و شاهزادگان ایرانی رایج بوده، از این رو بسیاری از کلمات اصلی آن نیز فارسی

دیگر پرندگان شکاری در این بخش عبارتند از: زُرَق (باز سفید، نوعی باشه)، دو ارجوزه (۲۱۶/۲-۲۱۹، نیز ۳ ارجوزه احتمالاً جعلی، ۲۹۷/۲-۲۹۸؛ صقر (= چرخ)، ۳ ارجوزه (۲۱۹/۲-۲۲۶، نیز ۳ ارجوزه احتمالاً جعلی، ۲۹۸/۲-۳۰۲)؛ شاهین، یک ارجوزه (۲۲۷/۲-۲۲۸، نیز ۳ ارجوزه احتمالاً جعلی، ۳۰۳/۲-۳۰۶)؛ یؤی، دو ارجوزه (۲۲۹/۲-۲۳۱، نیز دو ارجوزه احتمالاً جعلی، ۳۰۷/۲)؛ عقاب (احتمالاً جعلی، ۳۰۸/۲). در پایان این بخش چند قصیده بسیار جالب توجه که بازتاب سنتهای ایرانی در آنها نیک آشکار است: ۳ ارجوزه (۲۳۱/۲ به بعد) دربارهٔ بندقه (گلوله گلین و کمان) است که گاه جلاهی (گروهه، یا کمان گروهه، ۲۳۸/۲) خوانده شده است. وصفهای دقیقی از نوع گل آنها و ساختن آنها، تیرانداز، چگونگی کمانی که با آن «بنادق» را می افکنند و شیوهٔ شکار پرندگان در آنها آمده است. دیگر فغ (= دام) و وصف گنجشکانی است که از آن می گریزند و عاقبت وسوسه شده، در آن می افتند (۲۴۹/۲-۲۵۰).

اما از همه جالبتر، دو قصیده در وصف بازیهای چوگان (= صولجان) و تَبَاب (= طَبْطَاب) است که تا آنجا که آگاهی در دست است، در هیچ جای دیگر به این تفصیل و دقت نیامده است (۲۵۶/۲-۲۵۹). در قصیدهٔ نخست، وصف جوانان چوگان باز، اسبان نژاده، قراریازی، خود چوگان (چوب بلند بازی) و جنس و کیفیت گوی آمده است، سپس بازی آغاز می شود و گوی به هر سوی در می غلتد و سرانجام یکی پیروزمندانه نعره می کشد و دیگری اندوهگین می شود. به روایت حمزه، ابونواس خود در این بازی که در عیساباد انجام شده، شرکت داشته و به یاری گروه خود رقیبان را که اشراف عرب بوده اند، شکست داده است. در قصیدهٔ دوم ابونواس (۲۵۸/۲-۲۵۹) به وصف طَبْطَاب - که به معنی گوی چوگان است، اما گویا بدون اسب با آن بازی می کرده اند - پرداخته است.

مدح: شاعری که می خواهد چون ابونواس از همه لذت های زندگی بهره مند باشد، به مجامع ادب و هنر رفت و آمد کند، زندگی مرفه داشته باشد و به خصوص از گزند دشمنان و حسودان در امان باشد، ناچار است از طریق مدیحه سرایی، ندیمی و یا دلکلی به دربار خلیفگان و امیران دولت راه یابد. ابونواس از آن زمان که از اهواز و بصره به سوی بغداد به راه افتاد، البته هدفی جز بارگاه بزرگان نداشت، اما شعر ستایش، این عیب را دارد که سراینده را در چارچوبهای معین و از پیش ساخته ای محدود می سازد. ابونواس با همه زیرکی و همه کوشش که برای گریز از این تنگنا کرده، باز همچنان در آن گرفتار مانده است. شعر ابونواس در باب مدح، بر حسب شمارش حمزه، ۱۰۵ قصیده است («شرح»، ۱۰۶/۱) که در ۳ فصل تدوین شده: ۱. قصاید معروف او، ۲. مدایح کوتاهی که از زندان برای شفاعت می فرستاده (همان، ۲۳۹/۱). ۳. قصایدی که به نظر حمزه اعتبار قصاید پیشین را ندارد (همان، ۲۵۹/۱).

در این مجموعه، مدیحه ها چنین تقسیم شده اند: هارون، ۵ قصیده؛

است. جالب توجه آنکه در وصف شکار با حیوانات تیز یا چون سگ و یوز، کمتر به کلمات فارسی نوظهور بر می خوریم، اما در دو سه قصیده که به باز و شاهین اختصاص دارد، علاوه بر کلمات نورسیده از فارسی به عربی عصر عباسی، چندین کلمه می یابیم که ظاهراً کسی جز ابونواس به کار نبرده بوده است. تردید نیست که در جامعهٔ اشرافی و نیمه ایرانی بغداد و بصره همگان این کلمات را می شناخته اند، اما ابونواس آن دلیری را داشته که در شعر نیز به کارشان برد. کلماتی چون دستبان، بازیکنند (در دیوان، باز بکنند)، دستبند (۲۰۳/۲-۲۰۴)، دیزج (= سیاه، ۲۲۸/۲) و نظایر آنها تازه به زبان عربی راه یافته بودند، و یا کلمهٔ شهرداز (= سرخ) که ابونواس چندین بار به کار برده است. اما الفاظی چون دامن گرد، شکاربند (۲۰۳/۲-۲۰۴)، دهفرج (= ده پرک)، دستخاز (= دست خیز؟)، فرواز (= پرواز) (۲۱۶/۲-۲۱۷) را تنها ابونواس به کار برده است (نک: بخش زبان فارسی در شعر ابونواس در همین مقاله).

بیشتر اشعار این بخش، با دو سه تعبیر تکراری آغاز می شود: بیش از همه، شاعر «سپیده دمان بیرون می آید» (= وقد اغتدی و) که شاید از معلقهٔ امرؤ القیس تقلید شده باشد؛ اصطلاح دیگر او این است «اینک وصف کنم حیوانی را که». از این اشعار، در مجموعهٔ ۳۰ تایی مورد تأیید حمزه، ۹ ارجوزه (۱۷۹/۲-۲۰۰) و نیز دو قصیده (۲۴۵/۲-۲۴۹) به سگ شکاری اختصاص دارد. سگان نژاده و تیز تک و آهین دندان او به نیکی تربیت یافته اند (۱۹۹/۲)، چندانکه اشارات یا بانگ شکارگر را زود در می یابند (۱۹۸/۲)، شکاراگر در عیوق باشد، به جنگش می آورند و با گلولی خونین نزد صیاد می نهند (۱۸۰/۲). پس شکر خدای را که چنین موجودی به ما ارزانی داشت (۱۸۷/۲)، عشق ابونواس به این سگان نیرومند از لایه لای ایات قصیده ای که در سوگ یکی از آنها سروده، آشکار است (حمزه آن را در ردیف اشعار ضعیف، یا احتمالاً مجعول قرار داده است). در فصل ۳ کتاب نیز حمزه ۲۸ ارجوزه مورد تردید (در وصف سگان) به ابونواس نسبت داده است («شرح»، ۲۶۰/۲-۲۸۵).

پس از سگان، شعر مربوط به یوز نقل شده است (۱ ارجوزه، ۲۰۰/۲-۲۰۲، نیز ۵ ارجوزه احتمالاً جعلی، ۲۸۵/۲-۲۹۰).

بیشترین اشعار پس از سگ، در وصف باز (الباز، البازی) است (۵ ارجوزه، ۲۰۲/۲-۲۱۵، به اضافه ۱۰ ارجوزه مورد تردید، ۲۹۰/۲-۲۹۶). باز شکوهمند که گاه «سمند» است، گاه «شهرداز» (= سرخ) و «قرطی» (= کرته = پیراهن) و «بازیکنند» (جامه ای که بر دوش می افکنند) او از «دیباج» یا «فرند» (= پرند) است و «دامن جرد» خود را برچیده، اینک روی «دستبان» (دستکش پوستین) بازیار نشسته و از دور به شکار خویش می نگرد. سپس بازیار او را از «شکار بند» رها می سازد. پرندگان از بیم چنان گرد خود می پیچند که گویی افراد خانوادهٔ خسرو ایرانند که اینک به بازی «دست بند» مشغول شده اند (۲۰۳/۲-۲۰۴).

امین، ۲۷ قصیده؛ عباس بن عبدالله، ۴ قصیده؛ یحیی برمکی، ۱۰ قصیده؛ فضل برمکی، ۲ قصیده؛ فضل بن ربیع، ۱۷ قصیده؛ پسرش محمد، ۲ قصیده؛ خصیب، ۶ قصیده؛ ۴۱ قصیده باقی مانده خطاب به افرادی گوناگون و حتی خود شاعر است.

شعر مدح که مخاطبی جز بزرگان و بزرگ زادگان ندارد و اساساً از هر گونه صداقت و عاطفه تهی است، ناگزیر به ابزاری مناسب برای نقد شعر تبدیل می‌شود. در اینجا، علاوه بر ذوق و قریحه شاعر، دانش او در زمینه‌های گوناگونی چون لغت، شعر، صنایع لفظی، اخبار، انساب و... نیز در ترازوی انتقاد قرار می‌گیرد. پس شاعری که به کار مدح روی می‌آورد، پیش از هر چیز به زور آزمایی با رقیبان می‌پردازد و به آن امید می‌بندد که بر آنان پیشی گیرد و به مرکز قدرت و ثروت نزدیک‌تر شود.

بنابر این ملاحظات، ابونواس شرط احتیاط را فرو نگذاشت و در همان زمان که بر ضد سنتهای شعری کهن بی‌رحمانه قیام می‌کرد و همه چیز را به باد ریشخند می‌گرفت، خود در مدح خلیفگان به تقلید از معانی و شیوه‌های کهن پرداخت و شگفت آنکه در این زمینه هم آثاری بدیع آفرید، هر چند که گاه پا را از حد اعتدال فراتر می‌نهاد.

قصایدی که در مدح هارون سروده، همه اشعاری متین، فاخر و غالباً در قالب شعر کهن است. شاعر نخستین قصیده (۱۰۶/۱) را با «نسیب» و ذکر اطلال و حتی نام سمبلیک ائیمه آغاز می‌کند، سپس بر اشتی می‌نشیند و به سوی مدح می‌شتابد. بدیهی است که اینک باید به وصف شتر تیز تک که او را نزد «ابوالأمناء» (هارون الرشید) می‌برد، بپردازد. اما شاعر که از عادات خلیفه آگاه است، از باب تملق، به شعار او که ادعای «یک سال حج و یک سال غزو» است، نیز اشاره می‌کند (۱۰۸/۱). به روایت حمزه (همان، ۱۲۰/۱-۱۲۱)، ابونواس عاقبت گستاخی ورزید و نزد هارون، در مدحیه‌ای نخستین بار از بوسه و نظربازی عاشق و معشوق و باده سخن گفت و از قضا مورد عنایت خلیفه سهمگین نیز قرار گرفت.

شعر او در مدح امین، بسیار شاداب‌تر است. البته در برخی از قصاید بزرگ و فاخر، همان شیوه کهن را دنبال کرده و به ذکر ویرانه‌های منزله گاه یار، ناقه تیز پای، سپس برخی مضامین نیمه حکمت آمیز، الفاظ بیابانی، مدح و... پرداخته است (نک: مثلاً ۱۲۱/۱-۱۲۴)، اما در چند قصیده دیگر، به جای «نسیب» جاهلی، شعر خمریه نهاده (مثلاً ۱۲۹/۱، ۱۳۲) و حتی قصیده‌ای را (۱۳۷/۱) با استفاده از گریه بر اطلال و دمن آغاز کرده و سپس به وصف باده پرداخته است. آنچه در مدح این خلیفه عباسی، خاطر مؤمنان را می‌آزارد، برخی گستاخیهای نابخشودنی شاعر است: یک بار امین را در ردیف حضرت پیامبر (ص) می‌نشانند (۱۲۶/۱-۱۲۷) و بار دیگر بوسیدن دست خلیفه را با بوسیدن رکن کعبه برابر می‌انگارد (۱۲۸/۱). شگفت‌تر آنکه در همین قصیده پا را به وادی سیاست می‌گذارد و به دفاع از حق عباسیان بر خلافت می‌پردازد.

در مدایحی که به فضل بن ربیع تقدیم داشته، رجزی بسیار بلند (۴۱ بیت) آمده که بر خلاف انتظار از اصطلاحات و واژگان بدوی آکنده

است (۱۶۱/۱-۱۷۲)؛ در عوض، در قصیده دیگری که برای فرزند او عباس سروده، پس از لفظ پردازیهای خالی از لطف، ناگهان چند کلمه فارسی نسبتاً نادر به کار می‌برد: ناهید، ییذخت (= ستاره سهیل)، خشنشار (= نوعی پرندۀ دریایی) و نیز خلار که به قول او نام بوستان یا بهشت به فارسی است (۱۹۶/۱-۱۹۷). بی‌گمان ایرانی نژاد بودن برمکیان در به کار بردن کلمات فارسی بی‌تأثیر نبوده است. وی برای مدح یحیی برمکی نیز فضایی ایرانی-یونانی ساخته و او را به مشتری و خورشید تشبیه کرده و افزوده است که ستارگان «بهرام» و زئوس (= زویش = زیوش) هم به بخشندگی او نمی‌رسند (۱۵۱/۱). او در مدح ایرانی‌زاده دیگری به نام عبدالوهاب بن مابستان «از نجیب زادگان فارس» نیز از روایات تاریخ ساسانی یاری می‌گیرد و به یاد مدح می‌آورد که پادشاهان از کودکی پدر او را دیده‌اند و از عصر اردشیر تا عصر دولت اسلام، تاج خویش را به تصویر او می‌آراستند (۲۵۲/۱-۲۵۳). حمزه داستان مفصلی در توضیح این ابیات آورده است («شرح»، ۲۵۳/۱-۲۵۴). از جمله زیباترین مدایح ابونواس، اشعاری است که در مصر برای خصیب سروده. دومین قصیده مصری او (۲۱۹/۱) به بعد) که حمزه آن را در شمار قصیده‌های مشهور قرار داده، شامل قطعه‌ای از نوع جغرافیای ادبی است. وی از لحظه‌ای که بغداد را ترک گفته، شهرها و دهکده‌ها و نهرها را یک به یک نام برده تا به فسطاط مصر رسیده است. یکی از ابیات همین قصیده بود که رشک خلیفه امین را سخت برانگیخت (حمزه، همان، ۱۲۸/۱).

در این مجموعه، قطعات کوتاه، غالباً جذاب‌تر و زنده‌تر و به زندگی روزمره شاعر نزدیک‌ترند: مثلاً از زندان با لحنی معصومانه به امین می‌نویسد که اگر ابونواس را زندانی کنی (۲۴۲/۱)، یا بکشی (۲۴۳/۱)، دیگر چه کسی ابونواس تو خواهد بود؟ و چون عتابی شاعر، او را از لغزش تند در شعرش آگاه می‌سازد، شاعر بیمناک، از عتابی می‌خواهد خلیفه و دیگران را از آن لغزش آگاه نکند، زیرا آنان «چار یابانند» و چیزی نمی‌فهمند (نک: حمزه، همان، ۲۴۳/۱).

قطعاتی که به فضل بن ربیع نوشته، بیشتر گله از زندانبانان خشن (۲۴۴/۱)، عذرخواهی، ادعای توبه از می، ادعای آموختن زهد از مدح، اظهار پشیمانی از گناه است. یک بار نیز، وصف قایقهای خلیفه آمده که یکی به صورت شیر، یکی به صورت عقاب و دیگری به شکل دلفین ساخته شده‌اند (۲۶۵/۱-۲۶۶).

حمزه، در شمار «مدایحی که به پای مدایح بزرگ نمی‌رسد»، چندین قطعه دیگر نیز آورده که به هر حال از نظر انتخاب موضوع جالب توجهند: مدح خویشان (۲۹۲/۱، دو قطعه)، مدح دخترش بره (۲۹۱/۱)، مدح راهبان دیس (۲۹۳/۱)، ستایش مکه مکرمه (۸/۲۹۴) و... .

قطعات کوچک و گاه دلنشین که حمزه در باب مدح نهاده، از آن جهت نظر پژوهشگر را جلب می‌کند که پیوسته به مناسبتی سروده شده‌اند و از همین رو زندگی در آنها تجلی می‌یابد. اما میدان رقابت و



کمال جویی و دیگری «عنایت به حال این شاعر که از هر گونه تصنع به دور بود و برایش تفاوتی نداشت که خویشا را بد و بدها را خوب ببیند» («شرح»، ۱۴۷/۲-۱۴۸). با اینهمه، او ۱۱ شعر را که صاحبان اصلیشان را باز یافته، کنار نهاده است (همان، ۱۴۸/۲-۱۴۹).

این اشعار «زشت» حتی اگر گاه توسط کسان دیگری در همان زمانها سروده شده باشد، برای باز شناختن جامعه عراق و ایران و نیز خصوصیات افراد آن روزگار و به خصوص آثار ایرانی اهمیت فراوان دارد. در همین بخش است که بیشتر آنچه مجتبی مینوی «فارسیات ابونواس» خوانده، گرد آمده است (ص ۶۲). در نخستین قصیده باب هجا که در ۴۶ بیت سرود شده، صحنه گسترده‌ای، هم از عرب نمایی و هم از عرب ستیزی ابونواس، پدیدار است. وی که خود را از نژاد اعراب یمن می‌انگارد، بانگ می‌زند که ما از شهر صنعا، شهر «اذواء و اقیال» برخاسته‌ایم، ضحاک مار دوش از قوم ماست، هم ماییم که مرزبانان بهرام و نیز رومیان را در هم کوفتیم، پرویز (= برواز) را پناه دادیم و به پادشاهی بازگرداندیم، کاووس (= قابوس) را به بند کشیدیم، پس به قحطانیان و دلاوران آن و نیز دودمانهای بزرگ آن چون حمیر و غسان فخر باید کرد.

اینک شاعر تکلیف خود را با قبیله حضرت پیامبر (ص) روشن می‌کند. تیره شخص پیامبر (ص) را باید دوست داشت، اما دیگر قریشیان بازرگان را فخری نیست، پس از آن نام انبوهی از قبایل بزرگ عرب: نزار، تمیم، قیس عیلان، بنو اسد، بکر، ثعلب و نمر همراه با نیشهای زهر آگین یا لبخند استهزا به دنبال هم می‌آید.

بدین سان شاعر بیش از نیمی از اعراب، از جمله خاندان خلیفه را، با توجه به «مفاخر و مثالب» عصر جاهلی آنان هجو می‌گوید. همین گنتارها در ۷ قصیده مفصل دیگر تکرار شده و در برخی، خاصه قصیده پنجم (۲۵/۲)، پستی زندگی بدویان به استهزا گرفته شده است. او همسایگان سابق خود، یعنی قبایل آزدی عمان را نیز فراموش نکرده است (۳۱-۳۰/۲).

گویند به سبب قصیده نخست، خلیفه او را به زندان افکند (۱/۲) و نیز در قصیده سوم (۱۳/۲) است که سوسمار خوردن اعراب تیمی را به رخ افراد قبیله می‌کشد و بارها برای خود در دسر می‌خرد.

این قصاید را بدون اطلاع دقیق از اخبار و انساب قبایل، یا بدون یاری شروح نمی‌توان درست فهمید، به همین سبب باید بسیاری از توضیحات غزالی را در حاشیه دیوان همراه کننده و احیاناً نادرست پنداشت.

هجای اشراف (۵۵-۳۵/۲) در اینجا، گاه بوی سیاست دارد و گاه بوی کینه توزیهای شخصی. هجای برمکیان که روزی مددوح او بوده‌اند، شاید برای خوشامد خلیفه بوده باشد (نک: ۵۰/۲-۵۱)، اما هنگامی که خانواده ابن حُدَیج به بی‌دینی، شرکت در جنگهای رقه و کشتن داماد پیامبر (ص) (۴۰-۳۵/۲) و یا اسماعیل بن صبیح، کاتب سر امین، را به عشق امویان و خیانت با زنان حرم متهم می‌کند (۴۳/۲-۴۲/۲).

زور آزمایی و هنرنمایی در واقع قصاید بزرگند که در آنها، ابونواس - هر چند که توانسته، در صف بزرگ ترین شاعران عرب نشیند - بیشتر شاعری کهنه‌گرا و مقلد است (نک: شکعه، ۳۰۲-۳۰۳؛ شلق، ۴۴۴).

هجا: هجا که نقیض مدح و به همین جهت موازی آن است، در هیچ یک از دورانهای ادبیات عرب، تنها یک اثر هنری به شمار نرفته، بلکه بیش از هر چیز جنگ افزاری سهمگین بوده که مردان بسیاری را از اوج قدرت به پایین کشیده و حتی گاه به کام مرگ فرستاده است. از آنجا که هجا، فضایی بسیار گسترده و باز دارد و مخاطبان آن تقریباً هیچ گاه محدودیتی برای شاعر ایجاد نمی‌کنند و نیز چون ماده اصلی آن هزل و سخریه و سخن زهر آلوده و گاه هرزه است، البته ابونواس آن را میدان تک و تاز خویش می‌سازد و بار دیگر آثاری کم نظیر پدید می‌آورد. اقبال ابونواس به خصوص در آن است که از هر قید و بندی آزاد است. نه دین، نه وفاداری، نه نژاد، نه سیاست و نه هیچ امر دیگری او را پای بند خود نکرده است. نزد او، اصل، شورش و عصیان بر ضد همه داده‌های اجتماع است و نیز شعر ناب ماندنی و دیگر هیچ. گاه عرب قحطانی یعنی نژادهای می‌گردد تا اعراب شمال (عدنانی) را فرو گوید، گاه نوگراست و همه سنتهای شعری را مسخره می‌کند، گاه تبلور تمدن عباسی است و زندگی اعراب را به ریشخند می‌گیرد، گاه ایرانی اصیل است و همه قوم عرب و آیینهای آنان را تحقیر می‌کند و سپس از اینکه پادیدگر اعراب، بهرام و پرویز را شکست داده، فخر می‌فروشد و یا برمکیان ایرانی نژاد را هجو می‌گوید. این روح سرکش لغزنده، هیچ گاه در چارچوب تحقیق آرام نمی‌گیرد، هیچ نیرنگ محققانه‌ای از پس او بر نمی‌آید و هیچ قانونی دامن تناقضات او را جمع نمی‌تواند کرد. به همین جهت ابونواس بزرگ ترین هنرمند همه دورانهای ادب عربی است.

حمره مجموعه ۱۷۰ قصیده و قطعه هجا از شعر ابونواس را در باب ۶ نهاده و آن را به ۸ فصل بخش کرده است. عناوین این فصلها خود گستردگی کار شاعر را تا حدی نشان می‌دهد: هجای اعراب (۱۰ قصیده، ۳۳-۱/۲)، هجای اشراف و بزرگان (۲۵ قصیده، ۳۵/۲-۵۳)، هجای اهل علم (۱۳ قصیده و قطعه، ۵۶/۲-۶۱)، هجای شعرا (۲۳ قصیده و قطعه، ۶۱/۲-۸۱)، هجای افراد گوناگون از عوام الناس (۳۷ قطعه، ۸۲/۲-۱۰۲)، هجاهایی که برای مسخرگی و شوخی سروده شده (۱۴ قطعه، ۱۰۲/۲-۱۱۵)، هجاهای فحش آمیز رکیک (۲۵ قصیده و قطعه، ۱۱۵/۲-۱۳۳)، هجاهایی که از فصول کتاب خارج است و به قصد تکمیل دیوان نقل شده (۳۰ قصیده و قطعه، ۱۳۳/۲-۱۴۷).

حمره نیک آگاه است که شعر نمکین و پر نکته خنده انگیز، هر شاعر گمنامی را به وسوسه تقلید می‌اندازد و به همین جهت انبوهی شعر جعلی در این باب راه یافته، اما او دیگر قادر به تشخیص آنها نیست، تنها می‌تواند، در مقام دانشمندی شعر شناس، ۵۴ قطعه را «هرزه و زشت و ضعیف» بخواند و گویی از اینکه آنها را در کتاب خود جمع آورده، از خواننده پوزش می‌طلبد. اما دو انگیزه که تنها نزد محققان راستینی چون حمره اصفهانی اعتبار دارد، او را به حفظ این گنجینه‌ها واداشته: یکی

۴۵)، شاید اغراض شخصی در کار بوده، زیرا با این اشعار، به ریشه آنان تیشه می‌زند. وی می‌خواهد که اسماعیل را نیز به سرنوشت برمکیان دچار کند.

نمی‌دانیم چگونه ابونواس گستاخی را به آن درجه رسانده که عباسه خواهر هارون الرشید را نیز هجو می‌کند و موجب می‌شود که سومین خواستگار از او رو برگرداند (۵۳/۲).

هجای دانشمندان معاصر (۵۶/۲-۶۱) بسیار شخصی‌تر، واقعی‌تر و گاه خشونت بارتر است و شاعر در آنها به آسانی پرده‌های ظاهر را می‌درد و خصوصیات ناپسندی را که مردم پیوسته دوست دارند پنهان سازند، آشکار می‌گرداند. هیشم بن عدی، محدث و نسب شناس بزرگ را، بی‌توجه به خواهشهای عاجزانه او، به سست دینی و دورویی متهم می‌کند و از اینکه نژاد بیگانه خود را پنهان کرده و عرب نمایی می‌کند، به ریشخند می‌گیرد (۵۷/۲؛ نیز نک: خطیب، ۵۳/۱۴-۵۴)؛ نیز کیمیاگران که در پی یافتن زر عمر خود را تباه می‌کنند (۵۷/۲)؛ قطرب نحوی (۵۸/۲)؛ ابو عبیده معمر بن مثنی که پیرو قوم لوط است (۵۹/۲)؛ علی اسواری که در ماه مبارک رمضان عیاشی و غلامبارگی می‌کند و نیز بزرگ معتزله، ابراهیم نظام که در زندق و کفر بر شاعر پیشی گرفته، شراب می‌نوشد و به زشتیهای دیگر آلوده است (۶۰/۲)، همو که «چیزکی آموخته و چیزها از او پنهان مانده» (۴/۳)، همه آماج تیرهای زهرآگین او قرار داشته‌اند.

از میان شاعرانی که او هجو گفته (۶۱/۲-۸۱)، سهم رقاشی یکی از اعضای «گروه هرزگان» از همه بیشتر است. موضوع اصلی هجای او نیز یکی خست اوست، دیگر ادعای عرب نژاد بودنش، اما زنبور بن ابی حماد که گویا از دست هجاهای او به تنگ آمده بود، او را متهم به ناسزا گویی به شیعیان و خاصه حضرت امیرالمؤمنین (ع) کرد و بنا به روایت حمزه («شرح»، ۷۵/۲) همین امر موجب شد که شاعر را زهر بخوراند.

کینه شاعر نسبت به اشجع سلمی (که ادعایش به نژاد عرب مایه ریشخند شاعر است) گویا از آن جهت بوده که وی دل برمکیان را نسبت به ابونواس چرکین ساخته بوده (همان، ۷۶/۲). اما دیگر شاعر دستگاه برمکیان، ابان لاحق عمیقاً مورد خشم و کینه شاعر قرار داشت، زیرا - احتمالاً از سر حسد - در سنجش شعر او بی‌احتیاطی کرده، وی را از بارگاه برمکی دور ساخته بود. اگر زیرکی ابان و تظاهر به دینداری او نبود، احتمالاً هجای ابونواس او را به کام مرگ می‌کشانید. ابان که نزد ابونواس «اتان» (خرمادینه) گردیده (۸۰/۲)، به محض اینکه به برمکیان پیوست، از گروه هرزگان جدایی گزید و دیگر هیچ هجایی، به خصوص هجاهای ابونواس را پاسخ نگفت. این شیوه موجب شده است که داور در حق او، از کفر مطلق تا پارسایی مطلق در نوسان باشد (نک: هـ، ابان بن عبد الحمید).

هجای ابان ایرانی نژاد خود نیک نشان می‌دهد که شعوبیت ابونواس، به آن صورت که در برخی آثار جلوه کرده، افسانه‌ای بیش نیست. او تنها

نسبت به فرهنگی خاص که در آن یکی دو قرن امکان حیات داشت و اتفاقاً مایه ایرانی آن بر مایه عربی می‌چربید، تعصب می‌ورزید، نه نسبت به نژاد، تاریخ، سیاست و دین.

آنچه حمزه ذیل هجای مردم عامی گرد آورده (همان، ۸۲/۲-۱۰۲)، باز هم بیشتر از اعماق جامعه بغداد برمی‌خیزد. هجای زنان هرزه، کنیزکان آوازخوان، نخاسان و کنیزک فروشان، کنیزکی که چون نامش را می‌بری، فضا را بوی ناخوش پر می‌کند، آواز خوانی که به تندیس گربه می‌ماند و خلاصه انبوهی تصاویر و کلمات مستهجن، اما خنده انگیز، خواننده را به بیغوله‌های زندگی قرن دوم هجری می‌برد. وی از نخستین معشوقش چنان هم در نمی‌گذرد: مادر او که سندی و زنی «زواندراز» (= زبان دراز) است، به جای جیم، زاء تلفظ می‌کند و به جای «نار باجه»، «ناریازه» می‌گوید و به همین جهت شاعر او را سخت به ریشخند می‌گیرد (۸۵/۲؛ قس: هـ، ابوالعطاء سندی).

هجای یکی از کاتبان دیوان به نام ابن سیابه و چند مرد «ثقیل» (گران جان) از جهتی بسیار جالب توجه است. ناسزاهایی چون: «ای زاغ جدایی، ای نامه طلاق، ای آبریز جنابت، ای تسلیت که به مصیبت دیده گویند، ای نان سخت خشکیده‌ای که بقال پس فرستاده» (۹۰/۲-۹۱)، «ای کوه کینه که لنگر انداخته‌ای و در نمی‌گذری» (۹۲/۲) ... و ناسزاهای متعدد دیگری از این قبیل، اگر به راستی از آن ابونواس باشند، پایه‌های نخستین برخی «مقامات» و به خصوص حکایت ابوالقاسم بغدادی (نک: هـ، ابومطهر ازدی) در دو سده بعد به شمار می‌آیند.

در کنار این اشعار و شماری شعر مستهجن شرم‌آور (۹۵/۲)، چند قطعه هزل آمیز نیز آمده است: هجای رود نیل، هجای باران (۹۹/۲-۱۰۰)، شوخی با ماه مبارک رمضان که دیر می‌باید و او را خسته می‌سازد (۱۰۰/۲). برخی از این قطعات چندان طبیعی و روان و ساده‌اند که اگر به نثر نوشته شوند، روان‌تر نخواهند شد.

فصل ۶ با ۱۴ قطعه کوتاه (۱۰۲/۲-۱۱۵) به شعرهای شوخی و مسخره اختصاص دارد: مردی ایرانی که می‌خواسته عرب شود، مردی مولی که پدرش سندی بوده و لهجه هندی داشته، خواجه دوستی خلیفه امین، خواجهگان او، اقدام او و وزیرانش که برای فرزند خردسال خلیفه بیعت گرفته‌اند (۱۱۳/۲-۱۱۵)، به استهزا گرفته می‌شود، نیز همین جاست که یکی از جالب‌ترین آثار او، یعنی شعری آکنده از کلمات و ترکیبات فارسی نقل شده است. از ۱۴ قافیه این شعر، دو کلمه عربی و بقیه همه کلمات فارسی است. حمزه بیشتر این کلمات را شرح کرده است. این شرح، برای تصحیح واژه‌های فارسی شعر که البته سخت تحریف شده‌اند و نیز برای فهم آنها، کمکی بی‌مانند است (نک: ۱۰۳/۲-۱۰۷). فهرست این کلمات در بخش زبان فارسی در شعر ابونواس آورده می‌شود.

فصلهای هفتم و هشتم که شامل هجای برمکیان و نوبختیان و ابن حدیج و زنبور است، همانطور که حمزه بیان می‌کند، روی هم رفته کم بها

می‌گیرد، گله می‌کند و می‌گوید: آنچه به غرور من می‌افزاید، آن است که تنگدستم، اما از همگان بی‌نیازم (۳۳۹/۱)، بار دیگر گستاخانه بانگ می‌زند که هرگز از هیچ کس هیچ حاجتی نمی‌طلبم. پس کسی از من نخواهد که دست‌گذاری به سوی او دراز کنم، نه مردم عادی و نه خلیفه کاخ نشین (همانجا). به سبب همین شعر به او تهمت الحاد بستند و امین به زندانش افکند (نک: حمزه، همان، ۳۴۰/۱). اما او در زندان گستاخ‌تر شده، اعلام می‌کند که به او ستم روا داشته‌اند، زیرا که او به تقیه ایمان دارد، هر چه کرده، به قصد همراهی با خلیفه کرده است (۳۴۰/۱). همین بیت عتاب که در اثنای کشاکش میان امین و مأمون از هر هجایی گزیده‌تر می‌نمود، می‌توانست به آسانی موجب نابودی او گردد، اما هیچ خبری در این باب نقل نشده است. چون زندان به درازا کشید و دوستان از دیدار او سرباز زدند، شاعر به گله از آنان پرداخت (۳۴۱/۱-۳۴۲). یک بار وی چنان از دوستان گله‌مند شد که بانگ برآورد: امید خود را از همگان ببرید (۳۴۸/۱).

زبان فارسی در شعر ابونواس: هنگام بررسی مضامین شعر ابونواس ملاحظه کردیم که شاعر، گویی نماینده پر قدرت فرهنگ ایرانی در شعر عربی است. به قول حمزه حدود ۲۰۰ واژه فارسی در دیوان ابونواس آمده است (نک: صادقی، ۸۲). از این رو انتظار می‌رود که انبوهی کلمه فارسی دیگر نیز در شعر او به کار رفته باشد، اما این سخن را که البته بی‌معنی نیست، نباید بدون ملاحظات و احتیاط‌های لازم پذیرفت. زیرا به نظر می‌رسد که ابونواس هیچ‌گاه با عواطف شعوبیگری و گرایش‌های ضد عربی دست به استفاده از کلمات فارسی نزده است. در بسیاری از قصایدی که در زمینه مدح، هجا، عتاب و زهد سروده، حتی یک کلمه فارسی نامأنوس به کار نبرده است، اما به عکس در خمریات و نخجیرگانی و گاه غزل او، ملاحظه می‌شود که در اشعاری معین، ناگهان الفاظ بی‌شماری ظاهر می‌گردند. احتمال می‌رود که این حال با دو امر رابطه مستقیم داشته است: یکی موضوع شعر و دیگر مخاطبان شاعر.

ابونواس هرگاه سخن از باده‌نوشی نزد دهقان و در بوستانهای پرگل و گیاه است، یا چون به شیوه بزرگان ایران به شکار می‌رود، ناچار انبوهی کلمه را که از دیر باز میان اعراب معروف بوده (چون باز، شاهین، دراج، تذرو و...)، یا چندین کلمه را که شاید در واژگان می‌خواران، یا شکارگران معاصر او رواج داشته (چون کلمات شکار، شکاربند و...)، به کار می‌گیرد، اما امر دوم، یعنی مخاطبان او نقش مهم‌تری در ظهور واژه‌های فارسی داشته‌اند: در بسیاری از موارد، همینکه مخاطب او ایرانی نژاد است و سخن از تاریخ گذشته ایران به میان می‌آید، نامها و کلمات فارسی در شعر او پدیدار می‌شود، اما این دسته از کلمات هم، چون کلمات دسته اول، کمتر غریب و نامأنوسند، یعنی بیشتر واژه‌هایی است که در عصر عباسی سیل وار به زبان عربی فرو می‌ریخت و همگان با آنها آشنا بوده‌اند.

اما ابونواس گاه پسرانی ایرانی را مخاطب قرار داده که احتمالاً از طبقات پایین جامعه برخاسته بودند و شاید زبان عربی را هم درست

و از فواید اجتماعی و تاریخی و لغوی بی‌بهره است. حتی از نظر واژه‌های فارسی نیز نسبتاً فقیر است، هر چند که یک بار به نوعی بازی ایرانی به نام «گردیون»، یا «بردیون» به معنی دوار (۱۴۲/۲) اشاره شده و آن بنا به تفسیر حمزه، با چرخهایی که در روزی معین از سال به میدان می‌بردند، انجام می‌گرفته است.

رثا: مرثیه ابونواس که باب چهارم مجموعه حمزه را با ۲۱ قصیده و قطعه تشکیل داده‌اند، پستی و بلندی بسیار دارند. موتی (ص ۳۹) به راستی بیشتر این اشعار را خالی از احساس می‌پندارد، زیرا غالباً، یا شعر مناسب، یا زورآزمایی شاعرانه و یا رفع تکلیف است. چه سود از مرثیه‌ای در بحر رجز، که برای استادش خلف احمر - که هنوز نمرده است - می‌سراید و برای اظهار نظر به خود او می‌دهد؟ جالب آنکه چون خلف نه رجز که قصیده می‌خواهد، شاعر همان معانی را در قالب قصیده می‌نهد (۳۱۲/۱). او همین شیوه را با راویه‌اش ابوالبیداء پیش می‌گیرد (۳۱۷/۱). از این قصاید که مجموعه‌ای از الفاظ دشوار و ترکیبات کهنه هسان و تقریباً همیشه میان تهی است، طرفی نمی‌توان بزیست، هر چند که این رومی و ابن معتر نیز از آن تقلید کرده باشند.

ابونواس اصولاً شاعر مرگ‌ورثا نیست. از رثای راویه‌اش ابوالبیداء و یکی دو قصیده بزرگ ظاهراً جعلی که بگذریم، او هیچ قصیده‌ای به شیوه مرثیه بزرگ عرب سروده؛ این است آنچه از او در دست است: رثای هارون الرشید: دو بیت؛ امین: ۳ قطعه چندبیتی؛ برمکیان: دو بیت و یک سه بیتی که بر دیوار خانه‌شان می‌نویسد؛ تسلیت به فضل بن ربیع در مرگ هارون: ۳ بیت؛ رثای پسر فضل: دو بیت (۲۹۹/۱-۳۰۱). شعری که در سوگ این کسان سروده شده و حتی مرثیه نخستین استادش والبه (۳۰۹/۱-۳۱۰)، اندوهی در دل نمی‌انگیزد.

با اینهمه، بارقه‌های نبوغ ابونواسی را در این زمینه نیز می‌توان باز یافت: وقتی در بستر بیماری به چشم می‌بیند که نیستی در تنش خزیده است و «اندامهای یکی پس از دیگری می‌میرند» (۳۰۲/۱)، یا هر روز چیزی در تن او می‌میرد و اعضای دیگر، گور آن اعضای مرده می‌شوند (۳۰۳/۱)، این بیت را ده پانزده شاعر تقلید کرده‌اند، نک: حمزه، «شرح»، ۳۰۳/۱-۳۰۵)، یا وقتی بانگ می‌زند که شعرش، شعر مردی مرده است که بر زبان مردی زنده جاری گشته (۳۰۲/۱)، لحن صادقانه او در میان استواری و لطافت شعر، سخت مؤثر می‌گردد.

از اشعاری که در رثای دوستان و خاصه دوست و حامی خود خلیفه امین سروده، نیز گاه ناله‌های سوزناک برمی‌خیزد: «اگر خانه‌های شهر از کسانی که دوست نمی‌دارم، آکنده شده است، در عوض گورستانها به کسانی که دوست می‌دارم آباد گشته‌اند» (۲۹۹/۱).

عتاب: ۲۹ قطعه‌ای که در باب عتاب، یعنی باب پنجم کتاب حمزه گرد آمده (۳۳۷/۱-۳۵۵)، همه اشعار مناسب و به همین جهت آکنده از عواطف واقعی و شخصی شاعر است: از نسب شناس بزرگ، کلبی که در آموختن تبارنامه دو قبیله بزرگ به او تعلل کرده بود، گله‌مند است (۳۴۱/۱). یک بار از مردی که به سبب کثرت مال از دوستان کناره

نمی‌دانستند. در این موارد (که شاید از ۵ مورد تجاوز نکند)، ناگهان انبوهی کلمه و ترکیب و حتی جمله فارسی در شعر او پدیدار می‌شود که تنها به کار مطالعه در تاریخ زبان فارسی می‌آید. این شیوه فارسی‌گویی، البته مختص به ابونواس نبوده است. ابن مفرغ (ه م) حدود ۱۰۰ سال پیش از او نیز چنین می‌کرده است.

جاحظ (البیان، ۱۳۱/۱) به این نکته اشاره کرده، می‌نویسد: «گاه مردی عرب از باب خوشمزگی، چیزی از زبان فارسی در شعر خود می‌آورد» و آنگاه چند نمونه ذکر می‌کند. مؤلف تاریخ سیستان (ص ۲۱۲) نیز به این نکته پی برده و معتقد است که ابونواس نخستین کسی است که الفاظ فارسی در شعر خود به کار برده است. این کار بعدها نیز ادامه یافت، مثلاً در سده ۵ ق، ابوالحکم مغربی که در شرق با کلمات فارسی آشنا شده بود، در رئای «اسفهلار اتابک زنگی بن آق سنقر» و باز از باب خوشمزگی، برخی کلمات فارسی که گاه همان کلمات ابونواس است، آورده: بزرگ، باز، باشق و نیز پلنگ (عمادالدین، ۲۹۶/۱-۲۹۷). با اینهمه، لازم است یادآور شویم که هیچ کس به اندازه ابونواس «فارسیات» ندارد و از آنجا که او در سده ۲ ق می‌زیسته و ما از آن روزگار اثر قابل توجهی به زبان فارسی در دست نداریم، ناچار آنچه او باقی گذاشته، برای ایران شناسان اعتبار بسیار می‌یابد. در هر حال، چنانکه گذشت، مجموعه کلمات فارسی ابونواس را حمزه ۲۰۰ کلمه برآورد کرده (نک: واگنر، ۲۱۳؛ صادقی، همانجا)، اما آنچه ما استخراج کرده‌ایم حدود ۲۷۰ کلمه است.

در زمان ما نخستین کسی که به فارسیات پرداخت، محمدتقی بهار بود که دو قطعه از فارسیات ابونواس را در دیوان وی (نسخه خطی مجلس شورا) یافته، در مجله مهر (س ۵، ش ۱۱) منتشر ساخت (ص ۱۰۷۴-۱۰۷۵). پس از او مجتبی مینوی در مجله دانشکده ادبیات تهران (س ۱، ش ۳) به یکی دیگر از فارسیات او پرداخت (ص ۶۱-۷۷). در ۱۹۶۵م واگنر به برخی کلمات اشاره کرد (ص ۲۱۳ به بعد). اخیراً (۱۳۵۷ش) علی اشرف صادقی همین قطعات را به کمک نسخه دیوان هند لندن تکمیل کرد و همراه با قصیده‌ای که در نسخه چاپی هم آمده، در کتاب تکوین زبان فارسی (ص ۸۲-۹۱) به چاپ رسانید.

اما آنچه تقریباً هیچ گاه مورد جست و جو قرار نگرفته، کلمه‌های فارسی دیگری است که در ۴ جلد دیوان چاپی او می‌توان یافت: فهرستی که اینک عرضه می‌شود، شامل ۳ بخش اصلی است:

۱. کلماتی که از زمان جاهلی در شعر عرب یا در قرآن کریم به کار رفته‌اند و ابونواس نیز آنها را در شعر خود آورده است. پیداست که این کلمات، اینک رنگ عربی گرفته‌اند. جدا کردن آنها از دسته‌های دیگر برای تعیین نوع تأثیر فارسی در دورانهای گوناگون عربی مفید است.

۲. انبوه کلماتی که از سده اول هجری، با آمیزش دو قوم ایرانی و عرب، به زبان عربی راه یافت و ابونواس نیز آنها را پیوسته در شعرهای استوار و جدی خود به کار برد. این کلمات با بار معنایی خود، در زبان و فرهنگ عربی جایی برای خویشتن باز کرده‌اند و به همین جهت برای

بررسی تأثیر فرهنگ فارسی در عربی، اعتبار بسیار دارند.

۳. «فارسیات» ابونواس، شامل واژه‌های فارسی، نامها و القاب ایرانی، نام جایها، فارسیات در حقیقت دو گروه است: یکی کلماتی که در شعرهای جدی به کار رفته‌اند، اما ظاهراً کسی پیش از ابونواس آنها را در شعر عربی وارد نکرده است و حضور آنها در شعر ابونواس اندکی غریب است. شاید این کلمات میان گروهی معین از مردم رواج داشته و سپس از یادهای رفته، یا جای خود را به کلمات عربی اصیل داده است. مثلاً اگر کلمات باز و باشه و شاهین پیوسته رایج بوده‌اند، در عوض کلماتی چون شکار، شکاربند و سگ‌بند، شاید تنها خاص شکارگران عصر ابونواس بوده و استعمال آنها در شعر نخجیرگانی عیبی نداشته است. جز اینکه غمخواران آنها در زبان عربی چندان دراز نبوده و به سرعت فراموش شده‌اند. گروه دوم شامل کلماتی است که معانی آنها بر عربها پنهان بوده و ابونواس آنها را برای فارسی‌زبانان در شعر آورده است. شاید بهترین نمونه ترکیب «گودر چشمان» باشد. بی‌تردید ابونواس می‌دانسته که کلمه گودر به شکل جوذر معرب شده و بارها در شعر به کار رفته است، اما او در این مورد خاص، شکل فارسی آن را ترجیح داده است. منابع ما در این باب عبارتند:

۱. دیوان ابونواس، به روایت حمزه اصفهانی (چاپ ویسبادن)، اما می‌دانیم که روایت حمزه با روایات متعدد دیگر تفاوت بسیار دارد. به همین جهت ناچار شده‌ایم گاه از چاپ غزالی استفاده کنیم. با اینهمه انبوهی شعر باقی می‌ماند که معلوم نیست از آن ابونواس است، یا نه. این اشعار در چاپها و نسخه‌های خطی دیوان و حتی آثار نویسندگان دیگر پراکنده‌اند، مثلاً مخمسی که دمیری (۱۰۶/۱) به بعد آورده و به قول واگنر (ص ۲۱۷-۲۱۶) احتمال تعلق آن به ابونواس بسیار است.

۲. قطعات معروف به فارسیات: الف - یک قطعه نوبیه شامل ۴ بیت که توسط محمدتقی بهار از نسخه مجلس شورا استخراج شده است (همانجا). همان شعر در نسخه دیوان هند لندن (صادقی، ۸۳-۸۴) با ۴ بیت اضافی. ب - یک قطعه رانیه (بهار، همانجا)، ۴ بیت و یک مصراع. همان شعر در نسخه دیوان هند لندن، شامل ۱۰ بیت (صادقی، ۸۴). ج - یک قطعه سینه در نسخه پاریس که توسط مینوی معرفی شده (ص ۶۶-۶۷)، شامل ۲۱ بیت. د - یک قصیده که در روایت حمزه اصفهانی آمده است («شرح»، ۱۰۴/۲-۱۰۵). اهمیت این قصیده در آن است که بسیاری از کلمات آن را حمزه خود شرح کرده و برخی کلمات فارسی نیز در شرح آورده است. همه این قطعات را صادقی (ص ۸۲-۹۱) بررسی کرده است.

واژه‌های معرب جاهلی و قرآن: ابریق و جمع آن اباریق (۳۰۹/۲)، ۶۸/۳، ۶۹، ۱۱۳، ۲۰۱، (جد)، ابرن (صادقی، ۸۳: به معنی طشت بزرگی که در آن خود را می‌شستند)، ابلق؟ (۲۰۹/۲: قس: ابلک، ابلوک)، اترج (۴۱۸، ۵۹/۳)، ارجوان (۳۵۶/۴، ۴۳۱/۳)، ایوان کسری (۴۶/۳)، باز و بازی (۱۱۲/۲، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶)، باطیه (۹۲/۳، ۲۰۲، ۲۳۲/۴: شاید اصلاً آرامی باشد، نک: فرنکل، ۱۶۸، ۷۳)، بخت (۱۱۲/۲)،

فرنکل، 106، اما آن را اسب ایرانی خوانده‌اند). برسام (۲۹۲/۳)، ورمی درون سینه؛ نک: آذرنوش، همانجا، به نقل از تلگدی)، پستاق (۲۰۸/۲)، اوستا)، بَسَنج (۸۹/۴)، نوعی لباس که در شعر ابونواس آستری از پوست دلق، جانوری از تیره سموریان، دارد)، بندار (چ غزالی، ۳۹۵)، بندق (۲۳۲/۲)، ۲۳۵، ۳۰۹، ۳۱۴، ۳۱۵، گلوله گلین برای شکار پرندگان، پهلوی بُندک)، بهار (۱۵۰/۳)، نام گل)، بهرام (۱۵۱/۱)، ۲۳۳/۳، نام ستاره)، بهرام جوران (۳۰۹/۲)، بهرام گور)، بهرام (۳۲۶/۳)، ۳۲۹، یاقوت قرمز)، بوران (۳۰۹/۲)، نام خاص)، بوسیدن (۱۴۹/۴)، چ غزالی، ۳۲۷)، بیذخت (۱۹۷/۱)، ستاره زهره؛ نک: S، B<sup>2</sup>، بدوح)، تبان (۱۱۳/۱)، ۳۲۰/۳، شلوارک ملاحان)، تخت (۳۶۱/۴)، تدرج (۲۹۳/۲)، تذرو)، تدروج (۲۹۲/۲)، تذرو)، توجی (۲۶۳/۲)، ۲۹۱، باز منسوب به توج)، جام (۲۹۲/۳)، ۲۹۸، ۳۰۲)، جردق (۴۸/۲)، گرده، نوعی نان)، جلاهی (۲۳۸/۲)، ۳۲۲، گلوله فلاخن، یا کمان گروه، آن را گاه معرب گروهک دانسته‌اند)، جلنار (۱۵۰/۳)، ۱۶۱، ۲۵۷، ۴۱۸، ۲۱۰/۴، ۳۷۹، گلنار)، جم (۱۰۴/۲)، جوز (۲۸۹/۲)، ۳۱۹/۳، گوز = گردو)، جوسق (۱۵۷/۴)، کوشک)، خاتون (۱۰۴/۲)، ازترکی)، خامیز (۲۶۴/۲)، ۲۸۷، نوعی خوراکی)، خشنشار (۱۹۷/۱)، ۲۹۸/۲، ۳۱۶، نوعی پرندۀ آبی، به فارسی: خشینسار، خشنسار)، خلنجی (۱۹۵/۲)، خلنگ: دو رنگ یا چوب دو رنگ)، دستیان (۱۱۱/۲)، ۲۰۳، ۲۰۶، ۳۱۰، دستکشی که بازبان به دست می‌کند)، دستبند (۲۰۴/۲)، ۲۷۱، نوعی بازی و رقص)، دسکره و جمع آن دساگر (۳۲/۳)، ۹۱، ۱۰۸، ۱۴۸، اصلاً به معنی خیمه؛ نک: آذرنوش، ۱۲۱، به نقل از تلگدی)، دلق (۸۹/۴)، پوست جانوری از تیره سموریان یا لباسی از آن، به قول برهان، معرب دله)، دورق، جمع آن دوارق و دواریق (۲۲۱/۳)، ۲۸۵، ۳۱۸، دوره، پیمانه شراب یا سبوی دسته‌دار)، راسن (۱۰۴/۲)، نوعی گیاه؛ نک: برهان)، رستاق (۲۳۸/۲)، روستا)، زیرج (۱۴۹/۱)، ۲۹۳/۲، جواهرات یا زیور)، زبیل (۸۵/۲)، زبیل، زنبیر...)، زرجون (۶۰/۱)، ۳۳۸، ۳۱۴/۳، زرگون)، زرفن (۲۰۵/۲)، ۲۴۳، ۲۹۳، ۱۷۹/۴، ۲۴۷، ۳۶۴، به صورت اسم و فعل = زرفین، به معنی حلقه و خاصه حلقه مو، همه لغت نویسان به مولد بودن آن تصریح کرده‌اند)، زُرَق (۲۱۶/۲)، ۳۶۳، جزه ۹، باز نرینه)، زریاب (۱۱۱/۲)، ۲۵۸، ۲۸۰، آب زر)، زنجبیل (۳۳۳/۴)، ازهندی)، زندیق (۶۰/۳)، نک: آذرنوش، ۱۹۴)، سابر (۱۸۶/۲)، نوعی جامه از شاپور فارس)، سابری (= شاپوری، ۱۰۹/۲)، نان سابری، ۱۶۰/۱، دیبای سابری، ۲۹/۲: وجه سابری، ۳۳۵/۳: جامۀ سابری)، سبج (۱۸۲/۴-۱۸۳)، شبه)، شَبَرَج (۲۲۷/۲): احتمالاً: سه + بهره: قس: بهرج، قابل قیاس با سمرج: نک: ابن قتیبه، ادب... (۳۸۶)، سَرَق (۸۲/۴)، سره، نوعی حریر؛ نیز نک: ابن قتیبه، همان، ۳۸۴)، ستوق (۱۹۱/۱)، درهم ناسره، اصل آن را سه تا، سه تو، ستودانسته‌اند)، سمند (۲۰۳/۲)، ۲۸۹، زرد رنگ: اسب)، سنجاب (۲۰۶/۲)، سودق (۱۱۳/۱)، نیز سودائق، ۳۰۶/۲، سودنیق،

(۹۸/۴)، میخوت (۶۴/۳)، برندج (۱۴۴/۳): نک: برندج)، بستان (۲۹۱/۲)، ۹۲، ۹/۳، ۳۴۲/۴، جم)، بم (۳۲۱/۲)، ۱۴۴/۳، ۱۷۲)، بنفسج (۳۳۸، ۹/۳)، تاج (۷۱/۳)، ۲۲۰)، جمع آن: تیجان (۲۵۳/۱)، ۱۱۳/۳)، جناح (۲۸۰/۱)، ۴۰/۴، گناه: نک: جفری)، جند (۳۱۳/۲)، ۲۵۶/۴، جم؛ نک: جفری)، جودر (ابونواس، چ غزالی، ۶۶: گودر: نک: فرنکل، 112)، جوهر (۲۵۷/۴)، خَز (۳۰۴/۴)، خسروی (۱۳۸/۳)، ۳۵۳، جم)، خندق (چ غزالی، ۱۵۷، ۳۵۸، نیز، ۲۶/۲)، گرچه زمان راه یافتن این واژه را در زبان عربی مربوط به تبرد خندق به شمار آورده‌اند، اما چند بار در شعر جاهلی هم آمده است، خوان (۳۹/۲)، خیری (۱۷۸/۳)، ۱۹۴، ۱۹۸، نوعی گل)، دراج (۲۰۵/۲)، ۲۹۸، ۷۴/۳، ۴۱۸)، دهقان (۱۴/۳)، ۲۵، ۱۹۹، جم)، دیوان (۲۹۶/۴)، ۳۳۹)، دیباج (۲۰۳/۲)، ۲۰۵، ۲۸۶، ۶۳/۳، ۷۴، جم)، جمع آن دیابیج و دیابیج)، دیباجه (۹۲/۱)، ۱۶۰)، زیر (۳۲۱/۲)، ۱۷۸، ۱۷۲/۳، مقابل بم)، سروال و جمع آن سراویل و سراویل و افعال گوناگون مشتق از آن (۲۸۴/۱)، ۲۸۶، ۲۰/۳، ۵۱، ۳۰۴/۴، جم)، سراج (۱۵/۳)، چراغ؛ نک: جفری)، سوسان و سوسن (۲۹/۲)، ۲۳۸/۳، ۲۷۲/۴)، سیسنبیر (۱۶۵/۳)، ۴۲۷)، شاه (۱۰۴/۲)، ۲۶۴)، شاهسفر [م] (۴۲۷/۳)، صرد (۱۰۹/۳)، سرد، مقابل جرم = گرم، که در شعر جاهلی موجود نیست)، صنع (۱۶۵/۳)، طنبور (۱۶۹/۳)، ۱۷۸، ۱۶۱/۴، از اصل رومی)، عسکر (۳۰۳/۲)، شاید از لشکر: نک: فرنکل، 239)، فردوس (۲۱۵/۴)، فرند (۲۷۸/۱)، ۲۰/۲، جم)، ۲۰۱/۴، پرند)، قرطق (۱۳۳/۱)، ۳۰۶/۲، ۱۱۳/۳، جم)، کرتک، کرت، لباس کوتاه)، کسری (۲۰۴/۲)، ۷۱، ۱۵/۳، جم)، لجام (۳۲۸/۴)، ۲۶۵/۱، جم)، مجوس (جم)، مرازب (۲۳۵/۳)، جمع مرزبان)، مرجان (۳۱۶/۲)، ۱۴۶/۳، ۳۶۱/۴، جم)، از اصل یونانی)، مرزجوش (۶۰/۱)، مرزنجوش)، مُرَزْدَه (۲۳/۳)، از زرد = زره: نک: آذرنوش، ۱۲۲، به نقل از تلگدی)، یسک (۶۰/۱)، ۱۴۴، ۶/۳، ۲۴۷/۴، جم)، ملاب (۲۸۰/۲)، ۲۹۹، نوعی عطر)، مهارق (۲۳۵/۲)، مهرک: نک: آذرنوش، ۸۸، ۸۹)، نای (۲۰۰/۳)، ۳۰۱)، نرجس (۸۶/۱)، ۱۵۰/۳، ۱۹۱، ۱۹۸، جم)، نسرین (۲۹/۲)، ۱۹۱/۳، ۳۳۴)، نمارقه (۳۰۶/۲)، ۱۰۸/۳، نک: آذرنوش، ۱۲۷، به نقل از تلگدی)، ورد (۳۲۰/۲)، گل سرخ، از اصل اوستایی؛ نک: آذرنوش، همانجا)، یاسمین (۶۰/۱)، ۱۶۵/۳، ۳۱۵، ۳۳۹/۴، ۳۴۳)، یَزَنَدَج (۱۴۴/۳)، در اصل: برندج، نیز شکل ارنندج در المعرب جوالیقی، ۱۶)...

... واژه‌های معرب دوره اسلامی: آذریون (۲۷۳/۳)، ۳۱۵، نام گل)، آذین (۳۱۴/۳)، آیین (۱۳۳/۳)، ۳۳۰، ۳۳۴)، ازار (۲۶۴/۲)، دیگ ازار، ادویه)، اسطوانه، جمع آن: اساطین (۲۷۴/۲)، استوانه، ستون)، اسبهرج (چ غزالی، ۶۶۴: نک: سبهرج)، باز بکند (۲۰۳/۲)، ظاهراً تصحیف بازیکنند، نوعی ردا که بز دوش می‌افکندند)، بازیار (۲۹۷/۲)، در تلمود نیز آمده: نک: آذرنوش، ۱۱۷، به نقل از تلگدی، اما در شعر جاهلی دیده نشد، هر چند که «باز» بسیار مشهور است)، باشق (۳۲۲/۲)، ۲۲۳/۳، جم = باشه، نوعی پرندۀ شکاری)، بختج (۲۲۸/۲)، پخته)، بُرجاس (۱۹۱/۳)، آماجگاه)، برذون (۳۴۶/۱)، ۳۵۰، از اصل آرامی است؛

شاهین، ۳۰۵/۲، نیز شکلهای شودنیک، شودائق و حتی شودنوق)، شاهین (۲۲۸/۲، ۲۴۴، ۲۸۴/۳، جم)، شبارق (۲۳۷/۲)، گوشت تکه شده؛ نک: جوالیقی، ۲۰۴، که آن را معرب پیش پاره می‌داند)، شطرنج (ج غزالی، ۷۱۳)، شهریار (۱۰۴/۲)، صکت (۳۳۶/۴)، چک: قبالة، سند)، صوبج (۱۰۸/۲)، چوبک، چوبی که خمیر را با آن پهن کنند)، صولجان (۲۵۶/۲، ۲۲۳/۳، ۱۹۶/۴، چوگان)، طاس (۶۹/۳، ۹۲، ۹۳، ۱۹۵، ۲۱۴)، طبرزین (۱۰۴/۲)، طرخون (۱۰۴/۲)، طیلسان (تالشان؟ ۳۱۹/۳، ۲۳۱/۴)، فاخه (۶۴/۳)، فیج (۵۴/۲، ۲۱۵، ۲۱۶)، فیروزج (۲۲۸/۲، ۲۹۳)، قبا (۳۱۳/۳)، قلطبان (۸۳/۱)، قرطبان = قلتیان)، قند (۳۳۳/۳)، قهرمان (۳۲۸/۳)، پیشکار)، گرتج (۲۶۴/۲)، کره و کلبه)، کوزه، جمع آن، اکواز، کیزان (۳۲۱/۳)؛ نک: آذرنوش، ۱۲۵، به نقل از تلگدی)، مطهج (۲۹۴/۲)، شاید از طباهجه)، موزج (۲۲۷/۲، ۳۵۰/۳، موزه)، مهرجان (۲۳۴/۱)؛ صادقی، ۸۴: مهرگان)، ناهید (۱۹۷/۱)، نرد (۱۱۳/۲)، نوبهار (۲۰۷/۱)، نام بتکده)، نیروز (۳۳۴/۱، ۱۴۵/۳)؛ برای شکل پهلوی آن، نک: دنباله مقاله)، نیزک (۲۱۹/۲، ۲۲۲، زوبین)، نیلج (۲۲۷/۲)؛ واگتر، 215: نیله)، هاون (ج غزالی، ۵۶۵)، هرابذ، جمع هیربذ (صادقی، ۸۶)، هرمز (۸۹/۲)، یوم هرمز)، یلمق (۲۳۴/۲)؛ برهان: یلمه؛ نیز نک: ابن قتیبه، همانجا).

فارسیات ابونواس: آذر خوراء (صادقی، ۸۵-۸۶: آذرخره = آذر خَراد = آذر خرداد)، آیین الترختون (همو، ۸۶، آیین از معربات معروف است)، ابرن صینیا (همو، ۸۳، در اصل: ابرن، کلمه بی‌گمان آبرن چینی و ابرن در شعر جاهلی نیز موجود است، اما اینجا ترکیب با صینی جالب توجه است)، ابراز بنده (نک: واگتر، 213: صادقی، ۹۰: شاید افزای و پنده، آماس کرده، برآمده)، ابسال (همو، ۸۶) و ابسال الوهار (همو، ۸۴-۸۵: ابسال: آغاز بهار، وهار نیز تلفظی از بهار است، ابسال در نسخه مجلس، به آستان تحریف شده، همانجا)، اُسُرجِه (۸۳/۲)؛ به قول حمزه، معرب اُسُترک «بالفارسیه و هو صفیق الوجه»، نک: «شرح»، ۸۳/۲)، اسفهر (صادقی، ۸۵: اسپهر = سپهر)، بابا (همو، ۸۴)، بازبازه (همو، ۹۰: بزباز، یا جوز هندی، بعید نیست که این کلمه همان نارباز = نارباجه باشد، نک: دنباله مقاله)، بده مرا یکباری (همو، ۸۴)، بردج شاه (۲۶۴/۲)، برده شاه (۹)، برسم (صادقی، ۸۶: شاخه‌های بریده درخت که زردشتیان هنگام نیایش به کار برند)، بزرج (نک: خرن البزرج)، بزمرده (واگتر، 214: صادقی، ۹۰، در دیوانهای چایی یافت نشد، = پژمرده)، بستاق (صادقی، ۸۶: کلمه در عربی معروف بوده، معرب شکل پهلوی ابستاگ)، بسنده (واگتر، همانجا: صادقی، ۹۰، در دیوانهای چایی دیده نشد)، بتلگند (۱۰۴/۲)، در حاشیه یکی از نسخه‌ها: گوشت کلیتین؛ در لغت نامه دهخدا: نوعی نان روغنی)، بتفس (۲۳۱/۴)، ظاهرأ به معنی بنفش)، بهار (صادقی، ۸۴: نوعی گل)، بهدینه (۶۴/۳، ۲۱۳، دختری از بهدینان)، بیابان (نک: دشت بیابان)، بیرون (۳۱۳/۳)؛ نک: درز بیرون)، تیر (صادقی، ۸۵: نام ستاره)، جانی (همو، ۸۴، ۹۰: جان من، در نسخه «من قیلی یا جانی»، ظاهرأ در اصل «قتلی») بوده و به همین سبب ممکن

است کلمه بعدی جانی به معنی گناهکار باشد که به اشباع جانی نوشته شده)، جشن کاهنبار (همانجا)، جهبار (همو، ۸۶: معرب گهبار = گاهنبار)، چشمان (نک: گوذر چشمان)، خذاهیه (۴۲۷/۳)، نک: بخش فهرست القاب)، خرسن (جم)، لباس خراسانی پوشاندن، و به شکلهای گوناگون: خرسنوه، ۳۵۰/۳: تخرسن، ۳۴۲/۳: مخرسن، ۳۱۳/۳)، خرما باذنوش (مینوی، ۶۵: نوعی گل بهاری؛ در ج غزالی، ۷۱۶، به حزمه الباذنوس تصحیف شده است)، خرن البزرج (صادقی، همانجا: خرن از فعل خوردن به معنی جشن، بزرج معرب بزرگ است که جایهای دیگر نیز به کار رفته)، خره ایرانشار (همو، ۸۴: ایرانشار، شکل دیگر ایرانشهر است)، خلار (۱۹۶/۱)؛ اما در ج غزالی، ۴۴۴: جلار، در حاشیه: نام بهشت به فارسی؛ نک: حمزه، «شرح»، ۲۰۲/۱، دوباره گفته است که خلار به فارسی نام باغ است)، خوراء (نک: آذر خوراء)، دامن جرد (۲۰۳/۲، دامن گرد)، دایه (۲۴۷/۴، ۳۸۰، پهلوی: دایک)، درز بیرون (۱۰۴/۲)، نوعی دوخت لباس، همین کلمه به شکل عجیب «مدرز بیرون»، در این بیت که همه کلمات آن فارسی است، تکرار شده: قرطقی مخرسن فی قباء: کرد دامن مدرز بیرونا، نک: ۳۱۳/۳)، دستخاز (۲۱۶/۲)، دست خیز؟ قس: پرویز، برواز (نک: دنباله مقاله) و نمونه‌های دیگر در شعر ابونواس)، دشت بیابان (صادقی، همانجا)، دفهری (همو، ۸۷: دیفهری به معنی کسی که پادشاه تبعید کرده باشد؛ قس: برهان، زنه‌ر، به معنی عاق والدین)، دنبالتی (۳۰۶/۲)، دنباله، دندان (نک: شیرین دندان)، دهفرج (۲۲۷/۲)؛ واگتر، 216: ده پرک)، دوستان (صادقی، ۸۴)، دو سر (۲۸۶/۴)، دوسری، ۳۰۱/۲، این کلمه را به معنی شدید و قوی آورده‌اند، بعید نیست از نام سپاه معروف نعمان اخذ شده باشد؛ نک: آذرنوش، ۱۷۱)، دو ویک (۱۱۳/۲)، دوویک)، دیزج (۲۲۸/۲، ۲۹۳: سپاه، شاید ابونواس اولین کسی باشد که آن را در شعر به کار برده)، رام (۲۷۱/۳)، یوم رام، بیست و یکمین روز از هر ماه ایرانی که عید شمرده می‌شد)، رختج (۲۶۴/۲)، نوعی پارچه، نک: دوزی؛ قس: همو، رختوانیه؛ نیز نک: مغین: ذیل رخت؛ اما در شعر ابونواس به معنی طعام، یا صفتی مربوط به آن آمده، نک: برهان، رخت)، رختین (۱۰۴/۲)، نوعی قراقروت؛ در فرهنگ جهانگیری انجو شیرازی، ۷۵۱/۱، به صورت رختین؛ در برهان قاطع به صورت رختین آمده)، رومشن (۱۸/۳)، در روایات دیگر دیوان، رومیش در شعر، به معنی دسته گل به کار رفته)، زرد (۲۸۹/۲)، زردش (صادقی، ۸۶: شکل دیگری از زردشت)، زرنب (۵۲/۳)، شاید زرناب)، زرین (نک: هاون زرینا)، زواندرازه (۸۵/۲)، زیان دراز)، زینهار (صادقی، ۸۴)، شرمذاد؟ (۲۸۷/۲)، شاید کلمه‌ای فارسی باشد. معنی آن بر ما روشن نشد)، سقتج (۲۶۴/۲)، به معنی سفت و غلیظ، نک: برهان، سفته)، سگ بند (۲۷۱/۲)، شهرداز (۲۰۳/۲، ۲۱۶، ۲۲۷، ۲۹۳، سرخ رنگ)، سوسن بستان (صادقی، ۸۳: هر دو کلمه در معربات جاهلی)، شاهمرد (۱۱۳/۲)، مات، مراد ابو نواس خود بازی شطرنج

که مصحف نوکروز است = نوگ روز که شکل پهلوی نوروز است)، هاون زرینا (همو، ۸۳، در اصل هارون. اما اینجا بی گمان مراد هاون فارسی است. ابونواس جای دیگر و نیز دیگران آن را به کار برده‌اند، نک: بخش فهرست معریات)، هرمز (صادقی، ۹۰، روز اول هر ماه)، وهار (نک: البسال الوهار)، یا ذکار (۱۶۴/۳).

نامها و القاب ایرانی: اردشیر (۲۵۳/۱)، اشتاخنج (۱۰۴/۲)، لقب امرای ناحیه‌ای از خراسان)، افشین (۱۰۴/۲)، لقب شاهان اسروشنه)، باغبور (۱۰۴/۲)، این شکل کاملاً نادر است = بغفور، شکل فغفور معروف است)، پرواز (۳/۲)، ۱۵۱/۴، پروین)، بلهرجیا (۱۰۴/۲، ۱۰۶؛ واگتر، همانجا، بلهرا: نام پادشاه هند، رجیا به معنی مطلق پادشاه)، بخاراخذاه (۳۱۳/۳)، جم (۱۰۴/۲)، خاتون (همانجا، از اصل ترکی)، خاقان (همانجا، از اصل ترکی)، خذاهین (۱۰۵/۲)، خذاهون که جمع خذاه و به معنی پادشاه است، قس: خذاهیه، ۴۲۷/۳، رامین (صادقی، ۸۶)، ساسان خذاهین (۱۰۵/۲)، شاه ماجین (۱۰۴/۲)، شروین (همانجا، ۳۱۳/۳)، شیر (۱۰۴/۲)، لقب شاهان بامیان)، طفرین (همانجا، لقب امرای ناحیه‌ای از خراسان)، فریدون (همانجا)، ماجین (۱۰۴/۲)؛ واگتر، همانجا: ماجین = ماه چین، ماه بر خلاف نظر حمزه، نک: «شرح»، ۱۰۶/۲، به معنی قمر نیست، بلکه به معنی ناحیه یا شهر است، قس: ماه کوفه، ماه بصره)، وسفور (۱۰۵/۲-۱۰۶، و سپور، به معنی شاهزاده)، وِس (صادقی، ۸۶).

نام جایها: از ذکر جایهای بسیاری در عراق و اطراف آن که نامهای بسیار مشهور، یا غیر ایرانی داشته‌اند، خودداری می‌شود. بامیان (۱۰۴/۲)، بادغیس (۳۱۳/۳)، باطرنجی (۳۳۳/۳، ۴۱۸)، بهراذان (۳۳۴/۳)، دیر بهراذان، تل آذین (۷۳/۳)، ختلان (۳۱۳/۳)، دستی (صادقی، ۸۶؛ در ترکیب شروین دستی)، دنداقان (۱۵۷/۲)، ساتیدما (۳/۲)، شروشن (۱۰۴/۲، اسروشنه)، طوس (۱۹۹/۳)، طیناباذ (۳۵۳/۳)، ماسبذان (۱۵۷/۲)، مرو (۱۹۹/۳)، نویهار (صادقی، ۸۴؛ نام بتکده).

مآخذ: آذرنوش، آذرتاش، راههای نفوذ فارسی در فرهنگ و زبان تازی، تهران، ۱۳۵۲؛ ابن ابار، محمد، اعقاب الکتاب، به کوشش صالح اشتر، دمشق، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن انباری، عبدالرحمان، نزهة الالباء، به کوشش ابراهیم سامرائی، بغداد، ۱۹۵۹ م؛ ابن بابویه، محمد، عیون اخبار الرضا، به کوشش سید مهدی حسینی، قم، ۱۳۷۹ ق؛ ابن پیام، علی، الذخیره فی معائن اهل الجزيرة، به کوشش احسان عباس، تونس، ۱۹۸۱ م؛ ابن جیبی، محمد، رحلة، بیروت، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ ابن جراح، محمد، الورقة، به کوشش عبدالوهاب عزام و عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ ابن جزیری، محمد، غایة النهایة، به کوشش برگستر و پرتسل، استانبول، ۱۹۳۳-۱۹۳۵ م؛ ابن حجر، احمد، تهذیب التهذیب، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵ ق؛ ابن خلکان، وفيات؛ ابن رشیق، حسن، الفسدة، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۳۵۳ ق/ ۱۹۳۲ م؛ ابن عبدربه، احمد، المقد الفرید، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ ابن عساکر، علی، التاريخ الکبیر، به کوشش عبدالقادر افندی بدران، دمشق، ۱۳۳۲ ق؛ ابن فرضی، عبدالله، تاریخ علماء الاندلس، قاهره، ۱۹۶۶ م؛ ابن قتیبه، عبدالله، ادب الکاتب، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۳۸۲ ق؛ همو، الشعر والشعراء، بیروت، ۱۹۶۴ م؛ همو، عیون الاخبار، بیروت، ۱۳۴۳ ق/ ۱۹۲۵ م؛ ابن کثیر، البدایة؛ ابن معزز، عبدالله، طبقات

است)، شکار (۲۹۴/۲)، شکار بند (۲۰۴/۲)، شهریار (۱۰۴/۲)؛ صادقی، ۸۴)، شیرین دندان (همو، ۸۳؛ به معنی دارای دندانهای سفید، چون شیر)، طبرزین (۱۰۴/۲)، بعدها در عربی رایج شد)، طرحهار (۱۳۸/۳)، جام شراب)، طردین (۱۰۴/۲)، نوعی خوراک؛ نک: لغت نامه دهخدا)، طیر فیروز (۳۵/۱)، ۳۶، به توضیح حمزه، مراد پرندة خجسته نزد ایرانیان است که همان هدهد باشد)، فازه (۸۵/۲)، خیمه)، فرجرات رامین و وِس (صادقی، ۸۶-۸۷؛ فرگرد، به معنی فصل و باب)، فرخار (نک: کنگ فرخار)، فرخروز (همانجا)، فرواز (۲۱۷/۲)، حمزه اصفهانی آن را کلمه‌ای عربی دانسته، اما در حاشیه کتاب آن را پرواز فارسی پنداشته‌اند، آیا مفروز در ۳۰۶/۲ از همین کلمه نیست؟)، قارقیس (حمزه آن را فارسی پنداشته؛ نک: صادقی، ۸۶-۸۷)، قرابود (۵۳/۴)، حمزه آن را فارسی و به معنی «مُشرف» دانسته است، از این رو احتمالاً فرابود؟ باید باشد)، قوهیه (۶۳/۴)، کوهی)، کامکار (نک: ماهها الکامکار)، کاهنبار (صادقی، ۸۴؛ گاهنبار)، کنگ فرخار (همو، ۸۴-۸۵؛ کنگ، نام شهر، فرخار در نسخه دیوان هندلندن، رفتار شده است که معنی آن معلوم نشد)، کرچک (۹۴/۲)، به قول حمزه: حربه)، کرددامن (۳۱۳/۳)، گرد دامن)، گردیون (۱۴۲/۲)، گردیون، نوعی بازی)، کرزمان (نک: مینو کرزمان)، کرفکار (صادقی، ۸۴، در پهلوی: کربگ کار، به معنی ثوابکار)، کند فیره (۸۰/۱)، گنده بیر، این صفت را عنان در بیتی به مادر ابونواس داده)، کومج (۲۶۳/۲)؛ برهان: کومه؟)، گرد دامن (نک: کرددامن)، گردیون (نک: کردیون)، گفت و نبوذ (۵۲/۴)، گوذر چشمان (صادقی، ۸۳؛ گوذر، همان است که در عصر جاهلی به جوذر عرب شده)، لخش (۱۰۴/۲)، لخشه = لخشک، به معنی نوعی غذای خراسانی سیردار، آش آرد؛ نک: برهان)، ماما (مینوی، ۶۵)، ماه، ماهها الکامکار (صادقی، ۸۴)، ماه «... حق الماه و المهر» (همو، ۸۵)، مخرسن (۳۱۳/۳)، نک: خرسن)، مُدُوز (نک: درز بیرون؛ نیز قس: واگتر، 214)، مُردان (ایا عاشق مردان، صادقی، ۸۳؛ این کلمه جمع فارسی مُرد نیست، بلکه جمع امرد است، صادقی الف و نون آخر آن را علامت جمع فارسی پنداشته. اما این فرض هم لازم نیست، زیرا امرد، بنا به قیاس، هم به مُرد جمع پسته می‌شود و هم به مُردان و همین کلمه در دیوان ابو نواس - که ربطی به فارسیات ندارد - این نظر را تأیید می‌کند (نک: چ غزالی، ۲۸۸)، مزرَق (۱۰۸/۲)؛ به قول حمزه عرب از فارسی)، مُفَرَّج (۲۶۳/۲)، عربی نیست، آیا از فیروزج یا فرزجه گرفته نشده؟)، مهر (نک: ماه)، میجون (۳۱۸/۳)، میگون، نام زنی)، مینو کرزمان (صادقی، ۸۵؛ کرزمان، همان کرزمان، یا آسمان برین نزد زردشتیان است)، ناراجه (۸۵/۲)، نوعی خوراک، اما کسی که آن را تلفظ می‌کرده، سندی بوده و «ج» را به «ز» تبدیل می‌کرده، به همین جهت ابونواس برای ریشخند، نار بازه نوشته است)، ناهید (صادقی، همانجا)، نخره سکران (؟) (همو، ۸۳)، نمکدان (همانجا، در نسخه‌های دیگر چنین تحریف شده: لحدان)، نمکسود (۵۳/۴)، بعداً در شعر عرب دو سه بار به کار رفته، مثلاً نک: ه. د. ابن حجاج)، نوکروز، نوکرون (صادقی، ۸۴، ۸۶، نوکرون

الشعراء، به كوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۵/ق/۱۹۵۶م؛ ابن منظور، محمد، اخبار ابی نواس، به كوشش محمد عبدالرسول ابراهيم، قاهره، ۱۳۴۳/ق/۱۹۲۴م؛ همو، همان، به كوشش عبد. ا. علی مهنا، همراه الاغانی ابوالفرج، بيروت، دارالكتب العلمیه؛ همو، مختار الاغانی، به كوشش عبدالعليم طحاوی، قاهره، ۱۳۸۵/ق/۱۹۶۶م؛ ابن نباته، محمد، سرح العيون، به كوشش محمد ابوالفضل ابراهيم، قاهره، ۱۹۶۲م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابتمام، حبيب، الوحشيات، به كوشش عبدالعزيز مینى و محمود محمد شاكر، قاهره، ۱۲۰۸/ق/۱۹۸۷م؛ ابوزهره، محمد احمد، المذاهب الاسلامیه، قاهره، مكتبة الآداب؛ ابو عبيد بكرى، عبدالله، سبط السلاكي، به كوشش عبدالعزيز مینى، قاهره، ۱۳۵۲/ق/۱۹۳۶م؛ ابوالعلاى معری، احمد، رسالة الغفران، به كوشش عائشه عبدالرحمان بنت الشاطی، قاهره، دارالمعارف؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، بولاتی، ۱۲۸۵ق؛ همو، الاماء الشعراء، به كوشش نوری حمودی قیس و یونس احمد سامرائی، بيروت، عالم الكتب؛ ابونواس، حسن، دیوان، همراه يا «شرح» حمزة اصفهانی، ج ۳-۲، به كوشش اوالد واكر، قاهره، ۱۳۷۸-۱۳۰۸/ق، ج ۲، به كوشش گریگور شورل، قاهره، ۱۴۰۲/ق/۱۹۸۲م؛ همو، همان، به كوشش غزالی، بيروت، ۱۳۸۲/ق/۱۹۶۲م؛ ابوهفان، اخبار ابی نواس، به كوشش عبدالستار احمد فراج، مصر، ۱۳۷۳/ق/۱۹۵۳م؛ ابوهلال عسكری، حسن، دیوان المعانی، به كوشش احمد سلیمان معروف، دمشق، ۱۹۸۴م؛ همز، كتاب الصنائع، به كوشش علی محمد بجاری و محمد ابوالفضل ابراهيم، بيروت، ۱۲۰۶/ق/۱۹۸۶م؛ اقبال، عباس، خاندان نویختی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ الف ليلة و ليلة، بيروت، دارالكتبة الحیاء؛ امین، احمد، «ابن هانی الشاعر المجدد»، ابونواس، حیاته و شعره، بيروت، ۱۹۸۲م؛ امین، محسن، اعیان الشیعة، به كوشش حسن امین، بيروت، ۱۴۰۳/ق/۱۹۸۳م؛ انجو شیرازی، حسین، فرهنگ جهانگیری، به كوشش رحیم عفیفی، مشهد، ۱۳۵۱ش؛ برهان، محمد حسین، برهان قاطع، به كوشش محمد معین، تهران، ۱۳۵۷ش؛ پستانی، پطرس، ادباء العرب فی العصر العباسی، بيروت، ۱۹۷۹م؛ بهار، محمد تقی، «شعر در ایران»، مهر، فروردین ۱۳۱۷، س ۵، ش ۱۶۱، بهیقي، ابراهيم، المحاسن و المساوی، بيروت، ۱۳۹۰/ق/۱۹۷۰م؛ پلا، شارل، الجاحظ، ترجمة ابراهيم كيلاني، دمشق، ۱۴۰۶/ق/۱۹۸۵م؛ تاریخ سیستان، به كوشش محمد تقی بهار، تهران، ۱۳۵۲ش؛ جاحظ، عمرو، البخل، به كوشش احمد عوامری بك و علی جارم بك، بيروت، دارالكتب العلمیه؛ همو، البيان والتبيين، به كوشش حسن سندوی، قاهره، ۱۳۵۱/ق/۱۹۳۲م؛ همو، الحيوان، به كوشش عبدالسلام محمد هارون، بيروت، ۱۳۸۸/ق/۱۹۶۹م؛ جرجانی، علی، الواسطة، به كوشش محمد ابوالفضل ابراهيم و علی محمد بجاری، بيروت، دارالقلم؛ جندی، احمد، «ديوان ابی نواس الحسن بن هانی الحكيم»، مجلة المجمع العلمي العربي، دمشق، ۱۳۸۱/ق/۱۹۶۲م، ش ۳۷؛ جوالیقی، موهوب، المعزب، به كوشش احمد محمد شاكر، قاهره، ۱۳۶۰ق؛ جوتی، ابراهيم، فرائد السمطين، به كوشش محمد باقر محمودی، بيروت، ۱۴۰۰/ق/۱۹۸۰م؛ جهشیاری، محمد، الوزراء و الكتاب، بيروت، ۱۴۰۸/ق/۱۹۸۸م؛ حجاب، محمدنبيه، مظاهر الشعبيّة فی الادب العربي، قاهره، ۱۳۸۱/ق/۱۹۶۱م؛ حسن، امین، «ابونواس»، الفرقان، ۱۹۲۵م، صیدا، ج ۱۰ (۶)؛ حسین، طه، «حديث الاربعاء»، المجموعة الكاملة، بيروت، ۱۹۸۰م، ج ۲؛ حصري، ابراهيم، زهر الآداب، به كوشش زكي مبارك و محمد محيى الدين عبدالحميد، قاهره، ۱۳۷۳/ق/۱۹۵۳م؛ حمزة اصفهانی، التنبيه على حدوث التصحيف، به كوشش محمد اسعد طلس، دمشق، ۱۳۸۸/ق/۱۹۶۸م؛ همو، «شرح ديوان ابی نواس» (همه)؛ خالدین، ابوبكر محمد و ابوعثمان سعيد، الاشياء و النظائر، به كوشش محمد يوسف، قاهره، ۱۹۵۸م؛ خطيب بغدادی، احمد، تاريخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ خوانساری، محمد باقر، روضات الجنات، قم، ۱۳۹۱ق؛ دمیری، محمد، حیاة الحيوان الكبرى، قاهره، ۱۹۵۶م؛ دوری، عبدالعزيز، الجذور التاريخية للشعرية، بيروت، ۱۹۶۲م؛ ذهبی، محمد، تذكرة الحفاظ، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ق؛ همو، میزان الاعتدال، به كوشش علی محمد بجاری، قاهره، ۱۳۸۲/ق/۱۹۶۳م؛ زبیدی، محمد، طبقات النحویین و اللغویین، به كوشش محمد ابوالفضل ابراهيم، قاهره، ۱۹۷۳م؛ زرکلی، اعلام، سمدی، «گلستان»، متن کامل دیوان، به كوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۴۰ع؛ سید ابراهيم، «ابونواس بین المعری و الخيام»، ابونواس، حیاته و شعره، بيروت، ۱۹۸۲م؛ شكري، عبدالرحمان، «فن ابی نواس»، ابونواس، حیاته و شعره، بيروت، ۱۹۸۲م؛ شکمه، مصطفى، الشعر و الشعراء فی

العصر العباسی، بيروت، ۱۹۸۶م؛ شلق، علی، ابونواس بین التخطی و الالتزام، بيروت، ۱۹۶۴م؛ شوشتري، قاضی نورالله، مجالس المؤمنین، تهران، ۱۳۷۶ق؛ شیبوب، خليل، «الجانب الفلسفي في حياة ابن هاني»، ابونواس، حیاته و شعره، بيروت، ۱۹۸۲م؛ صادقی، علی اشرف، تكوين زبان فارسی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ صدر، حسن، تأسيس الشيعة، بغداد، شركة النشر و الطباعة العراقية؛ صدقي، عبدالرحمان، ابونواس، قاهره، ۱۹۶۵م؛ صفدي، خليل، الوافي بالوفيات، به كوشش رمضان عبدالنواب، بيروت، ۱۳۹۹/ق/۱۹۷۹م؛ صولي، محمد، اخبار ابی تمام، به كوشش خليل محمود عساکر و ديكران، بيروت، المكتبة التجارية؛ همو، الاوراق، به كوشش ج. هيووت دن، قاهره، ۱۹۳۴م؛ ضيف، شوقي، العصر العباسی الاول، قاهره، ۱۹۶۶م؛ همو، الفن و مذاهبه فی الشعر العربي، قاهره، ۱۹۴۳م؛ طبری، تاريخ، عباسی، عبدالرحيم، معاهد التنصيص، به كوشش محمد محيى الدين عبدالحميد، بيروت، ۱۳۶۷/ق/۱۹۴۷م؛ عبدالجليل، ج.م.، تاريخ ادبيات عرب، ترجمة آ. آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳ش؛ عبدالحسنين، خضر، ديوان شعري مخطوط بين ابی نواس و البازيزاري، دمشق، المطبعة الجديدة؛ عبدالرزاق، مصطفى، «وثائق عبقريّة في زهد ابی نواس»، ابونواس، حیاته و شعره، بيروت، ۱۹۸۲م؛ عقاد، عباس محمود، «ابونواس»، المجموعة الكاملة، بيروت، ۱۹۸۰م، ج ۱۶؛ علی خان مدني، صدرالدين، انوار الريح، به كوشش شاكر هادي شكر، نجف، ۱۳۸۹/ق/۱۹۶۸م؛ عوادالدين كاتب، محمد، خريدة القصر (بخش مغرب)، به كوشش محمد مرزوقي و ديكران، تونس، ۱۹۶۶م؛ عمرو بن كلثوم، «معلقة»، شرح المعلقات السبع زوزني، بيروت، دار بيروت؛ عنتر بن شداد، «معلقة»، شرح المعلقات الشعر شتيعطي، بيروت، ۱۴۰۵/ق/۱۹۸۵م؛ غزالي، احمد عبدالمجيد، مقدمة و حواشي بر ديوان ابونواس (همه)؛ فروخ، عمر، تاريخ الادب العربي، بيروت، ۱۴۰۱/ق/۱۹۸۱م؛ فهمي، عزيز، المقارنة بين الشعر الاموي و العباسي، به كوشش محمد قنديل بقلی، قاهره، ۱۹۷۹م؛ قاضي، منير، «ابونواس»، مجلة السجمع العلمي العراقي، ۱۳۸۰/ق/۱۹۶۱م؛ شه ۸؛ قرآن مجيد؛ قمي، عباس، الكنى و الالقاب، نجف، ۱۳۸۹/ق/۱۹۶۹م؛ ليدي بن ربيعة، «معلقة»، شرح المعلقات السبع زوزني، بيروت، دار بيروت؛ لغت نامه دهخدا؛ مبرد، محمد، الكامل، بيروت، مكتبة المعارف؛ مرزباني، محمد، الموشح، به كوشش محب الدين خطيب، قاهره، ۱۳۸۵ق؛ ميسودي، علی، مروج الذهب، به كوشش يارويه دومنار، باريس، ۱۹۱۴م؛ معین، محمد، تعليقات بر يرهان قاطع (نکته هم، يرهان)؛ مقدسی، اتيس، ارماء الشعر العربي فی العصر العباسی، بيروت، ۱۹۷۱م؛ ملحق، ثريا عبدالفتاح، القيم الروحية فی الشعر العربي، بيروت، دارالكتاب اللبناني؛ نتوخهری، احمد، ديوان، به كوشش ديرشياقي، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مهدوی دامغانی، احمد، «ابونواس»، هفتاد مقاله، به كوشش يحيى مهدوی و ابرج افشار، تهران، ۱۳۷۱ش؛ مهنا، عبد. علی، مقدمة اخبار ابی نواس (نکته هم، ابن منظور)؛ مینوی، مجتبی، «يكي از فارسيات ابونواس»، مجلة دانشكده ادبيات، تهران، ۱۳۳۳ش، ۱، ش ۳؛ نجاشي، احمد، رجال، به كوشش موسى شيبزي زنجاني، قم، ۱۴۰۷ق؛ واكر، اوالد، مقدمة بر ديوان ابو نواس (همه)؛ وشاء، محمد، الطرب و اللطراف، بيروت، ۱۴۰۵/ق/۱۹۸۵م؛ نيز:

Bencheikh, J., « Poésies bachiques d' Abū Nuwās thèmes et personnages », Bulletin d'études orientales, Damas, 1964; Dozy, R., Supplément aux dictionnaires arabes, Beirut, 1968; EI<sup>2</sup>; EI<sup>3</sup>, S; Fraenkel, S., Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen, Hildesheim, 1962; GAS; Hamori, A., «Examples of Convention in the Poetry of Abū Nuwās», SI, vol. XXX; Jeffery, A., The Foreign Vocabulary of the Qur'ān, Baroda, 1938; Khuwam, R., La poésie arabe des origines à nos jours, Verviers (Belgium), 1967; Miquel, André, «Sur un poème d' Abū Nuwās», The Islamic World, Princeton, 1991; Montell, Y., Abū - Nuwās le vin, le vent, la vie, Paris, 1979; Nicholson, R., A Literary History of the Arabs, Cambridge, 1969; Schaade-Hamburg, A., «Weiteres zu Abū Nuwās in 1001 Nacht», ZDMG, 1936; Schoeler, G., Arabische Naturdichtung, Beirut, 1974; Wagner, E., Abū Nuwās, Wiesbaden, 1965.

آذرنوش

**أَبُو الْوَزِيرِ**، **عمر بن مُطَرِّف بن محمد عبدي** (د ۱۸۸/ق/ ۸۰۴م)، اديب، نسب شناس و ديبر چند تن از خلفای نخست عباسی. صابی شايد به لحاظ نام يکی از نيکانش وی را «ابو الوزیر ابن هانی» خوانده



عبارتی بر زبان آورد که از افسوسی عمیق توأم با احترام حکایت داشت (نک: جهشیاری، ۲۱۴). باید گفت تنها مأخذ مورخان در تعیین تاریخ وفات ابوالوزیر، درگذشت او در سفر حج به همراهی هارون بوده است و به همین جهت برخی چون یاقوت (۷۳/۱۶) در تاریخ وفات او بین ۱۸۶ و ۱۸۸ ق تردید کرده‌اند، ولی اشارهٔ بیهقی به زنده بودن ابوالوزیر در ۱۸۷ ق و گزارش مورخان مبنی بر اینکه آخرین سفر حج هارون در ۱۸۸ ق صورت گرفته است (نک: یعقوبی، ۴۳۰/۲)، جایی برای تردید باقی نمی‌گذارد.

چیره‌دستی ابوالوزیر در هنر دبیری و عفت و امانت او را در نگهداری بیت‌المال ستوده‌اند. دقت و سختگیری او در این امر گاه موجب می‌شود که وی را به بخل متصف سازند (نک: ابوالفرج، ۴۶/۳؛ ابن ندیم، ۱۴۱).

تنها اثر برجای مانده از ابوالوزیر که در عین اختصار بسیار حائز اهمیت است، نوشتهٔ او در تعیین میزان خراج نواحی مختلف تحت نفوذ خلافت عباسی است که نسخهٔ کامل آن را جهشیاری در *الوزراء* (ص ۲۲۷-۲۳۵) آورده است. اگرچه به گفتهٔ صابی این نوشته در نوع خود نخستین تألیف به شمار می‌رود (ص ۲۸)، ولی ممکن است نخستین تألیف در موضوع خراج به طور عام نباشد، چنانکه به گفتهٔ ابن طقطقی، معاویه بن یسار، وزیر مهدی پیش‌تر کتابی در احکام و قواعد خراج تألیف کرده بوده است (ص ۲۴۶-۲۴۷). ابن ندیم نیز یادآور می‌شود که حفصویه نخستین بار به تألیف کتابی در خراج دست یازیده است (ص ۱۵۰). به هر تقدیر کتاب ابوالوزیر کهن‌ترین متن بازمانده دربارهٔ خراج است که تاکنون شناخته شده است و برخلاف کتب تفصیلی چون *الخراج* قاضی ابویوسف (د ۱۸۲ ق) و *الخراج* یحیی بن آدم (د ۲۰۳ ق) که با فاصله‌ای اندک نوشته شدند، کاملاً جنبهٔ کاربردی دیوانی دارد و در آن مسائل فقهی و تاریخی خراج نیامده است. این کتاب مختصر از نظر مطالعهٔ نظام خراج ستانی و تقسیمات مالی قلمرو عباسی حائز اهمیت بوده و اطلاعات ارزشمندی نیز دربارهٔ بنیهٔ اقتصادی و کالاهای تولیدی نواحی مختلف به دست می‌دهد. شایان ذکر است که ابن خلدون، نسخه‌ای دیگر از این متن را به طور کامل، ولی بی‌آنکه نامی از ابوالوزیر ببرد، در *مقدمة العبر* (۳۲۰/۱-۳۲۴) آورده است.

به غیر از اثر یاد شده، ابن ندیم (ص ۱۴۱) سه اثر دیگر از ابوالوزیر برشمرده که عبارتند از: *منازل العرب و حدودها* و این کانت محلهٔ کل قوم والی این انتقل منها، دربارهٔ پراکندگی جغرافیایی قبایل عرب و جابه‌جایی آنها، *مفاخرة العرب و مفاخرة* (منافرة) *القبائل* فی النسب، در مفاخرات جاری بین قبایل عرب و رسائل ابی الوزیر (نیز نک: یاقوت، ۷۲/۱۶). عنوان اثر اخیر در چاپ فلوگل از *الفهرست* ابن ندیم (ص ۱۲۷)، *رسائل الی الوزیر* ضبط شده و سوردل براساس آن معتقد است که محتوای این کتاب بدون تردید رساله‌های ابوالوزیر، خطاب به یعقوب بن داوود، وزیر مهدی بوده است (۱۹۹/۱).

است (ص ۲۸). نسبت عبدی او به رابطهٔ ولاء با بنی عبدالقیس اشارت دارد (ابوالفرج، ۴۶/۳؛ یاقوت، ۷۲/۱۶). پدر او مطرف، کاتبی از اهل مرو بود (نک: جهشیاری، ۲۲۷) که در زمان اقامت مهدی عباسی، ولیعهد منصور در ایران (۱۴۱-۱۴۴ ق/۷۵۸-۷۶۱ م)، احتمالاً در خراسان به خدمت وی درآمد و به هنگام اقامت مهدی در ری از جانب او عهده‌دار دیوان خراج گردید و در ۱۴۴ ق در اوانی که مهدی ری را به قصد بغداد ترک گفت، وفات یافت (نک: یاقوت، همانجا).

با درگذشت پدر و انتقال مهدی به بغداد، ابوالوزیر نیز راهی عراق گردید. در بغداد مهدی او را به ادارهٔ «دیوان مشرق» گمارد (جهشیاری، همانجا). در زمان خلافت مهدی، ابویوب سلیمان مکی چند سالی از جانب وزیر ابو عبیدالله معاویه بن یسار (وزارت: ۱۵۸-۱۶۳ ق) دیوان خراج را در دست داشت، ولی خلیفه در ۱۶۱ ق/۷۷۸ م ابویوب را معزول کرد و ابوالوزیر را برجای او نشاند (طبری، ۱۴۰/۸؛ جهشیاری، ۱۲۵؛ نیز نک: سوردل، ۷۲/۳۰). با برکناری ابو عبیدالله و به وزارت رسیدن یعقوب بن داوود (۱۶۳-۱۶۶ ق)، ابوالوزیر که با او خویشاوندی سببی داشت، در مقام خود ابقا گردید (طبری، ۱۶۲/۸؛ نیز نک: سوردل، همانجا). البته این خویشاوندی مانع از آن نبود که ابوالوزیر، با وجود رابطهٔ نزدیک بین وزیر و اسحاق بن فضل هاشمی، این نکته را که اسحاق خاندان خود را برای خلافت مستحق‌تر از خاندان عباسی می‌داند، به اطلاع خلیفه برساند (طبری، همانجا). رابطهٔ دیرینهٔ مهدی با ابوالوزیر و خدمات وی موجب شد تا به هنگام خشم مهدی بر وزیر خود یعقوب و برکناری و زندانی شدن او در ۱۶۶ ق تزلزلی در منزلت ابوالوزیر به وجود نیاید. هرچند در فاصلهٔ سالهای ۱۶۶-۱۷۰ ق، به ویژه در خلافت هادی (۱۶۹-۱۷۰ ق)، نام ابوالوزیر در رأس «دیوان خراج» دیده نمی‌شود (نک: سوردل، ۷۲/۳۰-۷۳/۱). ولی به گفتهٔ جهشیاری وی از دبیران خاص هادی بوده است (ص ۲۲۷).

در ۱۷۰ ق، چون هارون بر کرسی خلافت نشست و یحیی بن خالد برمکی را به وزارت برگزید، احتمالاً به دنبال بدگمانیهایی که از پیش وجود داشت، یوسف بن قاسم را که عهده‌دار «دیوان لازمه» (ناظر بر دیگر دیوانها) بود، از سمت خود برکنار و دیوان مزبور را به مدت دو ماه تعطیل کرد. پس از گذشت دو ماه، ادارهٔ دیوان لازمه به ابوالوزیر سپرده شد (یاقوت، همانجا؛ نیز نک: سوردل، ۷۳/۱).

در ۱۷۹ ق وزیر برمکی، یحیی بن خالد، ابوالوزیر را بر آن داشت تا کتابی تحریر کند که خراج جمیع نواحی قلمرو حکومت عباسی، اعم از پرداختهای نقدی و جنسی را شامل شود (جهشیاری، همانجا؛ صابی، ۲۹-۲۸). ظاهراً ابوالوزیر سمت خود در دیوان لازمه را در طول وزارت یحیی بن خالد دارا بود و با مقضوب شدن برمکیان در ۱۸۷ ق نیز همچنان در مقام خود باقی ماند (نک: بیهقی، ۱۹۴).

ابوالوزیر در ۱۸۸ ق همراه هارون به سفر حج رفت و در موسم حج درگذشت. هارون خود بر پیکر او نماز گزارد و در ستایش او

باید افزود که ابوالوزیر حدیثی نیز به روایت از مهدی عباسی از پدرانش از پیامبر اکرم (ص) نقل کرده و راوی آن از وی مسلمة بن صلت بوده است (نک: خطیب، ۴۰۵/۱۴؛ برای منابع دیگر حدیث، نک: سیوطی، ۴/۱).

ماخذ: ابن خلدون، العبر، ابن طقطقی، محمد بن علی، الفخری فی الآداب السلطانية، به کوشش ه. دربورگ، باریس، ۱۸۹۴؛ ابن ندیم، الفهرست؛ همو، همان، به کوشش گوستاو فلوجل، لایپزیک، ۱۸۷۱؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، بولاق، ۱۲۸۵؛ ق. بیهقی، محمد بن حسین، تاریخ، به کوشش غنی و فیاض، تهران، ۱۳۲۴؛ ش. جهشیاری، محمد بن عبدوس، الوزراء و الکتاب، قاهره، ۱۳۵۷؛ ق. ۱۹۲۸؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹؛ ق. سیوطی، الجامع الصغیر، قاهره، ۱۳۷۳؛ ق. ۱۹۵۴؛ صابی، هلال بن محسن، رسوم دارالخلافة، به کوشش میخائیل عواد، بغداد، ۱۳۸۳؛ ق. ۱۹۶۴؛ طبری، تاریخ، یاقوت، ادبا، یعقوبی، احمد بن اسحاق، تاریخ، بیروت، ۱۹۷۹؛ ق. ۱۹۶۰؛ م. نیز: Sourdel, D., Le vizirat Abbāsī, Damas, 1959-1960. احمد پاکتچی

ابوالوفا بوزجانی، نک: بوزجانی.

ابوالوفا خوارزمی (د ۴ رجب ۸۳۵ ق/ ۷ مارس ۱۴۳۲ م)، از عرفای سلسله کبرویه که از ابوالقابی چون قدوة العرفا (جامی، اشعه، ۶۱)، پیر فرشته (علیشیر نوایی، ۱۸۵؛ رازی، ۳۲۹/۳) و فرشته روی زمین (گازرگاهی، ۱۵۷) یاد کرده‌اند.

تاریخ ولادت ابوالوفا روشن نیست، تنها به استناد یکی از رباعیات وی - که در آن خود را مردی ۷۴ ساله گفته است - ۷۶۰ ق/ ۱۳۵۹ م را سال تولد او دانسته‌اند (نک: دانشنامه)، اما با توجه به سخنی که وی اندکی پیش از مرگ خود بر زبان آورده و به ۷۸ سالگی خود اشاره کرده است، تولد او را می‌توان در حدود سال ۷۵۷ ق حدس زد (نک: خوارزمی، جواهر، ج ۱۳۱۲ ق، ۶۳۸).

ابوالوفا سلسله مشایخ خود را در قطعه‌ای که از او نقل کرده‌اند، از طریق خواجه سعید و ابوالفتح به چند واسطه از جمله بابا کمال جندی، به نجم الدین کبری می‌پیوند (همان، ج ۱۳۶۰، ش. ۱۱۸/۱؛ نیز نک: ابن کربلائی، ۳۲۸/۲؛ معصوم علیشاه، ۱۰۷/۲).

ابوالوفا از شاعران معروف زمان خویش نیز بوده است و اشعار و رباعیات او را بسیاری از بر داشته‌اند (خواندمیر، ۸/۴ - ۹؛ نیز نک: کاشفی، ۳۲۰/۱). همچنین از استادی او در موسیقی و علوم غریبه نیز سخن گفته‌اند (علیشیر نوایی، همانجا؛ رازی، ۳۲۹/۱ - ۳۳۰؛ خواندمیر، ۸/۴).

از شاگردان مشهور ابوالوفا می‌توان به کمال الدین حسین خوارزمی، شارح فصوص الحکم ابن عربی و مثنوی مولوی اشاره کرد که تألیف جواهر الاسرار در شرح مثنوی را به اشارت و تشویق استاد خود آغاز نمود (خوارزمی، همان، ج ۱۳۶۰، ش. ۲۳/۱). مریدان و معتقدان ابوالوفا گفته‌اند که مقصود جلال الدین مولوی از «ابوالوفا» در غزلی به مطلع «پیش‌تر آ پیش‌تر، ای بوالوفا...» (مولوی، ۱۵۷/۱) خوارزمی، و به گونه‌ای پیشگویی از ظهور او بوده است (نک: هدایت، ۴۱؛ معصوم علیشاه، ۳۳۸/۲) و ظاهراً نخست خود ابوالوفا در بیتی از یک رباعی که

حسین خوارزمی از او نقل کرده (ینبوع، ۲۲۷)، چنین ادعا کرده است. اما روشن است که این خطاب در شعر مذکور به شخص خاصی ناظر نیست.

ابوالوفا در خوارزم درگذشت و همانجا مدفون شد (گازرگاهی، همانجا؛ خواندمیر، ۹/۴؛ برای تاریخ دقیق درگذشت وی، نک: خوارزمی، همان، ج ۱۳۱۲ ق، ۶۳۶).

آثار:

۱. دیوان اشعار. بخش اندکی از آن که تماماً ترجیع‌بند است، بر جای مانده و در کتابخانه ملی ملک (شماره ۵۳۰۶) موجود است. افزون بر این اشعاری نیز به طور پراکنده از وی نقل شده است (نک: خوارزمی، همانجا، جم، نیز شرح، ۹۴/۱، جم، ینبوع، همانجا؛ جامی، نفحات، ۴۳۴).

۲. نثر الجواهر، که در منابع اخیر به صورت کنز الجواهر ضبط شده است (آقا بزرگ، ۱۵۰/۱۲؛ هدایت، همانجا). خوارزمی از این کتاب نام برده و گفته است که ابوالوفا تا اندک زمانی پیش از مرگ خود همچنان به تصحیح آن مشغول بوده است (جواهر، ج ۱۳۱۲ ق، ۶۳۶ - ۶۳۷). به گفته گازرگاهی، ابوالوفا این کتاب را برای پسر یزدان بخش جنگی تألیف کرده بود (ص ۱۵۷ - ۱۵۸) و بسیاری از رباعیات او در این کتاب موجود بوده است (خوارزمی، شرح، ۱۲۲، ۱۲۱/۱، جواهر، ج ۱۳۱۲ ق، نیز گازرگاهی، همانجا).

رسائل دیگری نیز به ابوالوفا نسبت داده‌اند (نک: جامی، خواندمیر، همانجاها؛ صفا، ۸۴/۴؛ نفیسی، ۳۲۱/۱). خوارزمی به نامه‌ها و مکاتیب ابوالوفا که به وی نوشته بوده، اشاره کرده و دو نمونه از آن را نقل کرده است (نک: همان، ج ۱۳۱۲ ق، ۶۳۰ - ۶۳۱).

ماخذ: آقابزرگ، الذریعة؛ ابن کربلائی، حافظ حسین، روضات الجنان و جنات الجنان، به کوشش جعفر سلطان القرانی، تهران، ۱۳۲۹؛ جامی، عبد الرحمن، اشعة اللمعات، به کوشش احمد ربانی، تهران، ۱۳۵۲؛ همو، نفحات الانس، به کوشش مهدی توحیدی پور، تهران، ۱۳۳۶؛ خوارزمی، حسین، جواهر الاسرار و زواهر الانوار، به کوشش محمد جواد شریعت، اصفهان، ۱۳۶۰؛ همو، همان، لکهن، ۱۳۱۲ ق؛ همو، شرح نصوص الحکم، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۲؛ همو، ینبوع الاسرار، به کوشش مهدی درخشان، تهران، ۱۳۶۰؛ خواندمیر، غیاث الدین، حبیب السیر، تهران، ۱۳۶۲؛ دانشنامه؛ رازی، امین احمد، هفت اقلیم، به کوشش جواد فاضل، تهران، علی اکبر علمی، صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۶؛ علیشیر نوایی، مجالس الفانس، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۳؛ کاشفی، علی، رشحاح عین الحیات، به کوشش علی اصغر معینیان، تهران، ۱۳۵۶؛ گازرگاهی، حسین، مجالس العشاق، هند، ۱۳۱۲؛ م. معصوم علیشاه، محمد، طرائق الحقائق، به کوشش محمد جعفر محبوب، تهران، ۱۳۳۹ - ۱۳۴۵؛ مولوی، کلیات شمس، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۳۶؛ نفیسی، سعید، تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی، تهران، ۱۳۲۴؛ هدایت، رضاقلی، ریاض المارین، به کوشش مهرعلی گرگانی، تهران، ۱۳۲۲؛ ش. محمد جواد شمس

ابوالولید، نک: ابن رشد.

ابوالولید باجی، سلیمان بن خلف بن سعد (سعدون) بن ایوب

خود را در کتاب خویش موسوم به الفرق آورده است (همو، ۸۰۵/۴).  
 ابوالولید در بحث از حدیثی در کتاب بخاری اعلام داشت که نسبت کتابت به پیامبر (ص) خالی از اشکال است. همین امر موجب شد که این صائغ به انکار و تکفیر ابوالولید پردازد و این مطلب به سمع مردم - که غرض ابوالولید را دریافتی بودند - رسید و موجب بیزاری از او و لعن بر وی گردید و اشعاری در طعن او سروده شد. ابوالولید نیز رساله تحقیق المذهب را در این باره نوشت و خواندن و نوشتن پیامبر (ص) را منافی با اُمّی بودن آن حضرت ندانست، بلکه آن را معجزه شمرد و علمای صقلیه نیز به دفاع از آن نظریه پرداختند (همو، ۸۰۵/۴-۸۰۶). از ابوالولید اشعاری نیز به جای مانده است (همو، ۸۰۷/۴؛ فتح بن خاقان، ۱۸۸؛ یاقوت، ۲۴۹/۱۱-۲۵۱).  
 آثار:

الف - چاپی: ۱. احکام الفصول فی احکام الاصول، به کوشش عبدالمجید ترکی، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ ۲. جواب علی رساله الزاهد من افرنسه، که در مجله الاندلس (۱۹۵۲ م) به چاپ رسیده است؛ ۳. رساله فی الحدود، به کوشش جوده هلال در «مجله مؤسسه مصری مطالعات اسلامی مادرید»، در مادرید (۱۹۵۴ م) چاپ شده است؛ ۴. المنتقى، در شرح موطأ مالک، قاهره، ۱۹۱۴ م، در ۷ مجلد؛ همچنین خلاصه‌ای از کتاب او المختصر من مشکل الآثار، به نام المختصر من المختصر تألیف جمال‌الدین یوسف بن موسی ملطی حنفی (د ۸۰۳ ق/ ۱۴۰۰ م)، در حیدرآباد دکن در ۱۳۰۷ و ۱۳۶۲ ق چاپ شده است.  
 ب - خطی: ۱. الاشارة فی اصول الفقه، در کتابخانه ازهريه (ازهریه، ۸۹/۲)؛ ۲. التعديل والتجريح لمن خرّج عنه البخاری فی الصحيح، در کتابخانه نور عثمانیه (GAS, I/130)؛ ۳. سنن الصالحین، در لیون (ورهوره، 347)؛ ۴. بیان ماضی بها العمل عند الفقهاء والحکام، در دارالکتب مصر (خدویه، ۱۸۰/۳-۱۸۱)؛ ۵. شرح کتاب السواد الاعظم، در قاهره (GAL, I/183)؛ ۶. منهاج الاحکام، در رباط (المعرض السادس، شم ۳۰)؛ ۷. وصية الباجی، در لیدن و اسکوریال (ورهوره، 399؛ ESC<sup>2</sup>، شم 4) 732؛ برای دیگر آثار وی، نک: قاضی عیاض، ۸۰۶/۴-۸۰۷؛ یاقوت، ۲۴۸/۱۱-۲۴۹).

ماخذ: ابن خلکان، وفيات؛ ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ مدینه دمشق؛ [عبان]، دارالبشر؛ ازهریه، فهرست؛ حمیدی، محمد بن ابی نصر، جذوة المتقین فی تاریخ علماء الاندلس، به کوشش ابراهیم ایباری، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ خدیویه، فهرست؛ فتح بن خاقان، تلاند العقیان، بولاق، ۱۲۸۴ ق؛ قاضی عیاض، ترتیب المدارک، به کوشش احمد بکیر محمود، بیروت، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ المعرض السادس (المخطوطات)، رباط، ۱۹۷۴ م؛ مقرئ، احمد بن محمد، نفع الطیب، به کوشش یوسف محمد بقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ یاقوت، ادبا؛ نیز:

ESC<sup>2</sup>; GAL; GAS; Voorhoeve.

عبدالامیر سلیم

أَبُو الْوَلِيدِ بْنِ حَزْمٍ، محمد بن یحیی، شاعر اندلسی سده ۶ق/ ۱۲م، در منابع تنها به مجموعه‌ای از اشعار او اشاره شده است و بیشتر

ابن وارت (ذیحجه ۴۰۳-۴۷۴/زوئن ۱۰۱۳-۱۰۸۱)، از بزرگان فقه‌های مالکی در اندلس، اصل او از بطلیوس بود و خود همانجا زاده شد. پس از آن، خاندانش به باجه اندلس کوچ کردند و بعدها در قرطبه سکنی گزیدند و ابوالولید در شرق اندلس مستقر شد (قاضی عیاض، ۸۰۲/۴).  
 جد مادری او محمد بن موهب قبری فقیهی دانشمند بود (حمیدی، ۱۵۰/۱) و پدرش از تجار باجه قیروان بود که به اندلس رفت و آمد می‌کرد (ابن عساکر، ۵۶۲/۷). در اندلس از کسانی از جمله دایی‌اش ابوشاکر قبری دانش فراگرفت. در حدود ۴۲۶ ق روی به حجاز نهاد و مدت ۳ سال در آنجا در محضر ابوذر هروی به استماع حدیث پرداخت و از عده‌ای چون مطوعی، ابن سحنون و دیگران حدیث شنید. آنگاه به بغداد رفت و در آنجا نیز ۳ سال از جمعی مانند ابن عمروس، صیمری، ابوالطیب طبری، ابواسحاق شیرازی و ابوعبدالله دامغانی بهره گرفت، سپس راهی شام شد و از ابن سمسار و دیگران حدیث شنید، آنگاه به مصر رفت و نزد ابن ولید و سایر محدثان به شنیدن حدیث پرداخت و بعد به موصل رفت و یک سال از محضر سمنانی بهره علمی برد (قاضی عیاض، همانجا). گفته‌اند که وی مدتی نیز منصب قضای حلب را برعهده داشت (ابن خلکان، ۱۴۲/۲).

ابوالولید پس از ۱۳ سال با توشه‌ای از دانش به اندلس بازگشت. در آنجا گروهی از او فقه و حدیث آموختند. وی غالباً به شهرهای سرقسطه، بکنسیه، مرسیه و دانیه رفت و آمد می‌کرد (قاضی عیاض، ۸۰۳/۴) و چون در آن زمان ملوک طوایف به تفرقه و جدایی گراییده بودند، ابوالولید به منظور ایجاد صلح میان آنان فعالیت می‌کرد. ملوک طوایف احترام او را نگاه می‌داشتند، ولی از کار او به سردی استقبال می‌کردند (مقرئ، ۲۸۶/۲) و شاید به همین سبب بود که او را به قضا در شهرهایی، چون اریوله که در شان او نبود، می‌گماشتند (قاضی عیاض، ۸۰۵/۴). به هر روی، اقبال دانشمندان به او و پیروزی او بر ابن حزم ظاهری (هم) طی مناظرات متعدد، نشانگر مقام علمی اوست (همانجا).  
 ابوالولید به هنگام اقامت در بغداد، برای گذران زندگی به نگهبانی تن در داده بود. پس از بازگشت به اندلس نیز همچنان گرفتار تنگدستی بود و با نوشتن قباله و پیمان نامه یا از راه طلاکوبی امرار معاش می‌کرد، به طوری که در مجلس درس آثار چکش بر دستان او دیده می‌شد. پس از آشکار شدن مراتب علمی وی، مشاغلی از قبیل قضا بدو محول شد و به دریافت صله‌های فراوان و مصاحبت رؤسا نایل آمد و جایزه‌های ایشان را پذیرفت و از این بابت مورد نکوهش بسیاری از مردم قرار گرفت (همو، ۸۰۵-۸۰۴/۴).

به هنگام ورود او به اندلس، ابن حزم ظاهری از شهرتی فراگیر برخوردار بود. دانشمندان مالکی اندلس، با آنکه با نظریات ابن حزم ظاهری مخالف بودند، بدان سبب که بر استدلال و مناظره تسلط نداشتند، از مقابله او باز ایستادند. ابوالولید که از روشهای جدل و مناظره آگاهی داشت، چند بار با ابن حزم به بحث و مجادله پرداخت که به خروج ابن حزم از میزبانه منجر گردید. ابوالولید صورت مناظرات

این اشعار نیز در دو کتاب، یعنی مطمح الانفس فتح بن خاقان و ذخیره ابن بسام گرد آمده است. منابع دیگر، جز بخشی از روایات ابن بسام (۵۹۸/۱) چیزی در بر ندارند (نک: ابن سعید، ۲۳۹/۱؛ ابن فضل الله، ۴۳۴/۱۱؛ ابن شاکر، ۵۳/۴). در جایی از وی با لقب «وزیر» یاد شده (مقری، ۵۵۳/۳) و بی گمان این لقب از همان القاب رایجی بوده که به اشخاص سرشناس اندلس می دادند و بر شغلی دلالت نداشته است.

ابوالولید پسر عم ابوبکر محمد بن مذحج و ابوالحکم عمرو بن مذحج بود (ابن سعید، ۲۳۸/۱-۲۳۹) و با آنان و نیز عده دیگری از بزرگان زمان خود چون ابوالعلاء وزیر و ابن هرمز مکاتبات شعری داشته است (فتح ابن خاقان، ۳۲-۳۴؛ ابن بسام، ۵۹۵، ۲۲۳/۱) و ۵۹۶-۵۹۹، ۶۱۰-۶۱۲). اشعار مندرج در این نامه ها، شامل انبوهی مضامین گله و عتاب است و از همین جاست که ابن بسام (۵۹۸/۱) شعر او را در این باب بهترین سروده ها دانسته است. برخی از شعرهای او در ستایش پاکدامنی و تقواست و شاعر گویی به راستی پای بند این فضیلت بوده است، زیرا در قطعه ای نسبتاً زیبا که فتح بن خاقان (ص ۳۳) نقل کرده و در آن صحنه دیدار عاشقانه شبانگاهی ترسیم شده است، ملاحظه می شود که عاشق، با آنکه معشوق را در دسترس خویش می دیده، باز از سرتیغ به پاکدامنی و بزرگ منشی، دست به هیچ گونه گناه نیالوده است.

از مجموعه اشعار او ۲۳۶ بیت به طور پراکنده در آثار فتح بن خاقان (ص ۳۲-۳۴)، ابن بسام (۵۹۹/۱) ۶۱۵-۶۱۶، جم)، ابن فضل الله عمری (۴۳۲/۱۱-۴۳۸) و دیگران آمده است.

ماخذ: ابن بسام شترینی، علی، الذخیره فی محاسن اهل الجزیره، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۹۹/۱۱-۱۹۷۹م؛ ابن سعید مغربی، علی، السفر فی حلی المغرب، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابن شاکر کنی، محمد، فوات اللوایات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴م؛ ابن فضل الله عمری، احمد، مسالک الابصار، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز فتح بن خاقان، مطمح الانفس و مسرح الناس، قسطنطنیه، ۱۳۰۲ق؛ مقری، احمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸م.

**ابوالولید حمیری**، اسماعیل بن محمد بن عامر (د ح ۴۴۰/۱۰۴۸م)، ادیب، وزیر، کاتب و شاعر اشبیلی. پدر او به حبیب ملقب بود؛ ابن ابار (۱۸۰/۱) به این نکته تصریح کرده و نیز در قطعه ای که ابوالولید خود نقل کرده (ص ۱۳۹)، آمده است. در آن قطعه، شاعری در اثنای مدیحه ای که تقدیم پدر ابوالولید نموده، وی را حبیب خوانده است. با اینهمه، گویی شیوه نگارش اسماء و عناوین در منابع کهن، موجب خلطی شده است: بدین معنی که «الملقب بحبیب» را گاه نه به محمد، که به پسر او ابوالولید باز گردانده اند (نک: ابن بسام، ۱۲۴/۱)؛ ابن سعید، روایات، ۵۰، عنوان، ۶۰؛ ابن فضل الله، ۳۶/۱۷). این آشفتگی از همان روزگاران ادامه داشته و امروز هم در آثار معاصر پدیدار است (مثلاً نک: فروخ، ۴۹۴/۴).

وی از یکی از خاندانهای اشرافی و اصیل اندلس برخاسته بود (خالص، ۱۶۵-۱۶۶). پدرش محمد، در بارگاه قاضی ابن عباد، منصب وزارت داشت و برادرش محمد، شیخ ابوبکر ابن عربی بود (ابن ابار،

همانجا). منابع موجود، به ذکر چند نکته کوتاه از شرح حال او اکتفا کرده اند: مقری گوید ۱۷ ساله بود که نیک می نوشت و نیک می سرود (۴۲۸/۳) و ابن بسام از یگانه استاد ابوالولید، ابو جعفر ابن ابار به نیکی یاد کرده و با عباراتی بسیار لطیف، نقش استاد را در پرورش و شکوفایی استعداد ذاتی شاگرد یاد آور شده است (۱۲۵/۱) ۱۲۵/۱).

چون استعداد و خوش ذوقی ابوالولید از همان آغاز جوانی آشکار شد، پدرش که خود وزیر قاضی ذوالوزارتین محمد بن عباد بود، توانست وی را در بارگاه عبادیان، ظاهراً به عنوان کاتب (در برخی منابع «الوزیر الکاتب»، نک: حمیدی، ۱۵۲) وارد کند (مقری، ۴۲۸/۳؛ پرس، ۳) و بی گمان ابن ابار نیز در این کاری تأثیر نبود، اما دانسته نیست این امر در چه تاریخی رخ داده است. در هر حال، با اینکه وی بسیار جوان بود، چنان هوش و درایتی از خود نشان داد (نک: ابن ابار، ابن فضل الله، همانجاها) که سخت مورد عنایت مولای خود قرار گرفت و صله های گران به چنگ آورد (پرس، همانجا). در همین روزگار پر تنعم و سعادت بود که وی جنگی درباره بهار و شکوفه های بهاری (نوریات) همراه با سروده های خود تدوین کرد و آن را البدیع فی وصف الربیع نام نهاد (پرس، همانجا؛ ابوالولید، ۳). برخی در عنوان کتاب به جای «وصف»، «فصل» آورده اند (ضبی، ۲۲۸؛ ابن سعید، روایات، همانجا؛ GAS, III/671). تاریخ دقیق تألیف کتاب، معلوم نیست، اما بر پایه پژوهش صلاح خالص (ص ۱۶۷)، باید میان سالهای ۴۲۶-۴۳۱ق تألیف شده باشد. ابن سعید گوید که ابوالولید به دست معتضد بن عباد کشته شده است (المغرب، ۲۴۵/۱) و ابن بسام نیز در شرح حال معتضد گوید: هنگامی که وی در ۴۳۳ق به امارت اشبیلیه دست یافت، کار خویش را با قتل وزیر پدرش حبیب آغاز نمود (نک: ۲۳/۱) ۲۴). حال دانسته نیست که آیا معتضد پدر را به قتل رساند، یا پسر و یا هر دو را، زیرا پس از ۴۳۳ق، یعنی پس از روی کار آمدن معتضد (حک ۴۳۳-۴۴۱ق)، دیگر نشانی از ابوالولید یافت نشده است.

در مدت زندگانی ابوالولید اختلاف کرده و آن را ۲۲ یا ۲۵ سال دانسته اند (ابن بسام، ابن سعید، همانجاها).

نکته ای که در ادبیات اندلسی به چشم می خورد، همانا تقلید محض از ادبیات شرق است. گویی این تقلید همه جانبه، ابوالولید را سخت می آزرد و از این رو بر آن شده است تا به امید بازیافتن هویت ادبی اندلس اشعاری را که درباره بهار و گلهای بهاری در محدوده اشبیلیه خود و شاعران دیگر سروده اند، گرد آورد و جامه ای ملی بر تن ادب سرزمین خویش کند و بدین سان البدیع فی وصف الربیع را پدید آورده است. وی در مقدمه کتاب برنامه کار خویش را به تفصیل بیان داشته است (ص ۴-۱). شایسته ترین موضوعات در نظر او، طبیعت دل انگیز اندلس به ویژه در فصل بهار است، ولی تأسف انگیز است که نویسندگان این سرزمین به آن موضوع عنایت نورزند و از وصف آن روی بگردانند. وی از شیدایی اندلسیان در برابر شاعران خاور زمین اظهار شگفتی کرده، معتقد است که اگر ایشان به شیوه شرقیان عمل کرده بودند، اینک

الهیجری، بیروت، ۱۹۶۵م؛ ضبی، احمد، بغیة المنس، قاهره، ۱۹۶۷م؛ فروخ، عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۹۸۴م؛ مقرئ، احمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ نیز: GAL; GAS; Pérès, H., introd. *Al-Badr* (vide: PB, Ab-ol-Valid).

— ایران‌ناز کاشیان.

### ابوهاشم، نک: شریفان مکه.

**ابوهاشم**، عبدالله بن محمد بن علی بن ابی طالب (ع)، شخصیتی که بنابر مشهور در پای گیری حرکت سیاسی بنی عباس و در شکل گیری برخی اجزای و فرق شیعی نقش مهمی داشته است. نام ابوهاشم به گونه شگفتی با تاریخ اعتقادات و فرق گوناگون سیاسی و کلامی از نیمه دوم سده ۱ق/۷م پیوند خورده است. اما بی گمان، مهم ترین مسأله‌ای که مایه شهرت وی شده، موضوع «انتقال وصایت» است. بر اساس روایاتی که پس از این نمونه‌های بازمانده از آنها بررسی می‌شوند، ابوهاشم حقی را که به سبب نوادگی امام علی (ع)، نسبت به امامت مسلمانان برای خویش قائل بوده، به محمد بن علی بن عبدالله بن عباس جد عباسیان و کسی که ابتکار آغاز فعالیت‌های سزی در ایران و عراق برای سرنگونی امویان به او نسبت داده می‌شود، انتقال داده است. از دیر باز محققان در صحت موضوع انتقال وصایت از طریق ابوهاشم به محمد بن علی تردید کرده‌اند. اینکه ابوهاشم، حقایقی را که به سبب انتساب به امیر المؤمنین علی (ع) در خود می‌دید، به سبب نداشتن فرزند ذکور، به شخص دیگری — گرچه از هاشمیان — انتقال داده باشد، بسیار غریب و بعید می‌نماید. از آن گذشته، بررسی روایات این مسأله، چیزی از ابهام آن نمی‌کاهد، اما به هر حال، بسیاری برای ارائه تصویری از زندگی ابوهاشم کوشیده‌اند با کنار هم نهادن برخی آگاهی‌های پراکنده، به نتایجی درباره زندگی او دست یابند، در واقع اگر اشاره‌ای هم در تک تک این روایات به برخی جوانب زندگی ابوهاشم می‌شود، سرانجام به نحوی به زندگی او و انتقال وصایت به عباسیان پیوند می‌یابد. بنابراین تا مجموعه آن روایات از جوانب گوناگون مورد مذاقه قرار نگیرد، از هیچ یک از اجزای آن نمی‌توان به نتیجه قانع کننده‌ای در باب زندگی ابوهاشم رسید. می‌توان گفت که از زندگی ابوهاشم، تاریخ تولد، محل زندگی، تاریخ وفات و سرانجام احتمال فعالیت‌های سیاسی او اطلاع روشنی در دست نیست. در اینجا نخست منابع و سپس مجموعه روایات، دسته‌بندی، و سپس کوشیده می‌شود تا با نشان دادن اختلاف در اصلی ترین آن روایات به نتایجی درباره ابوهاشم و سپس ادعاهای عباسیان در حقانیت خود نسبت به خلافت دست یافت. پیش از آن لازم است، نخست به کوتاهی، تصویری از ماجرایی انتقال وصایت به دست داده شود:

محیط عراق پس از شهادت امام حسین (ع)، برای حرکت‌هایی بر ضد امویان مستعد بود. یکی از علل خیزشها در این دوره، حضور گسترده «موالی» بود که سیاست‌های نژادی امویان را به سود تازیان،

گنجه‌ای، بارها کلان‌تر از گنجه‌ای ادبی شرق، در دست داشتند. طرح کتاب آن چنانکه مؤلف خود در مقدمه آن عرضه کرده (نک: ص ۵) چنین است: ۱. قطعات عمومی درباره بهار که در آن نام هیچ گلی نیامده است؛ ۲. قطعاتی که حداقل شامل وصف دو گل یا بیشتر می‌گردد؛ ۳. وصف گل‌های مختلف.

این نکته نیز قابل ذکر است که گویی شاعران اندلس، وصف گل و بوستان و طبیعت را، منحصرأ در سایه مدح میسر و مقبول دانسته‌اند، به همین جهت کمتر شعری از معانی مدیح تهی است. (مثلاً نک: ابوالولید، ۳۸-۳۹، جم، در مدح ذوالوزارتین قاضی، ۱۶-۱۸، جم، در مدح حاجب، ۲۴-۲۵، جم، در مدح پدر). ابوالولید در بخش دوم کتاب تمام متن رساله مفصل ابن برد اصغر در باب برتری گل سرخ بر سایر گل‌ها را آورده است (ص ۵۲-۵۸) و سپس خود به همان شیوه به معارضه با ابن برد پرداخته، بهار (= نرگس) را بر سایر گل‌ها مقدم داشته است (نک: ص ۵۸-۶۷).

در این کتاب برای نخستین بار، آثار شعر و نثر مسجعی که در سده ۵ق به اوج شکوفایی رسیده است، دیده می‌شود. این اشعار ظریف دیگر از خشونت بیابان نشانه‌ای ندارند و به نوعی، ادب درباری و شعر اشرافی را در خاطر زنده می‌کنند (پرس، ۶-۷؛ نیز نک: خالص، ۱۶۵). پرس (ص ۷) این کتاب را صحنه‌ای واقعی از ملی‌گرایی ادبی اندلس معرفی می‌کند که بعدها الگوی ادبی دیگر از جمله فتح بن خاقان گردید، یا این تفاوت که ابوالولید کار خویش را به اشبیلیه و شعرا و ادبای معاصر محدود کرده، اما ابن خاقان به سراسر اندلس عنایت داشته است. بروکلسمان کتاب البدیع را در حقیقت تکمله‌ای بر اثر مفقود شده ابن فرج (هـ)، الحدائق دانسته است (GAL, I/319)، زیرا وی نیز به گردآوری سروده‌های شعرای اندلس سخت علاقه‌مند بود. شگفت آنکه ابوالولید در مقدمه، آنجا که از شیفتگی اندلسیان در قبال شرقیان انتقاد می‌کند، هیچ اشاره‌ای به کوشش ابن فرج در باب گردآوری جنگی همانند جنگ خود او نمی‌کند، اما در جای جای کتاب، اشعاری از وی نقل کرده است (برای نمونه، نک: ص ۶-۷).

اثر ابوالولید، البدیع فی وصف الربیع، چنانکه گذشت، کهن ترین مجموعه نثر آمیخته به شعر است که از روی یگانه نسخه اسکوریال به چاپ رسیده است. این اثر، ابتدا به کوشش هانری پرس در رباط (۱۳۵۹ق/۱۹۴۰م) و سپس به کوشش عبدالله عسیلان در قاهره (۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م) انتشار یافته است.

مآخذ: ابن ابار، محمد، التکملة لکتاب الصلة، قاهره، ۱۹۵۶م؛ ابن یسار، علی، الذخيرة فی محاسن اهل الجزيرة، به کوشش احسان عباس، تونس، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ ابن سعید مقرئ، علی، ربايات المبرزين و غايات المميزين، به کوشش محمد رضوان دایه، دمشق، ۱۹۸۷م؛ همو، عنوان المرقعات، قاهره، ۱۲۸۶ق؛ همو، المغرب فی حلی المغرب، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابن فضل الله عمری، احمد، ممالك الابصار فی ممالك الامصار، به کوشش فؤاد سزکین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابوالولید حمیری، اسماعیل، البدیع فی وصف الربیع، به کوشش هانری پرس، رباط، ۱۳۵۹ق/۱۹۴۰م؛ حیدری، محمد، جذرة المقتبس، به کوشش محمد بن تاووت الطنجی، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۲م؛ خالص، صلاح، اشبیلیه فی القرن الخامس

بر نمی‌تافتند. قیام مختار ثقفی در کوفه که به خونخواهی امام حسین (ع) صورت گرفت، یکی از اصلی‌ترین نمونه‌های اینگونه قیامها در این دوره به شمار می‌رود. مختار کوشید تا حرکت خود را برای سرنگونی امویان و در جهت حمایت از خاندان پیامبر (ص) جلوه دهد و خصوصاً در جلب نظر محمد حنفیه - یعنی پسر دیگر علی (ع) از مادری جز فاطمه (ع) - کوشید. در اینکه تا چه حد، شخص محمد حنفیه با مختار همراه بود، تردیدهایی وجود دارد، اما به هر حال از آن پس، محمد حنفیه شخصیتی محسوب شد که می‌توانست حامل حقانیت خاندان علوی (ع) به خلافت باشد. بر اساس روایاتی که پس از این خواهد آمد، گروهی از نسل بازماندگان قیام سرکوب شده مختار گمان می‌کردند، تقدسی که از امیرالمؤمنین علی (ع) به محمد حنفیه رسیده، اینک در پسر وی، ابوهاشم عبدالله تجلی یافته است؛ اما این ابوهاشم فرزند پسر نداشت و چون در اواخر عمر به دربار ولید بن عبدالملک یا سلیمان بن عبدالملک رفت، به او سم خورانیده شد و او با همراهانش که همگی هسته اولیه داعیان دعوت عباسی را تشکیل می‌دادند، به شتاب، در شام نزد محمد بن علی بن عبدالله بن عباس - که در حقیقت در ارض شراه منزل داشت - رفت و وصایتی را که از جد و پدرش به او رسیده بود، به وی و سپس فرزندان او انتقال داد و به همراهان خود امر کرد تا از این پس، از محمد بن علی فرمان برند. اما زمانهایی که در روایات و همچنین جزئیاتی که برای این موضوع مطرح می‌شود، به تناقض بسیار آمیخته است و به نحوی با حوادث سالهای پیروزی عباسیان، ارتباط می‌یابد و از زندگی شخص ابوهاشم فرا می‌گذرد.

منابع اصلی را عموماً می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: منابع تاریخی و منابع فرقه‌شناسی. گذشته از تناقضاتی که منابع هر دسته در درون خود دارند، چنانکه در هر دو بخش این مقاله ملاحظه خواهد شد، در اغلب موارد پیوندی میان اینگونه منابع دیده نمی‌شود.

در باب منابع تاریخی، باید گفت که اسناد ارزشمندی از نیمه دوم سده ۲ و سده ۳ق به بعد در دست است که مهم‌ترین آنها کتاب اخبار الدولة العباسیه است که غالباً اخبار آن، در مآخذ دیگر کمتر آمده و اسناد آن بیشتر به منابع دست اول منتهی می‌شود. مهم‌ترین منبع این کتاب، روایات شخصی به نام اسحاق بن فضل هاشمی است که به ربیعۃ ابن حارث بن عبدالمطلب نسب می‌برد. این اسحاق بن فضل از نزدیکان به دربار عباسی بود و گفته‌اند زمانی که منصور، از سوی ابوالعباس سفاح برای اخذ بیعت به خراسان می‌رفت، از همراهان او بود (بلاذری، ج دوری، ۱۵۵/۳؛ دینوری، ۳۷۵-۳۷۶؛ طبری، ۴۵۰/۷). اسحاق را از «اعلم ناس» به مسائل هاشمیان و امور دعوت عباسی دانسته‌اند (اخبار الدولة، ۱۷۸). چند اشاره در یکی دو مأخذ - و از جمله همین اخبار الدولة - نشان می‌دهد که نقل از اسحاق احتمالاً متکی بر سندی مکتوب بوده است (نیز نک: مسعودی، مروج، ۱۵۶/۴). به گفته اسحاق، یکبار خالد بن یزید بن معاویه در محضر ولید، ضمن ستایش ابوهاشم گفت که نباید از ابوهاشم و دیگر بنی اعمام او بیم داشت، بلکه

باید از فرزندان علی بن عبدالله بن عباس ترسید که به زودی مشرقیان (=خراسانیان) به سوی آنان می‌شتابند و سرزمینها را برایشان می‌ستانند و به خاطر آنان «جبابره» را می‌کشند و «رایات سود» از مشرق (=خراسان) پدیدار می‌شود (اخبار الدولة، ۱۷۸-۱۷۹). این روایت به دو دلیل کاملاً ساختگی می‌نماید: یکی آنکه شامل پیشگویی به خلافت عباسیان است و به گونه‌ای ستایش از آنان، دیگر اینکه خالد بن یزید بن معاویه در زمان خلافت عبدالملک بن مروان در ۸۵ق درگذشت و گویا هرگز به دوران ولید نرسید (نک: بلاذری، ۴/۲)؛ ابن خلکان، ۲۲۶/۴). منبع دیگر، سخنان عیسی بن علی بن عبدالله بن عباس است (اخبار الدولة، ۱۷۳) که وی بعدها از سوی ابوالعباس سفاح بر ولایت فارس گماشته شد (بلاذری، ج دوری، ۸۹/۳). عیسی در این روایت، ابوهاشم را بدخلق و زشت کار دانسته و گفته است که پدرش، یعنی علی بن عبدالله بن عباس روابط خوبی با ابوهاشم نداشته، ولی در عوض برادرش محمد بن علی با ابوهاشم بسیار نیکو رفتار می‌کرده است و سرانجام هم ابوهاشم خراسانی را که با وی رابطه داشته‌اند، در مرض موت، به سوی محمد بن علی خواند و او را از همه داناتر و نیکوتر دانست. آنگاه عیسی می‌گوید: «فذاك شَبَّانُ بِخِراسان».

روایت جالب دیگر، مربوط به داستان «الصحيفة الصفراء» است که بنابر آن، صحیفه مذکور از آن امام علی (ع) بود و مشتمل بر «علم رایات خراسان السود» و زمان و جای پیدا شدن آن و نام کسانی که صاحب «رایات» بودند و سایر رجال و پیروان دعوت. بر اساس این روایت، «الصحيفة الصفراء» نخست نزد امامان حسن و حسین (ع) بود و سپس به محمد حنفیه منتقل شد و او نیز آن را به فرزندش ابوهاشم سپرد و وی هم آن را به هنگامی که بیمار شده و نزد محمد بن علی در حمیمه بود، به وی اعطا کرد و ضمناً به او یادآور شد که این امر (=خلافت) اساساً حق آنان است، ولی چون هنگام رسیدن ابراهیم به این «امر» نزدیک شود، این قوم (=بنی امیه) او را بکشند و خلافت به دو پسر دیگر محمد، یعنی ابوالعباس و منصور و سپس فرزندان آن دو برسد (اخبار الدولة، ۱۸۴-۱۸۵). در صدر سند این خبر نام یونس بن قُطیبیان به چشم می‌خورد که این روایت را از قول امام باقر (ع) نقل کرده است. این یونس که از اصحاب حضرت صادق (ع) دانسته شده، به جعل و غلو متهم بوده است (نک: کشی، ۳۶۳-۳۶۵؛ درباره برخی مضامین این روایت، نک: دنباله مقاله).

روایت دیگر را در کتاب اخبار الدولة، عبدالله بن عُثَیر مُشلی - که خود از نزدیکان به رجال دعوت بود (اخبار الدولة، ۱۸۶، ۲۳۰) - به نقل از سالم اعجمی (یا اعمی: همان، ۱۹۱) آورده است و این سالم به نقل از خود محمد بن علی گفته که ابوهاشم در خانه وی درگذشته و پیش از مرگ به محمد بن علی گفته بوده است که این «امر» به اولاد او خواهد رسید (همان، ۱۸۶). سالم همچنین خبر دیگری از ابوریاح میسرۃ نَبال نقل کرده است و آن نیز باز حاکی از آمدن ابوهاشم نزد محمد بن علی است (نک: همان، ۱۸۳).

دست است: بر اساس منابع، از ابوهاشم فرزند پسری برجای نماند، چند فرزند پسری که برای او بر شمرده‌اند، گویا همگی در کودکی مردند و همین دستاویز خوبی بود، برای انتقال وصایت به یک گروه هاشمی دیگر (نک: ابن سعد، ۳۲۷/۵؛ زیبری، ۷۷؛ ابن قتیبه، ۲۱۷). و تنها از دختران او نام برده شده است (نک: ابن سعد، همانجا؛ نیز نک: اخبارالدولة، ۱۷۷)، مانند ریطه مادر یحیی بن زید (نک: بلاذری، همان، ۲۵۳/۳، ۲۷۱؛ ابوالفرج، همان، ۱۵۲؛ ابونصر، ۶۰؛ ابن عنبه، ۲۵۹)، خبر دیگر - که کاملاً جعلی به نظر می‌رسد - آنکه ابوهاشم کسانی را اجیر کرده بود تا از دور مراقب کُتیر عِزّه (د ۱۰۵ق)، شاعر منتسب به کیسانیه باشند و اعمال وی را به او گزارش کنند و بدین ترتیب او می‌توانست به کثیر بگوید که قبل از آمدن پیش او چه می‌کرده است! و به همین سبب کثیر معتقد به پیامبری ابوهاشم شده بود (نک: ابوالفرج، الاغانی، ۳۴/۸).

دسته اول روایات درباره انتقال وصایت، به مرگ ابوهاشم مربوط می‌شود: بر مبنای یک روایت، زمانی که محمد حنفیه درگذشت، برخی پیروان او دور فرزندش ابوهاشم گرد آمدند، این پیروان در حقیقت بعدها حلقه اصلی نقیبان عباسی را تشکیل دادند، سرانجام مردی به ولید بن عبدالمک که خبر داد که کسانی در عراق پیرو ابوهاشم شده‌اند و حتی او عنوان «امیر المؤمنین» یافته است (بلاذری، همان، ۲۷۲/۳-۲۷۳). این ماجرا در روایت اسحاق بن فضل با اختلاف نقل شده است، زید ابن حسن بن علی بن ابی طالب (ع) سالمندترین بازماندگان امام علی (ع) از فرزندان فاطمه (ع) بود و بدین سبب آن مالها که به خاندان علوی (ع) می‌رسید، به زید بن حسن تعلق می‌گرفت، اما ابوهاشم با او در این مورد نزاع کرد و گفت که آن مالها به «ذوی الفضل» از بزرگ‌ترین فرزندان علی (ع) می‌رسد و چون ابوهاشم از زید، به سال بزرگ‌تر است و همچنین بدین سبب که «وصیت» از آن علی (ع) و فرزندان اوست نه فقط از فرزندان فاطمه (ع)، وی به تصاحب آن مالها سزاوارتر است. سرانجام کار به قضات مدینه کشید و چون قاضیان سخن ابوهاشم را پذیرفتند، زید خشمگینانه به دمشق رفت و به ولید خبر داد که گروهی از پیروان مختار گرد آمده‌اند (نک: اخبارالدولة، ۱۷۴).

بر مبنای روایتی دیگر، وقتی در ۹۱ق، ولید به قصد حج (نک: طبری، ۴۶۵/۶) به مدینه درآمد، ابوهاشم و زید نیز که نزاع میان آن دو بالا گرفته بود، نزد او آمدند و در اینجا زید بن حسن، ابوهاشم را متهم کرد که کسانی از کوفیان پیرو او هستند و برایش هدیه می‌فرستند. ولید بدین سبب زید را به خود نزدیک کرد و حتی گفته‌اند که دختر زید را به زنی گرفت و ابوهاشم را در دمشق به زندان افکند و برادرش عون بن محمد گرچه اتهامات را رد کرد، ولی ولید نپذیرفت. سرانجام امام علی بن حسین (ع) که وسیله عون بن محمد از حبس ابوهاشم خبر یافته بود، به دمشق نزد ولید رفت و اتهامات وارده بر ابوهاشم را سخت رد کرد و سپس ولید شفاعت امام را پذیرفت و ابوهاشم را رها کرد (اخبارالدولة، ۱۷۵-۱۷۶). بر اساس همین گزارش، ابوهاشم نزد ولید بود و حتی در شب نشینیهای او شرکت می‌کرد، تا آنکه یک شب ولید به طعنه به او

منبع دیگر برای داستان انتقال وصایت از ابوهاشم به محمد بن علی، روایات ابوالحسن علی بن محمد مدائنی است که به منابع اولیه خود اشاره کرده است: یکی ابونزار نامی است که مولای علی بن عبدالله بن عباس بوده است (بلاذری، ج دوری، ۷۹/۳) و خبر نیز مشتمل بر پیشگوییهای است و اینکه با رسیدن قدرت به «حمار» (اشاره طعن‌گونه به مروان بن محمد و اسپین خلیفه اموی) زمان خلافت عباسیان نیز نزدیک می‌شود. منبع دیگر مدائنی، غُثان بن عبدالحمید است که کاتب سلیمان بن علی بن عبدالله بن عباس بود (همان، ۹۰/۳). ابوالفرج نیز از طریق رجال زیدی مانند ابن عقیله و ابن حمزه به این روایت مدائنی از غسان بن عبدالحمید اشاره کرده است (مقاتل، ۱۲۶). در این روایت نیز ابوهاشم نزد محمد بن علی آمده و ضمن انتقال وصایت، در اینکه خلافت در اولاد او خواهد ماند، سخن گفته است (نک: بلاذری، ج محمودی، ۲۷۴/۳). همچنین باید به روایت رشدین بن کُتیر هاشمی اشاره کرد که طبری از قول مدائنی در آغاز مبحث خلافت ابوالعباس به آن استناد کرده است (۴۲۱/۷) و همان مضامین، تقریباً در اینجا نیز تکرار شده است. رشدین بن کرب مولای عبدالله بن عباس بود و او را در حدیث سخت تضعیف کرده‌اند (نک: مزی، ۱۹۶/۹-۱۹۸؛ برای روایت او از ابن عباس، نک: اخبارالدولة، ۱۲۲).

روایت دیگر از ماجرای انتقال وصایت از عوانه بن حکم (د ۱۴۷ یا ۱۵۸ق: GAS.I/307) بدون اشاره به مآخذ او نقل شده است (بلاذری، همان، ۲۷۵/۳).

روایت مشهور دیگر، منقول از هیشم بن عدی (د ۲۰۷ق) است (همان، ۲۷۴/۳) و به احتمال، برگرفته از اثر او، کتاب الدولة (نک: ابن ندیم، ۱۱۲).

دیگر مورخان چون یعقوبی و مسعودی به منابع خود اشاره نمی‌کنند، اما روایت یعقوبی سخت جالب توجه به نظر می‌رسد، زیرا ابوهاشم در این روایت به محمد بن علی درباره چگونگی بسط دعوت در خراسان و حتی تک-تک شهرهای خراسان چون مرو و مروارود و دیگر شهرها توصیه‌هایی هم کرده است (نک: ۲۹۷/۲)؛ به ابو معشر سندی و ابن ابی خیشمه هم استناداتی شده است (نک: ابن عساکر، ۱۷۶/۳۸-۱۷۷).

اینک مسائل مربوط به زندگی ابوهاشم را که از مسأله انتقال وصایت جدا به نظر می‌رسد، بررسی می‌کنیم: درباره تاریخ تولد او در مآخذ تصریحی دیده نمی‌شود و یکی دو اشاره ضمنی موجود نیز به حل مشکل کمکی نمی‌کند، در روایت منقول از اسحاق بن فضل هاشمی درباره نزاعی که میان ابوهاشم و زید بن حسن در گرفته بود، ابوهاشم به زید بن حسن گفته است: «من از تو به سال بزرگ‌ترم» (نک: دنباله مقاله) که با توجه به تاریخ درگذشت زید بن حسن در ۱۱۰ق در ۷۰ سالگی (نک: صفدی، ۳۱۵-۳۱۶)، تولد ابوهاشم به بیش از سال ۴۰ق باز می‌گردد؛ ولی این تخمین با آنچه گفته‌اند که درگذشت او در ۴۵ سالگی اتفاق افتاد (نک: بیهقی، ۴۰۴/۱)، با توجه به تاریخ مشهور وفات وی در حدود سال ۹۵ق به بعد، سازگاری ندارد. جز این، یکی دو اشاره جزئی دیگر نیز در

گفت: «یا اباالبنا» (= ای پدر دختران!). ابوهاشم سخت رنجید و ولید نیز او را راند، ابوهاشم به قصد مدینه به راه افتاد، اما در بقاء (در شام) بیمار شد، پس به سوی محمد بن علی رفت و پیش او وصیت کرد و درگذشت (بلاذری، همانجا). در برخی روایات دیگر گفته‌اند که ابوهاشم بر اثر مسموم شدن به دستور ولید درگذشت. (اخبارالدوله، ۱۸۸-۱۸۹؛ ابن عساکر، ۱۷۶/۳۸-۱۷۷). بنابراین درگذشت ابوهاشم دست کم به پیش از ۹۶ق- آخرین سال حکومت ولید-باز می‌گردد.

اینک باید به دسته دوم روایات توجه کنیم که گویا منشأ آنها هیشم بن عدی است و دیگر مورخان نیز از او گرفته‌اند. بر مبنای این روایات، چون سلیمان بن عبدالملک به خلافت رسید (۹۶ق؛ طبری، ۵۰۵/۶)، ابوهاشم همراه عده‌ای از پیروان خود- فیسره و ابوعمره (ه م) و دیگران که همگی از داعیان اولیه عباسی بودند- نزد او رفت (نک: بلاذری، ج محمودی، ۲۷۴/۳). سلیمان سخت او را نیکو داشت و حتی گفت که در بین قریشیان با کسی چون او سخن نگفته است و در برآوردن برخی خواسته‌ها و جویای او و همراهانش کوشید، اما چون ابوهاشم قصد رفتن کرد- در این روایت به سوی فلسطین!- سلیمان کسانی را برانگیخت تا او را مسموم کردند و چون ابوهاشم دانست که مرگ او نزدیک است، گفت: مرا به سوی پسر عمویم محمد بن علی ببرید و آنان به شتاب او را به شراه و به حمیمه بردند (همان، ۲۷۴/۳-۲۷۵؛ یعقوبی، ۲۹۶/۲-۲۹۷؛ ابن عبدربه، ۴۷۵/۴-۴۷۶؛ مسعودی، التنبیه، ۳۳۸؛ ابوالفرج، مقاتل، ۱۲۶). بیشترین روایات هم درباره تاریخ مرگ ابوهاشم به دوره خلافت سلیمان بن عبدالملک باز می‌گردد و اغلب به ماجرای مسموم شدن او اشاره کرده‌اند و تاریخهایی که برای سال درگذشت او از ۹۶ تا ۹۹ق آورده‌اند، گویا همگی با توجه به روایات درگذشت او در خلافت سلیمان گفته شده است (نک: ابن سعد، ۳۲۸/۵؛ خلیفه، تاریخ، ۴۳۳/۱، الطبقات، ۲۳۹/۱؛ یعقوبی، ۲۹۸/۲؛ ابن حبان، التیقات، ۲/۷؛ ابن قیسرانی، ۲۵۸/۱، به نقل از واقدی؛ ابن عساکر، همانجا؛ مزی، ۸۷/۱۶). بنابراین، دورترین تاریخی که بر اساس این روایت برای تاریخ وفات او به نظر می‌رسد، سال ۹۹ق است.

یک روایت نادر دیگر، نشان می‌دهد که چون ابوهاشم از دمشق حرکت کرد و دانست که به وسیله سلیمان بن عبدالملک مسموم شده است (در این باب، نک: دنباله مقاله)، فرستاده‌ای به سوی محمد بن علی و عبدالله بن حارث بن نوفل گسیل کرد و آن دوزد وی آمدند و تا هنگام مرگ با او بودند (ابوالفرج، همانجا). از آنجا که عبدالله بن حارث مذکوره معروف به «بته» در ۸۴ق درگذشته (بلاذری، همان، ۲۹۷/۳)، تاریخ مرگ ابوهاشم به دوران خلافت عبدالملک بن مروان (حک ۶۵-۸۶ق/۶۸۵-۷۰۵م) باز می‌گردد (نک: ایرانیکا، ذیل ابوهاشم، که روایت اخیر را پذیرفته است). مسعودی نیز گفته، آن کس که ابوهاشم را مسموم کرد، عبدالملک بن مروان بود (مروج، ۹۱/۵). در این روایت مسعودی نیز چندان بعید نیست که نام ولید یا سلیمان، پیش از نام عبدالملک افتاده باشد.

حتی در یک روایت نادر دیگر، از هشام بن عبدالملک (حک ۱۰۵-۱۲۵ق/۷۲۳-۷۴۳م) نیز به عنوان خلیفه‌ای که ابوهاشم با هیأت همراه بر او وارد شد، نام برده شده است (نک: ابن طقطقی، ۱۴۳). اکنون همه این اخبار را با توجه به حوادث بعدی بررسی می‌کنیم، زیرا تا اخبار مربوط به ملاقات ابوهاشم و هیأت همراه او، مورد مذاکره قرار نگیرد، نمی‌توان به هیچ یک از تاریخهای مذکور اطمینان داشت. نخست آنکه، بنابر تصریح اخبارالدوله (ص ۱۸۸-۱۸۹) به نقل از اسحاق بن فضل هاشمی، اساساً ابوهاشم مسموم نشد، بلکه به گفته هم، وی به سبب استخفافی که ولید به او روا داشت، دق کرد، و ماجرای مسموم شدن ابوهاشم با شیر زهرآلود- که ذر باره آن چند افسانه‌واهی هم نقل کرده‌اند- درست به نظر نمی‌رسد و احتمالاً از جعلیات بعدی است (برای نمونه، نک: ابن حبیب، ۱۷۹؛ بلاذری، ج محمودی، ۲۷۵/۳). دوم آنکه وقتی ابوهاشم درگذشت و همراهان و پیروان او به دور محمد بن علی گرد آمدند، محمد بن علی به ایشان گفت: در امر دعوت چندان شتاب نکنند تا آنکه «اشج بنی امیه» یعنی عمر بن عبدالعزیز هلاک شود و خلیفه در این هنگام سلیمان بن عبدالملک بود (اخبارالدوله، ۱۹۳) و همچنین گفت بردباری کنند تا سال ۱۰۰ق سپری شود و اولین گروههای داعیان نیز بنابر اخبار، پس از ۱۰۰ق عازم خراسان شدند و در کوفه نیز هسته مرکزی دعوت را تشکیل دادند. درباره این تاریخ یک نکته قابل توجه به نظر می‌رسد: تاریخی که برای درگذشت علی بن عبدالله بن عباس- پدر محمد بن علی و جد عباسیان- در مآخذ اصلی آمده، همگی به ۱۱۷ یا ۱۱۸ق باز می‌گردد (نک: ابن سعد، ۳۱۴/۵؛ طبری، ۱۱۱/۷؛ مقدسی، ۶۰/۶؛ اخبارالدوله، ۱۵۹). یعنی- اگر روایات مذکور را بپذیریم- به سالها پس از درگذشت ابوهاشم و انتقال وصایت و حتی پس از تشکیل هسته‌های مرکزی نقیان و داعیان در خراسان و عراق. اگر تاریخ مذکور برای درگذشت علی بن عبدالله درست باشد، اینکه وصایت با وجود او به محمد بن علی- فرزندش- منتقل شده و او نیز به تشکیل گروهها و تشدید فعالیتهای ضد اموی دست زده باشد، بسیار شگفت‌انگیز و ناپذیرفتنی می‌نماید، مگر آنکه به دو نکته توجه کنیم: نخست آنکه از بین اخبار معروف‌تر درباره درگذشت علی بن عبدالله، یک خبر نادر هست که بنابر آن، علی در دوره ولید بن عبدالملک درگذشت (اخبارالدوله، همانجا)؛ دوم آنکه، در دنباله خبری که از اسحاق بن فضل درباره انتقال وصایت و سرانجام درگذشت ابوهاشم نقل شده، آمده است که چون ابوهاشم درگذشت، محمد بن علی در اندوه او سخت غمگین شد، چندانکه برادرش داوود بن علی به او گفت: این اندوه و غمی که به سبب مرگ ابوهاشم بر تو چیره شده، به هنگام مرگ پدرت هم ندیدم (همان، ۱۸۹) و از این جمله می‌توان دانست که علی بن عبدالله سالیانی پیش درگذشته بوده است. پس یا راوی در جعل اخبار مربوط به آغاز دعوت در ۱۰۰ق، متوجه تناقض آن با تاریخ درگذشت علی بن عبدالله نبوده و یا تاریخ ۱۱۸ق بعدها پیدا شده است. به هر روی، این اختلافات بر سر تاریخ



عکس، ابومسلم و دیگر داعیان به علل گوناگون تنها به شعار «الرضا من آل محمد (ص)» تبلیغ می کردند که اشاره به نام خصوصی نیست و همه پیشوایان دعوت عباسی همیشه بر پنهان ماندن نام خویش تأکید می کردند (نک: ه، د، ابومسلم خراسانی). درباره سایر مضامین این گزارشها باید به اجمال گفت که به احتمال بسیار، زمان اصلی رواج این روایات به اواخر دوره منصور و دوره مهدی عباسی باز می گردد، چه گذشته از به خلافت نشستن ابوالعباس سفاک که خود با دشواریهای فراوان انجام شد، مراحل جانشینی در دو خلیفه دیگر یعنی منصور و مهدی نیز به وضوح بحرانی بود، مثلاً باید به ماجرای ولایت عهدی عیسی بن موسی اشاره کرد که وی از سوی ابوالعباس، ولیعهد منصور شد و منصور در دوزخ پایانی خلافت خود او را با تهدید و تطمیع فریفت و برای پسر خود مهدی بیعت ستاند و ولایت عهدی عیسی بن موسی را حتی برای دوره مهدی نیز ایفا کرد (برای تفصیل، نک: طبری، ۹/۸، ۴۷۰/۷ به بعد).

تأکید در این روایات مبنی بر ماندن خلافت در فرزندان محمد بن علی - گاه حتی با تصریح به نام و به ترتیب - معنایی جز نشان از این سیاست عباسیان نداشت که می خواستند خلافت را به ترتیب در سفاک، منصور و مهدی امری پیش بینی شده، آن هم از سوی ابوهاشم بدانند، چه اگر ماجرای وصایت درست می بود، ولایت عهدی عیسی بن موسی و دیگر بزرگان در این دوره چه معنی می داشت؟ تغییر موضع عباسیان، در پاسخ منصور به نامه محمد نفس زکیه متجلی است که در آن صریحاً عباس را وارث پیامبر (ص) اعلام کرده است (نک: همو، ۵۷۱/۷)؛ همچنین در دوره مهدی، این موضوع در برخی آثار برجای مانده دیگر به وضوح دیده می شود، مثلاً در شعری که مروان بن ابی حفصه در مدح خلیفه مهدی سرود (ص ۱۰۴) و بنابر خبر طبری (۱۸۱/۸-۱۸۲)، خلیفه برای آن ۷۰ هزار درهم به او صله بخشید، کاملاً به موضوع انتقال وراثت از جانب عباس اشاره کرده است.

همه این موارد، اولاً تشکیک در انتقال وصایت از ابوهاشم به محمد ابن علی عباسی و سپس تاریخ ۱۰۰ق را برای آغاز دعوت، به شدت تقویت می کند و سرانجام باید در انتقال جنبش کیسانیه - یعنی بازماندگان حرکت سیاسی مختار در عراق - به جنبشی که به فروپاشی امویان و برآمدن دولت عباسی انجامید، جدأ تأمل کرد. زیرا بررسی دقیق منابع و مقایسه آنها با یکدیگر و پژوهش در حوادث و اعتقادات فکری در دوره پس از پیروزی عباسیان، دست کم در مورد ابوهاشم تا حدود بسیاری نشان داد که هیچ بعید نیست بخش مهمی از آنچه در منابع تاریخی و فرقه شناختی درباره وجود ابوهاشم و ارتباط او با کیسانیه آمده، در واقع به اوایل دوران عباسیان باز گردد.

مآخذ: در پایان مقاله به منابع و کتبهای حدیثی و رجالی: ابن سعد (۳۲۷/۵-۳۲۸) ابوهاشم را صاحب علم و روایت خوانده و ضمن اینکه او را «قلیل الحدیث» دانسته، وی را توثیق نموده است. عجللی (ص ۲۷۷) نیز وی را تقه خوانده و ابن حبان در الثقات (۲/۷) از او نام برده است. با

۱۰۰ق پیش آمده است، چه هیچ بعید نیست که عباسیان با تبلیغاتی که بر سر سال ۱۰۰ق به راه انداخته شد، مانند استشهاده آیات قرآن کریم (بقره ۲۵۹/۲) به عنوان احیای دین یا احقاق حق پس از ۱۰۰ سال غصب خلافت، حوادث سالهای بعد را از نظر زمانی اندکی به عقب باز گردانده باشند. به هر حال روایتهای تاریخی در این دوره چندان دستخوش تغییر و تحریف شده اند که حکم در باب آنها اینک آسان نیست.

بررسی متن گفت و گوهایی هم که در خصوص انتقال وصایت نقل شده می تواند تا حدود بسیاری به روشن تر شدن موضوع کمک کند. گذشته از مواردی که ابوهاشم، محمد بن علی را به سبب فضیلت و بزرگواری و تقوا برای انتقال وصایت بر می گزیند، چند نکته بخصوص در این گفت و گوها به چشم می خورد و نشان از اهداف خاصی دارد. مثلاً یک جا ابوهاشم به محمد بن علی - که خود گوینده این روایت است - می گوید: این امری که ما در راه آن کوشش می کردیم، به تو و فرزندان تو می رسد و حتی حدیثی از علی (ع) نقل کرده است که بنابر آن، ایشان به محمد حنفیه فرزند خود توضیه کرده اند که خون خود را در راه چیزی که بر آنان مقدور نشده، به هدیه ندهند و این امر جز به بنی عباس نرسد و ابوهاشم نیز خود تأکید کرده است که این امر در فرزندان محمد بن علی خواهد ماند (اخبارالدوله، ۱۸۶-۱۸۷). در دیگر گزارشها نیز تأکید ابوهاشم بر ماندن خلافت در بنی عباس دیده می شود (نک: ابن سعد، ۳۲۸/۵؛ ابن قتیبه، ۲۱۷؛ بلاذری، ج دوری، ۲۷۴/۳؛ یعقوبی، ۲۹۷/۲؛ مسعودی، التنبیه، ۳۳۸؛ مقدسی، ۷۶/۵؛ ابن جوزی، ۲۶۹؛ ابن اثیر، ۵۳/۵).

در برخی گزارشها ابوهاشم در مورد سایر امور دعوت هم وصیتهایی کرده است، مثلاً در مورد شهرهایی که برای دعوت مستعدند (نک: سطور پیشین). در یک گزارش، عین وصایای ابراهیم امام به ابومسلم در مورد چگونگی رفتار با قبایل یمانی، مضر، ربیعه و دیگر تازیان در خراسان (نک: ه، د، ابومسلم خراسانی)، رابه ابوهاشم نسبت داده اند (ابن عبدربه، ۴۷۶/۴). همچنین گفته اند ابوهاشم ادامه خلافت را در فرزندان محمد بن علی مورد تأکید قرار داده است (مثلاً نک: ابن سعد، همانجا؛ بلاذری، همان، ۸۰/۳؛ یعقوبی، ابن عبدربه، ابن قتیبه، همانجاها). گویا به همین سبب در برخی مآخذ دیگر در شرح عقاید فرق گوناگون کیسانیه، گفته شده است که امامت از ابوهاشم به محمد بن علی منتقل شد و سپس در فرزندان دیگر تا مهدی عباسی ادامه داشت و در این زمان، مهدی عباسی استحقاق عباسیان را به خلافت از طریق عباس عموی پیامبر (ص) به عنوان «وارث» او مطرح کرد (مثلاً نک: اشعری، سعد، ۶۵؛ اخبارالدوله، ۱۶۵؛ نیز مسائل الامامة، ۳۰-۳۱) و هم در این روایات گفته شده که ابومسلم نیز بن همین مبنا برای عباسیان تبلیغ می کرده است (اخبارالدوله، نیز مسائل الامامة، همانجاها) که این ادعای گزافی بیش نیست، زیرا از روایات موجود درباره فعالیتهای ابومسلم در خراسان، نه تنها به تصریح چنین نکته ای بر نمی آید، بلکه به

اینهمه زهری، برادرش حسن را از او اوتق می‌دانست و بر این باور بود که ابوهاشم از سبائیه پیروی می‌کند. حتی در روایتی دیگر از زهری، چنین ادعا شده که ابوهاشم احادیث و گفته‌های سبائیه را گرد می‌آورده است. از این رو گفته‌اند که بخاری در نقل حدیثی به روایت وی از پدرش از حضرت علی (ع)، برادرش حسن را نیز قرین وی کرده تا صحت روایت را تضمین کند (بخاری، *التاریخ*، ۳، ۱۸۷/۱)؛ ابن قیسرانی، ۲۵۸/۱؛ ابن عساکر، ۴۸۲/۷؛ ذهبی، *سیر*، ۴، ۱۲۹/۱-۱۳۰). روایت مورد نظر، روایتی است به نقل از ابن شهاب زهری که مضمون قسمتی از آن، چنین است که رسول خدا (ص) در روز خیبر از «معه نساء» نهی فرمود. این روایت مورد استناد علمای اهل سنت در تحریم معمه بوده است (مالک، ۵۴۲/۲؛ بخاری، *صحیح*، ۲۱/۷؛ مسلم، ۱۳۵/۴). اگر نسبت این روایت به ابوهاشم درست باشد، خود از گرایشهای وی حکایت دارد. ابوهاشم جز پدرش از صحابی دیگری نقل حدیث می‌کرد و علاوه بر زهری، کسانی چون عمرو بن دینار، سالم بن ابی الجعد و چنانکه گفته‌اند محمد بن علی بن عبدالله بن عباس و ابراهیم امام از وی روایت حدیث کرده‌اند (ابن عساکر، ۴۸۰/۷، ۴۸۲؛ ذهبی، *تاریخ*، ۴، ۲۰/۴؛ ابن حجر، ۱۶/۶؛ نیز نک: *اخبارالدولة*، ۱۷۳). ذهبی گفته است که احادیث ابوهاشم با اسنادی عالی ضمن جزء بانیاسی روایت شده است (همان، ۲۱/۴). ابن حبان در *مشاهیر علماء الامصار* (ص ۱۲۷) ابوهاشم را از عابدان مدینه و قراء اهل بیت دانسته است. ابوالفرج اصفهانی نیز او را شخصی دانشمند خوانده است (مقاتل، ۱۲۶). ابن عبدالبر نیز گفته است که ابوهاشم به بسیاری از عقاید و مقالات و مذاهب آگاه بود (نک: ابن حجر، همانجا) که البته گفته‌ای است غریب و شاید خطی باشد میان وی و ابوهاشم جثائی، متکلم معتزلی (برای نقش وی در میان معتزلیان، نک: دنباله مقاله).

جایگاه ابوهاشم در کتابهای فرقه شناسی: گزارش منابع فرقه شناسی و ملل و نحل درباره ابوهاشم و گروهها و فرقه‌هایی که به گونه‌ای ادعای انتساب به وی و امامت وی را داشتند، آشفته است. از این رو باید در پذیرش مطلق اینگونه گزارشها که غرضهای مذهبی-سیاسی می‌توانست در شکل‌گیری آنها مؤثر بوده باشد، احتیاط را از یاد نبرد. گزارش سعد بن عبدالله اشعری در *المقالات والفرق* که شباهت بسیاری با اطلاعات نویختی در *فرق الشیعه* دارد، از اهمیت بیشتری برخوردار است، از این رو اساس این بخش از مقاله بر نوشته سعد بن عبدالله اشعری استوار شده است. در میان گروههای کیسانیه، کسانی بر مرگ محمد بن حنفیه باور داشتند و امامت را پس از وی حق فرزندش ابوهاشم می‌دانستند، ولی آنگاه که ابوهاشم وفات کرد، اینان چندین دسته شدند. جز این گروهها، ظاهراً برخی کیسانیان نیز که به مرگ محمد بن حنفیه اعتقاد نداشتند، ابوهاشم را خلیفه و جانشین او در امامت می‌دانستند و به وی دلبستگی داشتند. در اینجا به بررسی عقاید این گروهها می‌پردازیم:

۱. گروهی بر این اعتقاد بودند که ابوهاشم امامت را به برادر خود

علی بن محمد بن حنفیه سپرد و به او وصیت کرد. اینان بر این باور بودند که گروهی که امامت محمد بن علی بن عبدالله بن عباس را پس از ابوهاشم مطرح می‌کنند (نک: دنباله مقاله)، میان این دو خلط کرده‌اند. همچنین معتقد بودند که علی بن محمد به پسرش حسن و او به فرزندش علی و علی به فرزندش حسن وصیت کرد و اینان یکی پس از دیگری امام بودند. این گروه همچنین اعتقاد داشتند که امامت همواره در فرزندان محمد بن حنفیه باقی می‌ماند و از آنان بیرون نمی‌رود. نیز معتقد بودند که از اولاد محمد بن حنفیه، قائم مهدی ظهور می‌کند. سعد اشعری گفته است که اینان «کیسانیه خلص» بودند و به مختاریه (۲) نیز شهرت داشتند. با این حال همو می‌افزاید که گروهی از اینان بر این باور بودند که پس از حسن (آخرین شخصی که از وی نام برده شد) کسی وصی او نیست و امامت منقطع می‌شود تا محمد بن حنفیه باز گردد و اوست قائم مهدی (ص ۳۸-۳۹؛ نویختی، ۲۸-۲۹). گزارش سعد اشعری درباره کیسانیه خلص توسط ابوحاتم رازی (ص ۲۹۷)، قاضی نعمان (شرح، ۳، ۳۱۶/۳)، قلهاتی (ص ۲۷۶) و شهرستانی (۱۵۱/۱) تأیید می‌شود. با اینهمه، ابوالقاسم بلخی (نک: قاضی عبدالجبار، *المفتی*، ۲۰، ۱۷۸/۲)، ابوالحسن علی اشعری (ص ۲۰-۲۱) و نشوان حمیری (ص ۱۶۰) به نقل از گروهی از کیسانیان آورده‌اند که ابوهاشم پسر برادرش را که به حسن شهرت داشت، وصی خود کرد و او نیز به پسرش علی وصیت کرد، لیکن هنگامی که علی وفات کرد، از خود پسری بر جای نگذاشت و امامت منقطع شد. از این رو اینان منتظر رجعت محمد ابن حنفیه بودند و اعتقاد داشتند که او باز می‌گردد و مالک زمین می‌شود و بدین جهت تا بازگشت وی، امامی نخواهند داشت (نیز نک: قلهاتی، شهرستانی، همانجاها، که در کنار کسانی که به امامت برادر ابوهاشم پس از وی باور داشتند، از گروه اخیر نیز نام می‌برند).

۲. گروهی پس از ابوهاشم به وصایت و امامت عبدالله بن معاویه بن عبدالله بن جعفر طیار - از قیام‌کنندگان اواخر دوره اموی که به دست ابومسلم کشته شد (نک: هذ، عبدالله بن معاویه) - معتقد شدند و گفتند از آنجا که وی در هنگام مرگ ابوهاشم، کودکی بیش نبود، ابوهاشم «وصیت» را به صالح بن مُدرک سپرد و از وی خواست که آن را در هنگامی که عبدالله بالغ شود، بدو سپارد. سپس عبدالله به عنوان امام، وصی ابوهاشم شد. اینان معتقد بودند آن روح الهی که در تمامی انبیا تا حضرت محمد (ص)، یکی پس از دیگری حلول کرده و از نبی اکرم به حضرت علی (ع) و پس از آن در محمد حنفیه و سپس ابوهاشم حلول نموده، حال در عبدالله بن معاویه حلول کرده است (اشعری، سعد، ۳۹، ۴۲؛ نیز نک: مسائل الامامة، ۳۰، ۳۷؛ نویختی، ۲۹-۳۰؛ ابوحاتم، ۲۹۸؛ قاضی نعمان، *الارجوزة*، ۲۳۲، شرح، همانجا).

۳. گروهی بر این باور بودند که ابوهاشم به امامت محمد بن علی بن عبدالله بن عباس وصیت کرد و چون در آن هنگام محمد کودک بود، وصیت را به پدرش علی بن عبدالله سپرد و از وی خواست که چون محمد بالغ شد، آن را به او تحویل دهد. این گزارش با گزارش مربوط به

(همانجا) حکایت از این دارد که پیروان عبدالله بن عمرو بن حرب را عقیده چنین بود که محمد حنفیه وفات کرده و ابوهاشم پس از مرگ محمد به منصب امامت دست یافته است.

۵. گروه دیگر به بیانیه شهرت دارند و آنان از غالیان مشهور شیعی بوده، به شخصی به نام بیان بن سمعان تهدی وابستگی داشتند. بنا بر گزارشی که سعد بن عبدالله اشعری از گروهی از آنان به دست داده، آنان به امامت ابوهاشم پس از پدرش که به نظر آنان غیبت کرده بود، باور داشتند و معتقد بودند که ابوهاشم نه به عنوان خلیفه محمد پس از مرگش، که به صورت جانشین او در غیبت محمد، منصب وصایت را بر عهده دارد. اینان بر این اعتقاد بودند که هرگاه ابوهاشم وفات کند، امامت به اصلش، یعنی محمد حنفیه، باز می‌گردد. در واقع در این نظرگاه، ابوهاشم به عنوان «امام صامت» در هنگام غیبت «امام ناطق» نگاهدار و دیعه امامت است؛ اما سعد اشعری این عقیده را به پیروان ابوعمره از مختاریه منسوب می‌دارد (نک: ص ۲۳). در عین حال همو گزارش می‌کند که بیان بن سمعان خود مدعی بود که ابوهاشم به او وصیت کرده است و از این رو گروهی از کیسانیان به او گرویدند و امامت وی را پذیرفتند (ص ۳۴-۳۵). ظاهراً این بخش از گزارش سعد اشعری صحیح‌تر می‌نماید، چرا که منابع دیگر نیز آن را تأیید می‌کنند (نک: سطور بعد). همچنین وی می‌گوید که گروهی از بیانیه، چنین باور داشتند که قائم مهدی، همان ابوهاشم است که وفات کرد، اما باز می‌گردد و قیام می‌کند و زمین را مالک می‌شود. اینان معتقد بودند که ابوهاشم، بیان بن سمعان را به عنوان نبی شناساند و چنین عقیده داشتند که بیان پس از وفات ابوهاشم ادعای نبوت کرد (ص ۳۷). اگر این گزارش صحیح باشد، نشان می‌دهد که بر اساس آنچه پیش‌تر گفته شد، میان دو گروه از بیانیه که پیوند استواری با کیسانیه داشته‌اند، درباره مهدویت محمد حنفیه و ابوهاشم اختلاف ایجاد شد؛ گروهی به مهدویت محمد حنفیه باور داشتند و امامت را در ابوهاشم به عنوان خلافت در زمان غیبت محمد می‌پنداشتند، اینکه این گروه برای بیان چه نقشی قائل بودند، دانسته نیست، ولی می‌بایست به نوعی از خلافت و جانشینی بیان پس از ابوهاشم باور می‌داشتند. در مقابل گروهی دیگر مهدویت را از آن ابوهاشم می‌دانستند و با این حال به مرگ وی حکم می‌کردند و چنین می‌پنداشتند که او رجعت و قیام خواهد کرد. این گروه به تصریح سعد اشعری (همانجا) بیان بن سمعان را به عنوان نبی که از سوی ابوهاشم تأیید شده است، قلمداد می‌کردند (نیز نک: نوبختی، ۳۰؛ ابوحاتم، ۲۹۷؛ قاضی نعمان، ۲۳۵-۲۳۶). به هر صورت چنانکه پیش‌تر نیز گفته شد، بیان خود ادعای امامت و وصایت پس از مرگ ابوهاشم را داشته است و همچنین مدعی بوده که روح ابوهاشم که روح الهی است، در او حلول کرده است، منابع همچنین اظهار کرده‌اند که معتقدان به این نظر، بر این باور بوده‌اند که بیان حق وصیت به شخصی پس از خود را ندارد، چرا که در نظر آنان امامت به اصل خود باز می‌گردد (اشعری، ابوالحسن، ۶، ۲۳؛ قاضی عبدالجبار، المغنی، ۲۰ (۲) ۱۷۸؛ بغدادی،

عبدالله بن معاویه شیهات دارد و دور نیست که یکی بر اساس دیگری ساخته شده باشد. جالب اینکه به گزارش سعد اشعری، پیروان عبدالله ابن معاویه و محمد بن علی بن عبدالله در وصیت ابوهاشم با یکدیگر به منازعه پرداختند، پس به شخصی بزرگ از میانشان به نام ابوریاح (یا ریاح بر اساس برخی منابع دیگر) داوری بردند و او چنانکه گفته شده، مدعی شد که همانا ابوهاشم به محمد بن علی بن عبدالله بن عباس وصیت کرده است. از این رو گروه بسیاری از پیروان عبدالله بن معاویه به امامت محمد بن حلی گراییدند (ص ۳۹-۴۰؛ نیز نک: مسائل الامامه، ۳۰؛ نوبختی، ابوحاتم، همانجا؛ اشعری، ابوالحسن، ۲۱؛ قاضی نعمان، ۲۳۴، ۲۳۵، شرح، ۳۱۷/۳؛ قاضی عبدالجبار، همان، ۲۰ (۲) ۱۷۷).

۴. گروهی دیگر پس از ابوهاشم به امامت شخصی به نام عبدالله بن عمرو بن حرب کُندی معتقد شدند. چنانکه سعد بن عبدالله اشعری یاد می‌کند، این گروه معروف به حریه بودند که در کتابهای فرقه‌شناسی، شناخته شده هستند. اینان قائل به تناسخ بودند و گمان می‌بردند که امامت برای علی (ع)، سپس حسن (ع)، آنگاه برای حسین (ع) و پس از آن برای محمد حنفیه ثابت است و در نظر آنان روح خداوند در پیامبر (ص) و سپس در هریک از افراد یاد شده حلول کرده و پس از محمد حنفیه، در فرزندش ابوهاشم حلول کرده است. اینان بر این باور بودند که روح ابوهاشم در عبدالله بن عمرو بن حرب حلول کرده و تا آن هنگام که محمد حنفیه خروج کند، او امام است. این گروه، امامت را از آنجا حق عبدالله بن عمرو می‌دانستند که بنا بر نظر آنان خود ابوهاشم به عبدالله وصیت کرده بوده است (اشعری، سعد، ۲۶-۳۵، نیز نک: اشعری، ابوالحسن، ۶، ۲۲؛ قاضی عبدالجبار، المغنی، ۲۰ (۲) ۱۷۸؛ بغدادی، ۱۴۹). بنا بر گزارش سعد اشعری، برخی پیروان عبدالله بن عمرو بن حرب، آنگاه که با ادعای امامت و وصایت ابوهاشم از سوی عبدالله رویه‌رو شدند، او را تکذیب کردند و به امامت عبدالله بن معاویه گراییدند (ص ۴۰). این گزارش توسط ابوالقاسم بلخی (نک: قاضی عبدالجبار، همانجا)، ابوالحسن اشعری (همانجا) و شهرستانی (۱۵۱/۱) نیز تأیید می‌شود. بر اساس این گزارشها، حریه که بر کذب ادعای عبدالله بن عمرو بن حرب واقف شدند، نزد عبدالله بن معاویه رفتند و او آنان را به امامت خود خواند و آنان نیز امامت وی را پذیرفتند. از اینجاست که مؤلف مسائل الامامه (همانجا) آنگاه که از پیروان عبدالله بن معاویه در میان کیسانیه سخن می‌گوید، آنان را حریه می‌خواند. با این وصف گزارش او درباره پیروان عبدالله بن عمرو بن حرب و عبدالله بن معاویه چندان با گزارش منابع یاد شده سازگاری ندارد (نک: ص ۲۷). از سویی دیگر چنانکه از گفته سعد اشعری (ص ۲۷) بر می‌آید، پیروان عبدالله بن عمرو بن حرب به خروج محمد حنفیه باور داشتند و این می‌رساند که اینان اعتقاد به مرگ محمد حنفیه نداشتند. در حالی که گزارش تمامی منابع دیگر چون ابوالقاسم بلخی (نک: قاضی عبدالجبار، همانجا) و ابوالحسن اشعری

۲۷، ۱۴۵؛ شهرستانی، ۱۵۲/۱). این گروه را ظاهراً باید جدا از دو گروهی که اشاره شد، دانست و همگی آنان را وابسته به کیسانیه بنه شمار آورد.

۶- گروهی دیگر امامت را پس از ابوهاشم حق مسلم علی بن حسین، زین العابدین (ع) می‌دانستند و آن حضرت را جانشین ابوهاشم در امر امامت می‌پنداشتند (اشعری، سعد، ۳۵؛ اشعری، ابوالحسن، همانجا؛ قاضی عبدالجبار، همانجا؛ حمیری، ۱۶۱). گفته‌اند که مغیره (م) نیز چنین اعتقادی داشتند (نک: قاضی نعمان، الارجوزة، ۲۲۱-۲۲۲). در حالی که اساساً گروهی از کیسانیه پس از مرگ محمد حنفیه، امامت را حق علی بن حسین زین العابدین (ع) می‌دانستند (قاضی عبدالجبار، همان، ۲۰/۲)؛ بغدادی، ۲۷).

در مقابل گروههایی که به مرگ ابوهاشم حکم می‌کردند، گروهی هم بودند که گمان می‌بردند روح محمد حنفیه در ابوهاشم حلول کرده و او نمرده است و آن کس که در جبل رضوی پنهان است، هموست و نه پدرش محمد حنفیه، و اوست که مالک زمین می‌شود و به کیفر آنکه نزد عبدالملک بن مروان رفته بوده (نک: بخش اول مقاله)، در جبل رضوی گرفتار آمده است (اشعری، سعد، ۲۷؛ نونختی، ۲۸).

درباره عقاید غلوآمیزی که از ابوهاشم در میان برخی پیروانش (نک: دنباله مقاله) وجود داشته، گزارش شهرستانی (۱۵۰/۱-۱۵۱) چنین است: «از آنجا ابوهاشم پس از محمد حنفیه، به امامت دست یافت که محمد اسرار علوم را به او آموخت و او را به ظاهر و باطن و تنزیل و تأویل آشنا ساخت»، اینان بر این باور بودند که «برای هر ظاهری باطنی است و برای هر شخصی روحی است و برای هر مثالی که در این عالم است، حقیقتی در عالم دیگر هست و حقیقتاً انسان جامع جمیع اسرار و حکمتهاست و علم بدان را حضرت علی (ع) به فرزندش محمد حنفیه و او به ابوهاشم آموخته است و هر آن کس که صاحب این علم باشد، امامت حق او خواهد بود». شهرستانی این اقوال را به هاشمیه (که در نظر او کسانی که امامت را پس از محمد حنفیه، حق ابوهاشم می‌دانند) منسوب کرده است، ظاهراً مراد از هاشمیه را در عبارت شهرستانی باید همان «هاشمیه خالصه» در تعبیر سعد اشعری (ص ۳۸) دانست. به نظر سعد اشعری اینان قائل به مرگ محمد حنفیه بودند و ابوهاشم را پس از او امام می‌پنداشتند و امامت را پس از ابوهاشم از آن فرزندانیش می‌دانستند و بر این باور بودند که او مردگان را زنده می‌کند، ولی از نحوه تعبیر سعد اشعری و نیز شهرستانی (همانجاها) چنین بر می‌آید که اینان پیروان نخستین ابوهاشم در زمان حیات وی بودند که پس از مرگ او به دسته‌های مختلف منقسم شدند.

اینکه آیا ابوهاشم خود مدعی چنین مقاماتی برای خود بوده، یا اینکه پیروانش به غلو وی را صاحب چنین مرتبه‌ای می‌پنداشته‌اند، دانسته نیست؛ لیکن دست کم قسمتی از اینگونه دعاوی را مربوط به آیندگان می‌توان دانست. و داد قاضی (ص ۱۹۹-۲۰۱) چنین فرض کرده که نعت‌ها ابوهاشم مدعی مقامات باطنی بای خود نبوده، که حتی منصب

امامت را نیز بر خود روا نمی‌دانسته است. همچنین به نظر می‌رسد که نداشتن فرزند پسر، ابوهاشم را در وضعی قرار داد تا شخصیتهای مختلف ادعای وصایت وی را به عنوان امام و جانشین وی داشته باشند و به گونه‌های مختلف عقایدی را به او منسوب دارند. به هر حال نظر و داد قاضی را در اینکه ابوهاشم مدعی امامت نبوده، نمی‌توان پذیرفت، زیرا مطالعه تاریخ زندگی وی و نیز گزارشهای منابع مختلف خلاف آن را نشان می‌دهد (نیز نک: ادیس، ۲۴۶/۴). هالم در کتاب «گنوستیسیسم اسلامی» به بررسی عقاید فرقه‌های گوناگون کیسانی و عقاید غالبانه آنان پرداخته است (ص ۸۳-۴۳).

درباره جایگاه ابوهاشم در میان معتزله، باید گفت که بنا به ادعای مؤلفان و علمای معتزله، واصل بن عطاء، بنیان‌گذار اعتزال، تعلیمات خود را از ابوهاشم اخذ کرده بوده است؛ در برخی روایات چنین آمده که وی افزون بر آنکه نزد محمد حنفیه تحصیل کرده بود، از ابوهاشم نیز تعلیماتی را فرا گرفته بود. اینان چنین آورده‌اند که از آنجا که واصل دایی ابوهاشم بود، به همراه ابوهاشم نزد محمد تحصیل می‌کرد. گفته‌اند که پس از مرگ محمد، واصل مدتی طولانی نزد ابوهاشم رفت و آمد داشته است. از این رو ابوهاشم را جزء معتزلیان و در شمار طبقه سوم آنان قرار داده‌اند. طرفه اینکه برادرش حسن را نیز که افکار ارجائی داشت، جزء همین طبقه از معتزلیان به شمار آورده‌اند. به گفته قاضی عبدالجبار، در علم و فضل ابوهاشم همین بس که گفته شود واصل از وی اخذ علم کرده است؛ همو می‌گوید آنچه واصل گفته، چونان کتابی است که مؤلفش را می‌بایست ابوهاشم فرض کرد. ابن مرتضی، عمرو بن عبید را نیز جزء شاگردان ابوهاشم دانسته است. گفته‌اند که محمد بن علی بن عبدالله بن عباس نیز از ابوهاشم اخذ دانش کرده و از همین رو قاضی عبدالجبار او را در شمار معتزله قلمداد کرده است. برخی مؤلفان غیر معتزلی نیز ابوهاشم را «صاحب المعتزله» خوانده‌اند (ابوالقاسم بلخی، ۶۴، ۶۸، ۷۵، ۹۰؛ ابن ندیم، ۲۰۲؛ قاضی عبدالجبار، شرح، ۱۲۷-۱۲۸، «طبقات...»، ۱۶۴، ۲۱۵-۲۱۶، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۳۴، المغنی، ۲۰/۲)؛ ۱۲۷؛ شهرستانی، ۴۹/۱؛ حمیری، ۲۰۶؛ فخرالدین رازی، ۱۸۰-۱۸۱؛ ابوطالب مروزی، ۱۶۶؛ ابن ابی الحدید، ۱۷/۱، ۳۷۱/۶، ۲۷۴/۱۵؛ ابن مرتضی، ۱۲۵-۱۲۶)، لیکن به نظر نمی‌رسد که ابوهاشم نقشی واقعی در ایجاد زمینه‌های فکری واصل بر عهده داشته باشد و بیشتر می‌باید این سند معتزلی را نمادین فرض کرد (نیز نک: مادلونگ، ۳۵-۳۱؛ قاضی، ۳۰۱-۳۰۴).

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۸/ق ۱۵۹؛ ابن اثیر، الکامل، ابن جوزی، یوسف، تذکره خواص الائمة، نجف، ۱۳۶۹؛ ابن حبان، مجید، الثقات، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹/ق ۱۹۷؛ همو، مشاهیر علماء الامصار، به کوشش فلاشهار، قاهره، ۱۳۷۹/ق ۱۹۵۵؛ ابن حبیب، محمد، «اسماء المغتالین»، نوادر المخطوطات (المجموعه السادسة)، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۷۴/ق ۱۹۵۴؛ ابن حجر، تهذیب التهذیب، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۶؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛ ابن ططقی، محمد، الفخری، بیروت، ۱۴۰۰/ق ۱۹۸۰؛ ابن عبدربه، احمد.

GAS; Halm, H., *Die islamische Gnosis, München, 1982; Iranica; Madelung, W., Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim, Berlin, 1965.*  
حسن انصاری

ابوهاشم جبایی، عبدالسلام بن ابی علی محمد، متکلم معروف معتزلی در سده‌های ۳ و ۴/ق و ۹ و ۱۰م. وی از بنیان گذاران و متکلمان بزرگ مکتب اعتزال بوده است. برخی از تذکره نویسان تاریخ تولد او را ۲۲۷/ق ۸۶۱م نوشته‌اند (نک: ابن خلکان، ۳۵۵/۲؛ ابن وردی، ۳۹۶/۱). اما خطیب بغدادی با دو واسطه از خود ابوهاشم نقل می‌کند که وی در ۲۷۷/ق ۸۹۰م تولد یافته است (۵۵/۱۱). همو به نقل از احمد بن یوسف ازرق - که معاصر ابوهاشم بوده - نقل می‌کند که وفات ابوهاشم در ماه رجب یا شعبان ۳۲۱/رویه یا اوت ۹۳۳ بوده است (۵۵/۱۱-۵۶).

پدر ابوهاشم، ابوعلی جبایی اهل «جُبَا» (واقع در خوزستان) بوده است (ابن حوقل، ۲۳۱). ابوهاشم نیز به «جُبَا» منسوب است، ولی معلوم نیست که وی در این محل می‌زیسته، یا انتساب او به دلیل شهرت پدر وی به «جبایی» بوده است.

ابوهاشم در ۳۱۴/ق ۹۲۶م وارد بغداد شده، در آنجا سکنی گزیده و این شهر را محل فعالیت گسترده علمی خود قرار داده است (ابن ندیم، ۲۲۲). اگر - آنچنانکه خطیب می‌نویسد - وفات ابوهاشم در ۳۲۱/ق اتفاق افتاده باشد، مدت اقامت وی در بغداد بیش از ۷ سال نبوده است. وی قبل از ورود به بغداد در شهر عسکر مکرم واقع در خوزستان (نک: یاقوت، ۶۷۶/۳) مقیم بوده و در آنجا حوزه درس داشته است (نک: ابن ندیم، همانجا؛ قاضی عبدالجبار، «طبقات...»، ۳۲۴، ۳۳۱).

گرچه از آثار منسوب به ابوهاشم ظاهراً چیزی باقی نمانده است، ولی از مآخذ کلامی و اصولی سده‌های ۴ و ۵/ق و ۱۰ و ۱۱م معلوم می‌شود که رجال درجه اول کلام و اصول در دو قرن مذکور آراء وی را محور بحثهای خود قرار می‌دادند. قاضی عبدالجبار که خود از شاگردان با واسطه ابوهاشم است، در کتب خود آراء ابوهاشم را مطرح کرده، در بسیاری از موارد آنها را پذیرفته و بدانها استدلال کرده است (نک: دنباله مقاله).

ابورشید نیشابوری کتاب المبائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین را درباره آراء مورد اختلاف ابوالقاسم بلخی کعبی و سایر متکلمان بغداد با ابوهاشم نگاشته است. وی در آغاز این کتاب آراء ابوهاشم را آراء شیوخ معتزله بصره تلقی می‌کند و ادله‌ای را که به نفع آراء ابوهاشم و برضد آراء بغدادیان آورده، همان دلیلهایی می‌داند که شیوخ معتزله بصره اقامه کرده‌اند (ص ۲۸).

شیخ مفید (د ۴۱۳/ق ۱۰۲۲م) در کتاب کلامی مهم خود اوائل المقالات در موارد متعددی آراء ابوهاشم و پدرش ابوعلی را مطرح کرده و مباحث کلامی خود را به آنها معطوف ساخته است (برای نمونه، نک: ص ۱۲، ۱۴، ۳۴، ۳۷، جه). بغدادی (د ۴۲۹/ق ۱۰۳۸م) در الفرق بین الفرق در فصلی با عنوان «بهشمیه» به رد آراء کلامی وی - با عنوان «فضیحت» های ابوهاشم - پرداخته و خصوصاً نظریه «احوال» وی را

العقد الفريد، به کوشش احمد امین و دیگران، قاهره، ۱۳۹۳/ق ۱۹۷۳م؛ ابن عساکر، علی، تاریخ مدینه دمشق، ج ۷، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز، ج ۳۸، به کوشش سبکینه شهابی، دمشق، ۱۴۰۷/ق ۱۹۸۷م؛ ابن عنبه، احمد، عمدة الطالب، نجف، ۱۳۸۰/ق ۱۹۶۱م؛ ابن قتیبه، عبدالله، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن قیرانی، محمد، الجمع بین کتابی...، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۳/ق ۱۹۰۴م؛ مرتضی، احمد، النیة والامل فی شرح الملل والنحل، به کوشش محمد جواد مشکور، دمشق، ۱۳۹۹/ق ۱۹۷۹م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوجانم رازی، احمد، «الزینة»، ج ۳، همراه الفلو والفرق الغالیة عبدالله سلوم سامرائی، بغداد، ۱۳۹۲/ق ۱۹۷۲م؛ ابن طالع مرزوی، اسماعیل، الفخری، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۰۹/ق ۱۹۹۰م؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، بولاق، ۱۲۸۵/ق ۱۸۶۵م؛ همو، مقاتل الطالبیین، به کوشش سید احمد صفدر، قاهره، ۱۳۶۸/ق ۱۹۴۹م؛ ابوالقاسم بلخی، «ذکر المعتزلة»، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، به کوشش فؤاد سید، تونس/الجزایر، ۱۴۰۶/ق ۱۹۸۶م؛ ابونصر بخاری، سهل، سر السلسلة العلویة، نجف، ۱۳۸۱/ق ۱۹۶۲م؛ اخبار الدولة العباسیة، به کوشش عبدالعزیز دوری و عبدالجبار مطلی، بیروت، ۱۹۷۱م؛ ادريس، عمادالدین قرشی، عیون الاخبار، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۴۰۶/ق ۱۹۸۶م؛ اشعری، ابوالحسن علی، مقالات الاسلامیین، به کوشش هلموت ریش، ویسبادن، ۱۴۰۰/ق ۱۹۸۰م؛ اشعری، سعد، مقالات و الفرق، به کوشش محمد جواد مشکور، تهران، ۱۹۶۳م؛ بخاری، محمد، التاريخ الكبير، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۰/ق ۱۹۷۰م؛ همو، صحيح، بیروت، دار الکتب العلمیة؛ بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷/ق ۱۹۴۸م؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، ج ۲، به کوشش عبدالعزیز دوری، بیروت، ۱۳۹۸/ق ۱۹۷۸م؛ همو، همان، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۷/ق ۱۹۷۷م، ج ۲ (۲)، به کوشش ماکس شلویسبرگر بیت المقدس، ۱۹۳۸م؛ بیهقی، علی، لباب الانساب، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۱۰/ق ۱۹۹۱م؛ حمیری، نشوان، الحور العین، به کوشش کمال مصطفی، قاهره، ۱۳۶۷/ق ۱۹۴۸م؛ خلیفه بن خیاط، تاریخ، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ همو، الطبقات، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۶م؛ دینوری، احمد، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۵۹م؛ ذهبی، محمد، تاریخ الإسلام، قاهره، ۱۳۶۹/ق ۱۹۵۰م؛ همو، سیر اعلام النبلا، به کوشش شعیب ارنؤوط و بامون صاغرچی، بیروت، ۱۴۰۵/ق ۱۹۸۵م؛ زیری، مصعب، نسب قریش، به کوشش لوی پرودانال، قاهره، ۱۹۵۳م؛ شهرستانی، محمد، الملل والنحل، به کوشش محمد سید کیلانی، قاهره، ۱۳۸۷/ق ۱۹۶۷م؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش برنر رادکه، ویسبادن، ۱۳۹۹/ق ۱۹۷۹م؛ طبری، تاریخ، عجلی، احمد، تاریخ التفات، به کوشش عبدالعظیم قلعمی، بیروت، ۱۴۰۵/ق ۱۹۸۲م؛ فخرالدین رازی، الشجرة المباركة، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۰۹/ق ۱۹۹۰م؛ قاضی، وداد، الکیسانیة فی التاريخ و الادب، بیروت، ۱۹۷۲م؛ قاضی عبدالجبار، شرح اصول الفیسة، به کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره، ۱۳۸۲/ق ۱۹۶۵م؛ همو، «طبقات المعتزلة»، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، به کوشش فؤاد سید، تونس/الجزایر، ۱۴۰۶/ق ۱۹۸۶م؛ همو، المنفى، به کوشش عبدالحمید محمود و دیگران، قاهره، الدار المصریة للتألیف و الترجمة؛ قاضی نعمان، الارجوزة المختارة، به کوشش یوناوالا، مونترال، ۱۹۷۰م؛ همو، شرح الاخبار، به کوشش محمدحسینی جلالی، قم، ۱۴۱۲/ق ۱۹۹۳م؛ قرآن مجید؛ قللهائی، محمد، الفرق الاسلامیة من خلال الكشف و البیان، به کوشش محمد بن عبدالجلیل، تونس، ۱۹۸۲م؛ کشی، محمد، معرفة الرجال، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۲۸ش؛ مالک بن انس، الموطأ، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، ۱۴۰۶/ق ۱۹۸۵م؛ مروان بن ابی حفصه، شعر، به کوشش حسین عطوان، قاهره، ۱۹۸۲م؛ مزنی، یوسف، تهذیب الکمال، به کوشش بشارعواد معروف، بیروت، ۱۴۱۲/ق ۱۹۹۲م؛ مسائل الامامة، منسوب به ناشن اکبر، به کوشش یوزف فان اس، بیروت، ۱۹۷۱م؛ نسعودی، علی، التنبیه و الاشراف، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۸۳م؛ همو، مرجع الذهب، به کوشش شارل پلا، بیروت، ۱۹۶۵م؛ مسلم بن حجاج، صحيح، قاهره، مکتبة محمدعلی صبیح و اولاده؛ مقدسی، مظهر، البدء و التاريخ، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۱۶م؛ نویختی، حسن، فرق الشیعة، به کوشش ریش، استانبول، ۱۹۱۳م؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹/ق ۱۹۶۰م؛ نیز:

به شدت مورد نقد قرار داده است (ص ۱۱۱ به بعد).

علمای درجه اول علم اصول در سده های ۴ و ۵ ق نیز آراء ابوهاشم را محور مباحث خود قرار داده اند. ابوالحسن بصری (د ۴۳۶ ق/ ۱۰۴۴ م) که خود از متکلمان معتزلی بصره بوده است، در کتاب المعتمد فی اصول الفقه، از ابوهاشم و پدر وی ابوعلی با تعبیر «دو شیخ ما» یاد می کند (۸۷/۱). آء آن دورا به عنوان آراء اصلی علم اصول مطرح می سازد. و به نقض و ابرام آنها می پردازد (مثلاً: ۴۸۵/۲، ۷۵۳، ۷۶۱، ۷۹۴، جم). سید مرتضی در کتاب اصول خود الذریعه، آراء اصولی ابوهاشم و ابوعلی را مورد بحث قرار داده است. ابوحامد غزالی نیز با وجود فاصله زمانی قابل توجه با ابوهاشم، در کتاب المنحول آراء اصولی ابوهاشم را مطرح کرده و به نقد آنها پرداخته است.

ابوهاشم علاوه بر اینکه به تأسیس مکتبی کلامی - اصولی پرداخته، مرجع سؤالات گوناگون نیز بوده است. این سؤالات در یکی از کتابهای قاضی عبدالجبار به نام المسائل الواردة علی ابی علی و ابی هاشم گردآوری شده بوده است (عثمان، ۲۳).

مجموع این اطلاعات، اهمیت مقام و نفوذ علمی ابوهاشم را در عصر خود و پس از آن نشان می دهد. شاید بتوان در مطلبی که قاضی عبدالجبار درباره مرگ ابوهاشم نقل کرده است، نفوذ علمی ابوهاشم را به درستی درک کرد. قاضی عبدالجبار در تثبیت دلایل النبوة می نویسد که ابوهاشم را شخصی یهودی به نام ابو حسن به علت مخالفت وی با ارسطو کشته است (ص ۶۲۸). با توجه به اینکه ابوهاشم رده هایی بر ارسطو داشته است (قفطی، ۴۰) و نیز با توجه به نفوذ بسیار زیاد ارسطو در بین متکلمان یهودی، این سخن بعید به نظر نمی رسد. کتاب دلالة الحائرین ابن میمون (د ۶۰۱ ق/ ۱۲۰۴ م) نشان می دهد که در قرون قبل از او، از جمله در عصر ابوهاشم کلام یهودی تا چه اندازه نیازمند فلسفه ارسطو بوده و مخالفت شخصی چون ابوهاشم با تعالیم ارسطو تا چه حد بر یهودگران می آمده است.

ابوهاشم پس از پدرش ابوعلی به ریاست معتزله بصره رسید (بغدادی، ۱۱۰). وی در حیات پدر نیز دارای چنان شخصیتی علمی بود که با پاره ای از آراء پدر مخالفت می کرد. نظریه «احوال» او مخالف آراء ابوعلی بود و ابوعلی در صدد ابطال آن برآمد (شهرستانی، نهایه، ۱۳۱، الملل، ۸۳/۱). پس از فوت ابوعلی، ابوهاشم به مذهب ویژه خود تشکیک و سامان داد و بدین ترتیب پیروان او در برابر پیروان ابوعلی - که در زمان حیات خود ریاست معتزله را داشت - قرار گرفتند و دو فرقه «جبائی» (پیروان ابوعلی) و «بهشمیه» (پیروان ابوهاشم) به وجود آمدند (همان، ۷۸/۱). اسفرائینی می نویسد: ابوهاشم پدر خود را تکفیر نمی کرد و از او تبری می جست و پس از فوت پدر ارث او را قبول نکرد (نک: ص ۸۲). اگر در گزارش مربوط به تکفیر و تبری تردید کنیم، در اینکه اختلاف نظرهای پدر و پسر بسیار جدی بوده است، نمی توان تردید کرد. تشکیک دو فرقه جبائی و بهشمیه گواه مهمی بر این مطلب است. گواه دیگر این است که دو معتزلی برجسته درباره مسائل

مورد اختلاف ابوعلی و ابوهاشم کتاب مستقلی تألیف کرده اند: یکی، قاضی عبدالجبار که کتابی با عنوان الخلاف بین الشیخین نوشته است. دیگری ابوالحسن علی بن عیسی که کتابی در این زمینه داشته است (ابن مرتضی، ۱۱۰). بغدادی می نویسد: بیشتر معتزله عصر ما تابع مذهب ابوهاشم هستند، زیرا وزیر آل بویه، صاحب بن عباد، به مذهب او دعوت می کند (ص ۱۱۱). شهرستانی نیز می نویسد: متأخرین معتزله مانند قاضی عبدالجبار از طریقه ابوهاشم پیروی کرده اند (همان، ۸۵/۱). فخرالدین رازی در کتاب اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین می نویسد: از همه فرق معتزله فقط دو فرقه باقی مانده است: اصحاب ابوهاشم و اصحاب ابوالحسن بصری (ص ۴۵). قاضی عبدالجبار، ابوعلی جبایی را در طبقه هشتم و ابوهاشم را در طبقه نهم متکلمان معتزله آورده است. آراء و عقاید او در کلام: تا زمان ابوهاشم در کلام معتزله بصره نظریات مهمی مطرح شده بود که از جمله آنهاست: پنج اصل مورد اتفاق معتزله (توحید، عدل، وعد و وعید، منزله بین المنزلتین، و امر به معروف و نهی از منکر)؛ نظریه جزء لا یتجزای ابوالهذیل علاف؛ نظریات مربوط به نفس انسانی، معرفت شناسی و تولد افعال؛ نظریات نظام درباره حرکت، قائل شدن او به طفره و چگونگی پیدایش عالم طبیعت؛ نظریه معانی معتزله. آنچه ابوهاشم به این مجموعه اضافه کرد، شامل سه بخش است: ۱. نظریه احوال که وی در باب صفات باری تعالی مطرح کرده است. این نظریه گرچه مورد قبول دیگران قرار نگرفته و فقط گروه بهشمیه یعنی پیروان خود ابوهاشم آن را پذیرفته اند، ولی به دلیل بحثها و کشمکشهای فراوانی که در کلام اسلامی به وجود آورده، از نظر اهمیت در ردیف نظریات درجه اول کلام معتزلی قرار دارد. ۲. نظریات وی درباره طبیعیات. ابوهاشم در این باب آراء مهمی مطرح کرده که قسمت عمده آنها در مقابله با آراء ابوالقاسم بلخی کعبی یکی از رؤسای گروه معتزله بغداد است و قسمت عمده کتاب المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین نگاشته ابورشید نیشابوری به بیان این آراء اختصاص یافته است. ۳. آراء ویژه در اصول پذیرفته معتزله. ابوهاشم در جزئیات و تفصیلات پاره ای از مسائل مقبول معتزله آرائی خاص داشت و ادله ای ویژه ابراز می نمود.

از بررسی کتاب المسائل ابورشید نیشابوری چنین به دست می آید که در عصر ابوهاشم نظریات کلامی مربوط به جهان شناسی و نظریات مربوط به معرفت دارای اهمیتی خاص بوده است. مهم ترین نظریات ابوهاشم نیز که نیشابوری بخش مهم کتاب خود را به بیان آنها اختصاص داده است، به همین مسائل مربوط می شود.

جهان شناسی: بهترین مأخذ برای به دست آوردن آراء ابوهاشم در مسائل جهان شناسی کتاب المسائل ابورشید نیشابوری است. وی در آغاز این کتاب می نویسد که می خواهد در این کتاب مسائل مورد اختلاف میان شیخ خود ابوهاشم جبایی و معتزله بغداد را بیان کند و ادله آراء ابوهاشم را - که خود نیز آنها را پذیرفته است - توضیح دهد و شبهه هایی را که معتزله بغداد وارد کرده اند، نقض کند.

به نظر ابوهاشم وجود خارجی جواهر فرد بدون رنگ و بوی و مزه ممکن است، در حالی که به نظر ابوالقاسم بلخی جواهر فرد هیچ گاه بدون این عوارض نمی تواند وجود خارجی پیدا کند (همو، ۶۲).  
بخش دوم از کتاب المسائل به بیان آراء ابوهاشم و ابوالقاسم بلخی درباره اعراض اختصاص دارد. مهم ترین آراء ابوهاشم درباره اعراض چنین است:

— دو رنگ مشابه، مثلاً دو رنگ سیاه، در واقع از یک جنس [در معنای منطقی آن] هستند، شدت و ضعف و سایر تفاوت های یک رنگ در دو محل مختلف به معنای اختلاف آنها در جنس نیست. ابوالقاسم بلخی و معتزله بغداد معتقد بودند که تفاوت های محسوس رنگ ها حاکی از تفاوت آنها در جنس است (همو، ۱۱۵). ابوهاشم معتقد بود دو عرض از یک جنس مثلاً دو «سیاهی» ممکن است در یک محل جمع شود، یعنی ممکن است تصور کنیم که در یک جسم سیاه رنگ دو سیاهی وجود دارد که هر کدام جداگانه یک عرض مستقل است. ابوالقاسم و اصحابش چنین چیزی را جایز نمی دانستند (همو، ۱۱۷-۱۲۲).

ابوهاشم معتقد بود که رنگ ها بدون تأثیر یک عامل خارجی هیچ گاه خود به خود زائل نمی شوند، یعنی همیشه وارد شدن یک رنگ جدید موجب زوال رنگ قبلی می شود؛ ولی ابوالقاسم بلخی و معتزله بغداد معتقد بودند که رنگ ها خود به خود و بدون تأثیر عامل خارجی زائل می شوند و رنگ دیگری به جای رنگ قبلی می نشیند (همو، ۱۲۲-۱۲۶).

ابوهاشم معتقد بود که پیدایش رنگ و حرارت در اجسام را نمی توان به فعل انسان نسبت داد. رنگ و حرارت را همیشه خداوند در اجسام خلق می کند (همو، ۱۲۶-۱۳۲).

ابوهاشم و معتزله بصره به وجود طبایعی در اجسام — که منشأ خواص ویژه ای برای آن اجسام باشد — معتقد نبودند، ولی ابوالقاسم بلخی معتقد بود که هر جسم دارای یک طبیعت است و تصرف انسانها در اجسام به علت وجود این طبیعت ممکن می شود، یعنی مثلاً آب این طبیعت را دارد که اگر آن را بجوشانیم، به بخار تبدیل می شود و بخار این طبیعت را دارد که اگر سرد گردد، آب می شود. دانه گندم این خاصیت را دارد که از آن گندم به وجود آید و ممکن نیست از دانه گندم، جو به وجود آید؛ زیرا این حادثه خلاف طبیعت دانه گندم است و وقوع خلاف طبیعت محال است. ابوهاشم و شیوخ بصره می گفتند ما هیچ دلیلی بر وجود طبیعت اجسام و خواص طبیعی اجسام نداریم و خداوند قادر است که از دانه گندم یا حفظ گندم بودن آن جو بیافریند، یا از نطفه انسان هر حیوانی را که اراده کند به وجود آورد. ابورشید نیشابوری که خود در این مسأله تابع ابوهاشم و شیوخ بصره است، ادله فراوانی برای نظر خودشان اقامه کرده است، از جمله اینکه ما نمی توانیم به آنچه طبیعت و یا خواص اجسام نامیده می شود، علم پیدا کنیم، زیرا طبیعت و خواص اجسام نه جزء معلومات بدیهی انسان است، نه با علم اکتسابی می توان بدانها راه یافت. دقت های معرفت شناسانه ای که نیشابوری به تبعیت از ابوهاشم و سایر شیوخ خود در این مسأله به کار برده، شایسته تأمل بسیار است

مهم ترین نظریات ابوهاشم در جهان شناسی طبق آنچه در این کتاب آمده، اینهاست:

مسأله اول اینکه آیا جواهر فرد یا اجزاء لایتجزا (اتمها که همه اجسام عالم از آنها تشکیل شده است) از یک جنس و شبیه همد، یا نه؟ ابوهاشم و ابوعلی به این پرسش پاسخ مثبت می دادند، در حالی که ابوالقاسم بلخی و سایر متکلمان معتزلی بغداد مخالف این نظر بودند و می گفتند جوهر های فرد ممکن است از یک جنس و یا از اجناس مختلف باشند (ابورشید، ۲۹-۳۷).

مسأله دیگر این بود که آیا جواهر فرد قبل از خلق شدن به وسیله خداوند یعنی در حال عدم جوهر هستند؟ غرض از طرح این مسأله پاسخ دادن به این سؤال بود که آیا علم و قدرت خداوند فقط به ایجاد جواهر فرد تعلق می گیرد، یا این موضوع نیز که چه چیز جوهر باشد و چه چیز عرض، به علم و قدرت خداوند وابسته است، به عبارت دیگر آیا علم و قدرت خداوند فقط وجود بخش است یا ذات بخش نیز هست؟ ابوهاشم مانند پدرش ابوعلی عقیده داشت که جوهر قبل از ایجاد نیز جوهر است و ذات «جوهر بودن» برای او ثابت است؛ خداوند فقط آن را ایجاد می کند. در حالی که ابوالقاسم بلخی و معتزله بغداد معتقد بودند که جوهر شدن جوهر و عرض شدن عرض نیز با ایجاد تحقق پیدا می کند. خداوند یک شیء را نه تنها ایجاد می کند، بلکه آن را جوهر و یا عرض هم می گرداند (همو، ۳۷-۴۷).

مسأله دیگر که محل اختلاف بود، امکان یا عدم امکان «خلأ» در عالم اجسام بود. این مسأله به این شکل مطرح شده بود که آیا ممکن است میان دو جوهر فرد «جدایی» باشد، به طوری که شیء سومی در میان آنها نباشد؟ ابوهاشم و همه معتزله بصره معتقد بودند که خلأ نه تنها جایز، بل واجب است. استدلال های ابوهاشم بر وجوب خلأ، غالباً استدلال هایی آمیخته با تجربه حسی است، چنانکه استدلال های مخالفان وی، یعنی ابوالقاسم بلخی و معتزله بغداد — که معتقد به خلأ نبودند و آن را ممتنع می دانستند — نیز عمدتاً بر تجربه حسی بنا شده است (همو، ۴۷-۵۶).

یکی دیگر از عقاید مهم ابوهاشم در جهان شناسی این مسأله است: تحولاتی که در پاره ای از اجسام ظاهر می شود، به حالت «کمون» در آنها وجود دارد. مثلاً آتش که از سنگ چخماق و چوب به دست می آید، به حالت کمون در سنگ و چوب وجود دارد؛ اما بلخی و اصحابش منکر کمون بودند (همو، ۵۶-۵۷).

ابوهاشم و متکلمان بصره معتقد بودند که جواهر فرد دارای مساحت (بعد)ند، در حالی که بلخی و اصحابش می گفتند: آنچه دارای مساحت است، جسم است، نه جوهر فرد (همو، ۵۸-۵۹). ابوهاشم جواهر فرد را دارای جهت و تحیز نیز می دانست، در حالی که ابوالقاسم بلخی معتقد بود که جواهر فرد نه جهت دارند، نه تحیز؛ و جهت و تحیز موقعی پیدا می شود که چند جوهر فرد در کنار هم قرار گیرند، یعنی جهت و تحیز نیز مربوط به جسم است (همو، ۶۱).

(همو، ۱۳۳-۱۵۰). «...»

یکی دیگر از مسائل مهم مورد اختلاف میان ابوهاشم و شیوخ بغداد این مسأله بود که کلام خداوند را چگونه باید فهمید. آیا زبان امری توقیفی است، یا بر قراردادهای لغوی (مواضعه) مبتنی است. ابوهاشم معتقد بود که پیدایش زبان جز از راه امور قراردادی (مواضعه) نبوده است. جالب این است که نیشابوری برای اثبات نظر او استدلالی کلامی آورده است. وی این مطلب را بر قاعده لطف که یکی از مبانی اساسی معتزله در مباحث کلامی است، مبتنی کرده، می نویسد: غرض خداوند از کلامش فهماندن چیزها به ماست، پس باید ما را به فهمیدن کلامش توانا سازد و چنانکه معرفت ذات و صفات خداوند متعال بنابر قاعده لطف باید از طریق اراده و اختیار خود ما به دست آید، نه به گونه ای اضطراری، فهم کلام خدا نیز باید اختیاری باشد و این فهم ارادی و اختیاری فقط در صورتی میسر است که قراردادها و معیارهایی (مواضعه ای) برای فهم خطاب در میان انسانها وجود داشته باشد. از این رو باید گفت: حقیقت زبان عربی «مواضعه ای» است بین خود انسانها، نه یک امر توقیفی و سماعی که خداوند آن را معین کرده باشد (همو، ۱۵۸-۱۶۸)، در حالی که ابوالقاسم بلخی و شیوخ معتزله بغداد زبان را یک موضوع توقیفی می دانستند.

ابوهاشم می گفت لذت و الم امور نسبی هستند و بستگی به وضع بدن دارند، چنانکه اگر یک موضع سالم از بدن را بخاراند موجب درد می شود، ولی خاراندن محل جرب سبب احساس لذت و راحت می گردد، در حالی که در نظر ابوالقاسم بلخی لذت و الم دو امر مختلف هستند (همو، ۱۶۶-۱۶۷).

ابوهاشم برخلاف پدرش ابوعلی جبایی و ابوالقاسم بلخی که حرکت و سکون را دو معنی مختلف و ضد یکدیگر می دانستند، حرکت را از جنس سکون می دانست (همو، ۱۷۳-۱۷۶). ابوهاشم معتقد بود که جسم متحرک هم از درون، هم از بیرون در حال حرکت است، در حالی که ابوالقاسم بلخی حرکت جسم را فقط مربوط به سطح خارجی آن می دانست (همو، ۱۸۰). به عقیده ابوهاشم حرکت جسم بدون داشتن مکان ممکن است، ولی ابوالقاسم بلخی و شیوخ بغداد حرکت جسم را فقط در مکان ممکن می دانستند (همو، ۱۹۰).

ابوهاشم که معتقد به کرویت زمین بود (همو، ۱۰۰)، می گفت سکون زمین به امر خدا و ناشی از این است که نیمه زیرین زمین بر نیمه زیرین آن و نیمه زیرین بر نیمه زیرین آن فشار می آورد و از این راه تعادلی حاصل می شود و سبب سکون زمین می گردد، در حالی که ابوالقاسم بلخی می گفت سبب سکون زمین این است که در مرکز عالم واقع شده است (همو، ۱۹۲).

ابوهاشم معتقد بود که حرکت جسم نیاز به یک سبب خارجی مثلاً دفع یا جذب جسم دیگری ندارد و ممکن است خداوند با ابداع و اختراع، در یک جسم حرکت ایجاد کند؛ بلخی حرکت از راه ابداع و اختراع را ممکن نمی دانست و جذب و دفع اجسام خارجی را جهت

حدوث حرکت در یک جسم ضروری می دانست (همو، ۱۹۶).

توحید و صفات خداوند: واضح است که ابوهاشم به عنوان یک عالم و رهبر برجسته معتزلی اصول پنجگانه معتزله را پذیرفته بود، ولی در تفصیلات و جزئیات مربوط به این اصول عقایدی خاص و ادله ای ویژه داشت. با توجه به اینکه اثر مکتوبی از ابوهاشم بر جای نمانده و نیشابوری در کتاب المسائل بیشتر به بیان تفصیلی جهان شناسی او در مقابله با ابوالقاسم بلخی پرداخته است، تفصیل عقاید ابوهاشم درباره جزئیات پنج اصل اعتقادی معتزله را می توان در کتابهای دیگر جست و جو کرد. قاضی عبدالجبار در شرح الاصول الخمسة و المجموع فی المحيط بالتکلیف و ملاحی خوارزمی در کتاب المعتمد فی اصول الدین به تناسب طرح هر مسأله، آراء و استدلالهای ابوهاشم را در مسائل یاد شده، آورده اند (برای نمونه، نک: قاضی عبدالجبار، شرح، ۴۳، ۷۴، ۱۲۹، ۷۷، جم، المجموع، ۲۸، ۵۲، ۱۰۹، جم؛ ملاحی، ۱۳، ۸۹، ۸۰۱، جم). بیان این آراء و ادله به صورت مفصل در کتابهای یاد شده و سایر منابع پس از آن، نشان دهنده این است که علاوه بر مسائل جهان شناسی، ابوهاشم در مسائل اعتقادی نیز از ارکان تفکر معتزلی بوده و حتی در مسائل خرد و فرعی به نظریات و استدلالهای او توجه می شده است.

ابوهاشم افعال انسان را آفریده خود انسان می دانست و معتقد بود که قدرت بر فعل، قبل از انجام دادن آن در انسان موجود است. وی قدرت را پدیده مستقلی غیر از سلامت بدن و اعضای انسان می دانست (شهرستانی، الملل، ۸۱/۱). به عقیده ابوهاشم شناخت خداوند و «شریعت عقلی» از لحاظ مرتبه و درک شدن به وسیله انسان، مقدم بر شریعت نبوی است. شریعت نبوی در حقیقت چیزی غیر از احکام مربوط به جزئیات همان احکام کلی که به وسیله عقل درک می شود، نیست. گرچه خود این جزئیات به وسیله عقل درک شدنی نیستند (همانجا). پاداش مطیع و عقاب معصیت کار مقتضای عقل و حکمت است و ثواب و عقاب نیز بر اساس عقل و حکمت. محقق می شود (همانجا). خداوند آنچه را در حق انسانها «لطف»، «صلاح»، یا «اصلح» است و آنان را به اطاعت و توبه نزدیک می کند، از ایشان دریغ نمی دارد و ملاک لطف و صلاح و اصلح هم عاقبت امور یعنی «حیات اخروی» است، نه لذات دنیوی. تمامی جریان بعثت انبیا و تعیین تکالیف شرعی لطفی است که از سوی خداوند متوجه انسانها شده است (همانجا). به عقیده ابوهاشم حقیقت «ایمان» عبارت است از عمل به واجبات و ترک محرمات (قاضی عبدالجبار، شرح، ۷۰۷).

نظریه اختصاصی ابوهاشم در مسائل اعتقادی راجع به صفات خداوند است. وی صفات خداوند را «احوال خداوند» می دانست. این نظریه که مهم ترین نظریه کلامی ابوهاشم است، کوششی بود برای رفع اشکالاتی که به هر یک از نظریات معتزله و اشاعره درباره صفات خداوند وارد شده بود. نظریه «احوال» گرچه در میان خود معتزله نیز قبول عام نیافت، ولی یکی از نظریات مهم علم کلام اعتزالی به شمار



(۱۹۵/۱).

ابوهاشم می گفت: وقتی الف و لام بر «اسم جمع» اضافه شود - اعم از اینکه اسم جمع مشتق باشد، یا غیر مشتق - فقط بر «جنس» دلالت می کند و نه استغراق (همو، ۲۴۰/۱). همین طور است وقتی الف و لام بر اسم مفرد مشتق یا غیر مشتق اضافه شود، یعنی در این مورد هم فقط جنس فهمیده می شود. وی تأخیر بیان مجمل یا عام را از وقت خطاب جایز نمی داند (همو، ۲۴۴/۱).

ابوهاشم در مباحث عقلی علم اصول نیز آراء قابل توجه و مورد استناد داشته است. بعضی از آراء وی در این مباحث چنانکه ابوالحسن بصری در المعتمد نقل کرده، چنین است: به عقیده ابوهاشم اگر عمل به یک «خبر واحد» مورد اجماع امت قرار گیرد، آن خبر واحد از ادله شرعی قطعی - نه ظنی - محسوب می شود و باید به مقتضای آن عمل کرد (نک: همو، ۵۵۵/۲).

ابوهاشم که مانند دیگران عدالت راوی را شرط عمل به حدیث وی می دانست، معتقد بود که برای تحقق عدالت علاوه بر اعمال، عقاید راوی نیز باید مورد توجه قرار گیرد. به عقیده وی فسق دو گونه است: فسق در اعمال و فسق در عقاید. فسق در عقاید یعنی داشتن یک عقیده نادرست در امور دینی، و کسی که عقیده نادرستی داشته باشد، عادل نیست و روایت او مقبول نمی تواند باشد (همو، ۶۱۷/۲).

ابوهاشم همانند ابوحنیفه و مالک بن انس معتقد بود آن کس که روایت مستندش مورد قبول قرار می گیرد، روایت مرسلش نیز مقبول است (همو، ۶۲۸/۲). به عقیده او برای کسانی که در عصر پیامبر اسلام (ص) می زیستند، ولی دسترسی به وی نداشتند، اجتهاد در احکام جایز نبود، جواز اجتهاد مخصوص کسانی است که پس از عصر پیامبر اسلام زندگی می کنند (همو، ۷۲۲/۲-۷۲۳).

ابوهاشم معتقد بود در مواردی که شارع علت یک حکم شرعی را به صورت منصوص بیان کرده باشد، باید آن علت را مبنای یک قیاس شرعی قرار داد و حکم را به تمام مواردی که آن علت در آنها وجود دارد، سرایت داد. اعم از اینکه حکم بیان شده از طرف شارع، حرمت باشد، یا وجوب، یا احکام دیگر (همو، ۷۵۳/۲).

ابوهاشم معتقد بود هیچ یک از احکامی که به عنوان احکام شرعی به وسیله پیامبر اسلام بیان شده، به اجتهاد آن حضرت مستند نبوده است. شافعی و قاضی عبدالجبار می گفتند: ممکن است بعضی از احکام بیان شده، نتیجه اجتهاد خود پیامبر (ص) باشد (همو، ۷۶۱/۲-۷۶۲). ابوهاشم می گفت در مواردی که مجتهد در مقام اجتهاد در برابر دو آماره مساوی قرار گیرد، می تواند هر یک از آن دو را که بخواهد، انتخاب کند و تحصیل مرجح ضرورت ندارد (همو، ۸۵۳/۲).

ابوهاشم معتقد بود که اگر درباره فعلی هیچ حکم شرعی وارد نشود، آن فعل طبق حکم عقل مباح است. پدر وی ابوعلی و نیز ابوالحسن کرخی نیز همین عقیده را داشتند (همو، ۸۶۸/۲). این مبنا به «اصالة الاباحة» معروف شده و نقطه مقابل آن «اصالة الحظر» است که

آمده است (نک: ه، د، احوال).

آراء و عقاید او در علم اصول: چنانکه قبلاً اشاره شد، ابوهاشم از بنیان گذاران علم اصول معتزلی نیز هست. قاضی عبدالجبار در کتاب المغنی فی التوحید و العدل (ج ۱۷) - که آن را الشریعات نامیده و همه مطالب آن به علم اصول مربوط است - بارها به آراء اصولی و دلیلهای ابوهاشم استناد کرده و برخی از آنها را قبول، و برخی را رد کرده است. شخص دیگری که با فاصله زمانی اندکی از قاضی عبدالجبار زندگی می کرده، و یکی از مهم ترین و منظم ترین و مفصل ترین کتابها را در علم اصول معتزلی به نام المعتمد فی اصول الفقه نگاشته، ابوالحسن بصری محمد بن علی بن طیب (د ۴۳۶ ق/ ۱۰۴۴ م) است. وی در کتاب یاد شده، آراء اصولی ۴ تن را محور اصلی مباحث خود قرار داده که یکی از آنها ابوهاشم جبابی است. بهترین مآخذ برای دست یابی به آراء اصولی ابوهاشم همین کتاب است. در اینجا با توجه به این کتاب نخست برخی از آراء وی که به مباحث الفاظ مربوط است و سپس آراء مربوط به مباحث عقلی علم اصول نقل می شود:

ابوهاشم در این مسأله که صیغه امر «افعل» به چه چیز دلالت می کند، عقیده ویژه ای داشت. عقاید متداول آن عصر این بود که صیغه افعل به وجوب، یا ندب، یا اباحه دلالت می کند. ابوهاشم می گفت: صیغه افعل فقط به این مطلب دلالت می کند که امر کننده فعل معینی را از شخص یا امور خواسته است. وجوب، ندب یا اباحه آن فعل از صیغه امر فهمیده نمی شود و وصف کردن فعل یا امور با این اوصاف به قراین دیگری نیازمند است (نک: ابوالحسن، ۵۷۱/۱).

ابوهاشم در باب «واجب تخیری» معتقد بود در مواردی که چند عمل به صورت تخیری واجب شده، متعلق وجوب مجموع این اعمال است، یا این قید که یکی از آنها باید به جا آورده شود. در این مسأله ابوهاشم با پدر خود ابوعلی هم عقیده بود؛ نظر دیگر این بود که در این موارد واجب فقط یکی از این اعمال است، ولی به صورت نامعین (همو، ۸۷۱/۱).

ابوهاشم در این مسأله مهم که آیا امر مقتضی «فور» است، یا می توان عمل «مأمور به» را از اول اوقات امکان انجام دادن آن فعل به تأخیر انداخت، مانند پدرش ابوعلی معتقد بود که امر اقتضای فوریت ندارد و تأخیر فعل جایز است. اصحاب ابوحنیفه می گفتند تأخیر فعل از اول اوقات امکان جایز نیست (همو، ۱۲۰/۱).

ابوهاشم در باب «واجب موشع» معتقد بود که وقت وجوب فعل تمام آن وقتی است که برای واجب موشع در نظر گرفته شده، نه تنها اول آن وقت یا آخر آن وقت، ابوعلی پدر ابوهاشم و اصحاب شافعی نیز همین نظر را داشتند (همو، ۱۳۴/۱-۱۳۵).

در باب مسأله «دلالت نهی بر فساد»، ابوهاشم معتقد بود که نماز خواندن در خانه مغضوب نه تنها جایز نیست، بلکه خود نماز هم باطل است. دیگران می گفتند: گرچه نماز خواندن در خانه مغضوب مجاز نیست، ولی اگر کسی این کار را کرد، نمازش صحیح است (همو،

طرفداران آن معتقدند اگر درباره فعلی هیچ حکم شرعی وارد نشود، آن فعل مباح تلقی نمی شود و باید در آن مورد توقف و احتیاط کرد.

ابوهاشم در باب اجتهاد معتقد به تصویب بود. به نظر وی همه مجتهدان در فروع مصیب هستند و حکم شرعی هر مجتهد همان است که وی با اجتهاد خود بدان می رسد. ابوالهذیل علاف و ابوعلی جبایی نیز همین عقیده را داشتند (همو، ۹۴۹/۲).

استادان، شاگردان و برخی از معاصران او: استاد مهم ابوهاشم پدر وی ابوعلی بود. ابوهاشم در یاد گرفتن علوم از پدر آنقدر اهتمام و اصرار می ورزید که گاه موجب آزار پدر می شد. او در طول روز هر چه می توانست از پدر خود سؤال می کرد و چون شب فرا می رسید، به خوابگاه پدر می رفت و در حالی که پدر در بستر خود آرمیده بود، آنقدر از وی سؤال می کرد تا او به خواب می رفت (قاضی عبدالجبار، «طبقات»، ۳۰۴). نقل شده که ابوهاشم نزد ابوالعباس مبرّد (د ۲۸۶ق/۸۹۹م) نیز به فراگیری علم نحو پرداخته است (ابن مرتضی، ۹۶). یکی از معاصران ابوهاشم ابو عبدالله محمد بن عمر صیمری (د ۳۱۵ق/۹۲۷م) است که نخست از متکلمان گروه بغداد بود و سپس به ابوعلی و گروه بصره پیوست. صیمری ابوهاشم را به سبب اعتقادش به نظریه «احوال» تکفیر کرد (قاضی عبدالجبار، همان، ۳۰۵). قاضی عبدالجبار می نویسد که اصحاب ابوهاشم زیاد بودند. روزی ابوهاشم و اصحاب او در مکانی گرد آمده بودند. یکی از آنان برای خشنود کردن ابوهاشم به وی گفت خداوند اینهمه اصحاب که نصیب تو کرده، نصیب ابواسحاق نظام نکرده بود (همان، ۳۲۳-۳۲۴).

بنابر نقل ابن مرتضی شاگردان معروف ابوهاشم اینان بودند: ۱. ابوعلی ابن خلّاد که نخست در عسکر و سپس در بغداد نزد ابوهاشم به فراگیری علوم پرداخته است؛ ۲. ابو عبدالله حسین بن علی بصری (د ۳۶۹ق/۹۸۰م) که نخست نزد ابن خلّاد و سپس نزد ابوهاشم شاگردی کرده است؛ ۳. ابواسحاق ابراهیم بن عیاش بصری که علاوه بر ابوهاشم از ابن خلّاد نیز کسب علم کرده و نخستین استاد قاضی عبدالجبار بوده است؛ ۴. ابوالقاسم سیرافی؛ ۵. ابو عمران سیرافی؛ ۶. ابوبکر ابن اخشید که در زمره معارضان معروف وی درآمد؛ ۷. ابوالحسن احمد بن یوسف ازرق؛ ۸. ابوالحسن طوایفی بغدادی؛ ۹. احمد فرزند خود او؛ ۱۰. دختر ابوعلی جبایی (خواهر ابوهاشم)؛ ۱۱. ابوالحسن ابن نجیح که قبلاً شاگرد ابواسحاق ابن عیاش بود و سپس به محضر ابوهاشم آمد؛ ۱۲. ابوبکر بخاری؛ ۱۳. ابو محمد عبدکی، معروف به ابن عبدک (ص ۱۰۵-۱۱۰).

ابوهاشم مردی نیک خو و خوش برخورد و منبع الطبع بود (قاضی عبدالجبار، «طبقات»، ۳۰۴). ابوالحسن ازرق که از معاصران و اصحاب ابوهاشم بوده، برای قاضی عبدالجبار نقل کرده است که روزی ابوهاشم بسیار غمگین و ناراحت بود، به طوری که در خانه را بر روی خود بسته بود و بیرون نمی آمد. من با زحمتی زیاد توانستم به او دسترسی پیدا کنم و سبب اندوه او را پرسیم. وی در جواب گفت: چگونه اندوهگین نیاشم در

حالی که مجبور شده ام برای تأمین معاش خود از این شاهان کمک مالی دریافت دارم (همان، ۳۰۶).

دوستان ابوهاشم در مدت اقامت وی در بغداد او را «ابوهاشم نحوی» می خواندند تا از آزارهای احتمالی که گاهی متوجه متکلمان معتزله می شد، در امان بماند (همان، ۳۰۷).

آثار: از ابوهاشم اثری مکتوب به دست ما نرسیده است، ولی ابن ندیم (ص ۲۲۲) کتابهای وی را چنین بر شمرده است: الجامع الکبیر؛ الجامع الصغیر؛ الانسان؛ العرض؛ المسائل العسكرية؛ النقض علی ارسطاطاليس فی الکون و الفساد؛ الطبائع و النقض علی القائلین بها؛ الاجتهاد؛ کتاب الابواب الکبیر؛ کتاب الابواب الصغیر.

ابوهاشم کتابی نیز با عنوان المسائل البغدادیات داشته که یکی از مسائل آن در ایجاز قرآن بوده (ابن سنان، ۱۷۱) که مورد استناد قاضی عبدالجبار در المغنی قرار گرفته است.

مأخذ: ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن سنان خفاجی، عبدالله، سرائف النجاشی، به کوشش عبدالمتعال صحیدی، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ ابن مرتضی، احمد، طبقات المعتزلة، به کوشش دیوالد ویلستر، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن میمون، موسی، دلالة الحائرين، به کوشش حسین آتای، آنکارا، ۱۹۷۲م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابن وردی، عمر، تمة المختصر فی اخبار البشر، به کوشش احمد رفعت بدرای، بیروت، ۱۳۸۹ق/۱۹۷۰م؛ ابوالحسن بصری، محمد، المتمدن فی اصول الفقه، به کوشش محمد حیدلله و دیگران، دمشق، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۴م؛ ابورشید نیشابوری، سعید، المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین، به کوشش معین زیاده و رضوان سید، بیروت، ۱۹۷۹م؛ اسفراینی، طاهر، البصیر فی الدین، به کوشش محمد زاهد کوزری، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش محمد زاهد کوزری، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۲۹ق؛ شهرستانی، محمد، الملل و النحل، به کوشش عبدالعزیز محمد وکیل، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۸م؛ همو، نهاية الاقدام، به کوشش آلفرد گیم، قاهره، مکتبة المتنبی؛ عثمان، عبدالکریم، مقدمه بر شرح الاصول الخمسة (نکته هم، قاضی عبدالجبار)؛ فخرالدین رازی، اعتقادات فرق المسلمين و الشریکین، به کوشش علی سامی نشار، قاهره، ۱۳۵۶ق/۱۳۸۸م؛ قاضی عبدالجبار، تبيين دلائل النبوة، به کوشش عبدالکریم عثمان، بیروت، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ همو، شرح الاصول الخمسة، به کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۵م؛ همو، «طبقات المعتزلة»، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، به کوشش فؤاد سید تونس، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، المجموع فی المحيط بالتکلیف، به کوشش عمر سید عزمی، قاهره، الدار المصرية للتألیف؛ قطعی، علی، تاریخ الحکماء (اختصار زوزنی)، به کوشش بولیس لیرت، لایپزیک، ۱۹۰۳م؛ مفید، محمد، اوائل المقالات، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۷۲ش؛ ملاحی، محمود، المتمدن فی اصول الدین، به کوشش مارتین مکدرمونت و ویلفرد مادلونگ، لندن، ۱۹۹۱م؛ یاقوت، بلدان، محمد مجتهد شبستری

ابوهاشم جَعْفَری، داوود بن قاسم بن اسحاق بن عبدالله بن جعفر بن ابی طالب (د جمادی الاول ۲۶۱ / فوریه ۸۷۵)، از اصحاب ۴ تن از امامان: امام رضا، امام جواد، امام هادی و امام عسکری (ع) و از راویان نامدار امامیه.

از آنجا که ابوهاشم از سلاله جعفر بن ابی طالب بود، او را جعفری خوانده اند. شهرت وی به سبب روایاتی است که درباره امامان یاد شده، از او نقل گردیده و از جمله شامل معجزاتی است که از آنان دیده

(ابن ندیم، ۱۸۶؛ ابن شهر آشوب، ۱۵۰). طوسی در *الفهرست* (همانجا) تألیف کتابی را به ابوهاشم نسبت داده است (قن: نجاشی، همانجا).

مأخذ: ابن بابویه، محمد بن علی، *التوحید*، به کوشش هاشم حسینی طهرانی، تهران، ۱۳۸۷ ق؛ همو، *فقیه من لایحضره الفقیه*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۴ ق؛ همو، «شیخه الفقیه»، همراه ج ۳ فقیه من لایحضره الفقیه؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی، *معالم العلماء*، به کوشش محمد صادق بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالفرج اصفهانی، *مقاتل الطالبین*، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۶۸ ق / ۱۹۴۹ م؛ اربلی، علی بن عیسی، *کشف الغمّة*، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م؛ اردبیلی، محمد بن علی، *جامع الرواة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ راوندی، سعید بن هبة الله، *الغرائج والجرائع*، قم، ۱۴۰۹ ق؛ طبرسی، فضل بن حسن، *اعلام الوری*، به کوشش علی اکبر غفاری، بیروت، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ طبری، *تاریخ طوسی*، محمد بن حسن، رجال، نجف، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱ م؛ همو، *الفیه*، به کوشش حسن مصطفوی، تهران، کتابخانه تنوی؛ همو، *الفهرست*، به کوشش محمد صادق بحر العلوم، نجف، کتابخانه مرتضویه؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ ش؛ کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۸ ق؛ مسعودی، علی ابن حسین، *اثبات الوصیة*، نجف، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۵ م؛ همو، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۵ م؛ نجاشی، احمد بن علی، رجال، به کوشش موسی شیرازی، قم، ۱۴۰۷ ق.

آبوهاشم صوفی، عثمان بن شریک کوفی، صوفی مشهور قرن ۲ق. اصل او از کوفه بود، اما در شام می‌زیست (خواجه عبدالله، ۷). مؤلفان شرح احوال نخستین صوفیه او را اولین کسی دانسته‌اند که در اسلام به عنوان صوفی مشهور شد و خواجه عبدالله انصاری درباره این شهرت می‌نویسد که «در قدیم طریق تصوف تنگ تر بوده است... که ایشان در معاملات می‌کوشیدند، نه در بسیاری مقال و سخن» (همانجا؛ نیز نک: جامی، ۳۱). در بعضی از تألیفات قدیم تر او را ابوهاشم زاهد نیز خوانده‌اند (ابونعیم، ۲۲۵/۱۰؛ عین القضاة، ۲۳).

ابوهاشم با ابراهیم ادهم و سفیان ثوری معاصر و از اقربان ابوعبدالله ابن ابی جعفر برائی بود (ابونعیم، خواجه عبدالله، همانجاها). او از معاشرت با سلاطین و دولتمردان سخت احتراز داشت. وقتی شریک نخعی قاضی را دید که از سرای یحیی بن خالد بیرون آمد، گریست و گفت: از علمی که سود نرساند، به خدا پناه می‌برم (ابونعیم، همانجا؛ خواجه عبدالله، ۹).

سخن ابوهاشم در باب معرفت به خدا و انس با او، حکایت از آن دارد که زهد او زهدی خشک و عساری از محبت و معرفت نبوده است (نک: ابونعیم، همانجا؛ خطیب، ۳۹۷/۱۴). او تأدیب و تربیت نفس را عامل اصلی در تأدیب و تربیت خانواده و اطرافیان می‌دانست (ابن جوزی، ۳۰۶/۲). از سفیان ثوری نقل شده است که گفت: اگر ابوهاشم صوفی نبود، من دقائق ریا را نمی‌شناختم (سراج، ۲۲؛ نک: خطیب، جامی، همانجاها).

در کتب شیعه حدیثی درباره فساد عقیده او نقل شده است (مقدس اردبیلی، ۵۶۴)، اما از آنجا که در این حدیث ابداع مذهبی به نام تصوف به او منسوب شده و تصوف به عنوان گریزگاهی برای عقیده فاسد او

بوده است (مثلاً نک: کلینی، ۱۲۳/۱، جم: ابن بابویه، فقیه، ۵۱۷/۴، جم: طبرسی، ۳۳۳، جم)، در برخی از منابع آمده که وی با امام مهدی (ع) نیز دیدار داشته است (نک: طوسی، *الفهرست*، ۶۷).

از سرگذشت ابوهاشم چندان اطلاعی در دست نیست، تنها می‌دانیم که پدر وی قاسم بن اسحاق از یاران محمد بن عبدالله، معروف به نفس زکیه بوده و در جریان قیام وی، از سوی او برای دعوت به یمن فرستاده شده، ولی پیش از آنکه کار خود را آغاز کند، نفس زکیه به قتل رسیده است (طبری، ۵۶۱/۷؛ ابوالفرج، ۳۰۱).

ابوهاشم اهل بغداد بود (طوسی، همانجا؛ خطیب، ۳۶۹/۸). ولی سفرهایی به سامرا و مدینه برای ملاقات با ائمه (ع) داشته است (مسعودی، *اثبات*، ۲۰۲؛ قن: طبرسی، ۳۴۳). نیز از منابع چنین برمی‌آید که وی مدتی هم در خوزستان زندگی می‌کرده است. هنگامی که امام رضا (ع) در مسیر خراسان از اهواز می‌گذشت، ابوهاشم در ایذج (ایذه) به سر می‌برد و برای ملاقات با آن حضرت راهی اهواز شد (راوندی، ۶۶۱/۲). جمعی از مشاهیر امامیه، همچون احمد بن ابی عبدالله برقی- (ابن بابویه، «مشیخة»، ۵۱۷)، احمد بن محمد بن عیسی (همو، *التوحید*، ۸۲)، سهل بن زیاد آدمی (همان، ۸۳)، فضل بن شاذان نیشابوری (کشی، ۵۴۳-۵۴۴)، سعد بن عبدالله اشعری (طوسی، *الفیه*، ۱۲۰) و عبدالله بن جعفر حمیری (نجاشی، ۴۴۷) را از روایان وی بر شمرده‌اند (برای برخی دیگر از مشایخ و روایان او، نک: اردبیلی، ۳۰۷/۱). رجال‌شناسان و مورخان زهد و دانش او را ستوده و ثقه‌اش خوانده‌اند (نک: نجاشی، ۱۵۶؛ طوسی، رجال، ۴۰۱، ۴۱۴، ۴۳۱؛ مسعودی، *مروج*، ۶۳/۴). تنها کشتی بر اساس برخی روایات وی، نسبت ارتفاع (غلو) به او داده است (ص ۵۷۱). به گفته مسعودی مقبره او مشهور بوده است (همانجا).

ابوهاشم شخصی جسور و بی‌پروا بود و با امرا و خلفای عباسی درگیری‌هایی داشت (ابوالفرج، ۶۴۴؛ خطیب، همانجا). چنانکه بارها از جمله در ۲۵۲ ق (طبری، ۳۶۹/۹-۳۷۱) و ۲۵۸ ق (طبرسی، ۳۵۴-۳۵۵) در سامرا به زندان افتاد (نیز نک: طوسی، *الفیه*، ۱۲۳؛ اربلی، ۲۲۲/۳). در عین حال نزد زمامداران محترم شمرده می‌شد، چنانکه در ۲۵۱ ق در جریان شورش کوفه به رهبری حسین بن محمد علوی، از طرف مزاحم بن خاقان کارگزار عباسی، به عنوان میانجی برای مذاکره با حسین فرستاده شد (طبری، ۳۲۸/۹؛ ابوالفرج، ۶۶۵؛ نیز نک: طوسی، *الفهرست*، همانجا).

ابن عیاش جوهری در مورد روایات ابوهاشم جعفری کتابی با عنوان *اخیار ابی هاشم الجعفری* تألیف کرده بود که بخشهایی از آن در منابع مختلف نقل شده است. همو کتاب دیگری نیز با عنوان *شعر ابن هاشم الجعفری* نوشته بوده است (نک: ه، ابن عیاش، احمد) از شعر ابوهاشم دو بیت معروف در رثای یحیی بن عمر علوی که در حضور یکی از امرای عباسی خوانده شده، در منابع آمده است (نک: طبری، ۲۷۰/۹؛ نیز: طبرسی، ۳۴۸، ۳۵۳). به هر حال وی شاعری کم‌گوی بود

معرفی گردیده است، متن حدیث قابل تأمل به نظر می‌رسد. برخی از تراجم، به نقل از جامی، به غلط او را بانی نخستین خانقاه معرفی کرده‌اند، در حالی که جامی بنای نخستین خانقاه را به امیری ترسا در سرزمین شام نسبت می‌دهد (همانجا؛ قس: شیخی، ۲۹۰/۱؛ رازی، ۱۱۲).

سال وفات او به درستی روشن نیست، اما وی تا اواسط خلافت مهدی عباسی (۱۵۸-۱۶۹ق) در قید حیات بوده و احتمالاً وفات او چند سال بعد از وفات سقیان ثوری بوده است. برخی سال وفات او را به تفاوت از ۱۵۰ق/۷۶۷م تا ۱۶۲ق/۷۷۹م نوشته‌اند (نامه دانشوران، ۳۳۴/۷؛ حلمی، ۸۴؛ فاخوری، ۲۲۸/۱).

مأخذ: ابن جوزی، عبدالرحمان، صفة الصوفیة، به کوشش محمود فاخوری و محمد رواس قلمچی، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ ابونعیم اصفهانی، احیاء حلیه الاولیاء، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ جامی، عبدالرحمان، نفحات الانس، به کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۳۶ش؛ حلمی، محمد مصطفی، الحیة الروحیة فی الاسلام، قاهره، ۱۳۶۴ق/۱۹۴۵م؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، بیروت، دارالکتب العربی؛ خواجه عبدالله انصاری، طبقات الصوفیة، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۱ش؛ رازی، امین احمد، هفت اقلیم، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ سراج طوسی، اللمع فی التصوف، به کوشش رنولد نیکلسون، لندن، ۱۹۱۲م؛ شیخی، کامل مصطفی، الصلوة بین التصوف و التشیع، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ عین القضاة همدانی، شکری الغریب، به کوشش عقیق عسیران، تهران، ۱۹۶۲م؛ فاخوری، جنا و خلیل الجبر، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ مقدس اردبیلی، احمد، حدیقة الشیخ، تهران، انتشارات علمیة اسلامیة؛ نامه دانشوران، قم، ۱۳۷۹ق. حسین لاشیة

**ابوالهدی، توفیق** (۱۳۱۳-۱۳۷۵ق/۱۸۹۵-۱۹۵۶م)، سیاستمدار اردنی. وی در شهر عکا زاده شد، تحصیلات ابتدایی را در همانجا و متوسطه را در بیروت گذراند و برای ادامه تحصیل وارد دانشکده حقوق استانبول شد. در ۱۹۱۵م به سپاه عثمانی پیوست و در اداره پنجم وزارت جنگ با درجه ستوانی مشغول به کار شد. پس از آن در جمع واحد نظامی به کرمانشاه در غرب ایران فرستاده شد (حماده، ۴۸/۲؛ الموسوعة، ...، القسم العام، ۶۰۲/۱). در راه بازگشت به استانبول گریخت و به حلب، لبنان و عکا رفت (حماده، همانجا).

ابوالهدی از ۱۹۱۹ تا ۱۹۲۰م به خدمت امیر فیصل در دمشق پیوست (الموسوعة، همانجا؛ موسوعة السياسة، ۸۱۰). پس از استقلال شرق اردن در ۱۹۲۱م به آنجا رفت و مشاغلی دولتی بر عهده گرفت و تا ۱۹۴۴م، ۵ بار به نخست وزیری رسید (الموسوعة، همانجا؛ حماده، همانجا). در ۱۹۳۸م در کنفرانسی که به پیشنهاد انگلستان و مشارکت کشورهای عربی و یهودیان برای مذاکره درباره مسئله فلسطین تشکیل شد، به نمایندگی اردن شرکت کرد (جرین، ۳۹۳/۲-۳۹۴) و سال بعد در ایام نخست وزیری او، دولت اردن تنها دولت عربی بود که پس از انتشار کتاب سفید از سوی وزارت خارجه انگلستان که حاوی سیاست بریتانیا درباره فلسطین بود (الموسوعة، ...، القسم الثاني، ۷۶۳/۵)، به مخالفت با آن برخاست (حوت، ۳۹۶).

در ۱۹۴۵م ابوالهدی در دولت ابراهیم هاشم، وزیر خارجه شد، اما

پس از تصویب طرح کمک به کشاورزان فلسطینی از سوی کمیسیون اقتصادی اتحادیه عرب در مارس ۱۹۴۵ از آن مقام استعفا کرد و اجرای این طرح را به عهده گرفت (الموسوعة، القسم الثاني، ۷۹۰-۷۹۱؛ الموسوعة، القسم العام، همانجا). وی در ۱۹۴۷م برای ششمین بار مأمور تشکیل دولت شد (همانجا). سال بعد، ۲ ماه پیش از پایان قیمومت انگلستان بر فلسطین، ابوالهدی پیمانی با انگلستان در عمان امضا کرد که پایگاه بریتانیا را در فلسطین استوار ساخت (عارف، ۷۶۷/۳). وی در بهار همان سال به لندن رفت و درباره تعدیل پیمان مذکور و عبور ارتش عربی از رود اردن با ارنست بوین وزیر خارجه وقت انگلستان، مذاکره کرد و بوین دولت او را از این کار و اشغال مناطق تحت تسلط یهودیان بازداشت (همو، ۷۸۷/۴-۷۸۹). در ۱۹۵۰م، وقتی ابوالهدی ریاست مجلس را بر عهده داشت، طرح الحاق کرانه باختری رود اردن به این کشور - به رغم مخالفت نمایندگان فلسطینی - به تصویب رسید (جبر، ۱۴۲). در همان سال دولت اردن خواستار امضای آتش بس دائم با اسرائیل شد و چون اتحادیه عرب به مخالفت با هر گونه پیمان میان کشورهای عربی و اسرائیل برخاست، ابوالهدی رسماً به تکذیب توافق اردن با اسرائیل پرداخت (همو، ۱۴۸، ۱۴۹). پس از ترور امیر عبدالله در ۱۹۵۱م او باز به نخست وزیری رسید (الموسوعة، القسم العام، همانجا؛ نیز نک: حورانی، ۶۰) و در ۱۹۵۲م پس از عقد پیمانی با انگلستان و مخالفت نمایندگان فلسطینی در مجلس اردن (اسمیت، ۱۵۴)، متهم به تمایل به نیاست انگلستان شد و برخی از گروههای سیاسی خواهان قتل او شدند.

توفیق ابوالهدی در ۱۹۵۵م به سبب بیماری سرطان از مقام خود کناره گرفت و در ۲ ژوئیه سال بعد، پس از ۱۲ بار نخست وزیری به علل نامعلومی خودکشی کرد (حماده، ۴۸/۲). یادداشتهای روزانه از او برجای مانده است (زرکلی، ۹۳/۲).

مأخذ: جبر، پرو، جامعة الدول العربیة و قفیه فلسطین (۱۹۲۵-۱۹۶۵)، قبرس، ۱۹۸۹م؛ جرین، صبری، تاریخ الصهیونیة، قبرس، ۱۹۸۶م؛ حماده، محمد عمر، اعلام فلسطین، بیروت، دار قتیبة؛ حوت، بیان توبیخ، القیادات و المؤسسات السیاسیة فی فلسطین، ۱۹۱۷-۱۹۴۸، بیروت، ۱۹۸۶م؛ حورانی، هانی، تاریخ الحیة النبیایة فی الاردن ۱۹۲۹-۱۹۵۷، قبرس، ۱۹۸۹م؛ زرکلی، اعلام، عارف، عارف، النکبة و النکبة بیت المقدس و الفردوس المفقود، صیدا/بیروت، المطبعة العصرية؛ موسوعة السياسة، بیروت، ۱۹۸۵م؛ الموسوعة الفلسطینیة، القسم العام، دمشق، ۱۹۸۴م؛ همان، القسم الثاني، بیروت، ۱۹۹۰م؛ نیز:

Smith, P. A., Palestine and the Palestinians 1876-1983, London, 1984.

حیدر بودرجمهر

**ابوالهدیل علف، محمد بن هذیل بن عبدالله** (عبدالله بن مکحول عبیدی (ح ۱۳۰-ح ۲۳۰ق/۷۴۸-۸۴۵م)، متکلم بلند آوازه و از پیشوایان نخستین معتزله. وی بنا به اختلاف منابع در ۱۲۲ (خطیب، ۳۶۹/۳)، ۱۳۱، ۱۳۴ (مسعودی، مروج، ۲۱/۴؛ ابن مرتضی، ۱۵۱) یا

۱۳۵ق (ابن ندیم، ۲۰۴؛ خطیب، ۳/۳۷۰) زاده شد و بیشتر عمر خود را در بصره سپری کرد. از آنجا که خاندان وی از موالی بنی عبدالقیس بودند (ابن ندیم، ۲۰۳) - و از همین روی وی را عیدی می خواندند - می توان احتمال داد که از خانواده ای ایرانی تبار بوده است (نکا: ملطی، ۴۳). نوشته اند که چون در محله کاه فروشان بصره منزل داشت، به «علاف» شهرت یافت (قاضی عبدالجبار، «طبقات»، ۲۵۴).

منابع، آگاهیهای اندکی درباره سرگذشت ابوالهذیل به دست می دهند. او هرگز واصل بن عطا (د ۱۳۱ق/۷۴۹م) و عمرو بن عبید (د ۱۴۴ق/۷۶۱م) را ندید (نکا: ابن ندیم، ۲۰۴). در میان استادانش تنها به عثمان بن ابی عثمان خالد طویل، بشر بن سعید و ابو عثمان زعفرانی که هر ۳ از شاگردان واصل بن عطا بودند، برخی خوریم (ابوالقاسم بلخی، ۶۷؛ ملطی، همانجا؛ قاضی عبدالجبار، همان، ۱۶۴، ۲۳۷، ۲۵۱؛ ابن ندیم، ۲۰۲). اگر این روایت درست باشد که ابوالهذیل نزد همسر واصل بن عطا رفت و دو چنته از نوشته های واصل را از او گرفت (قاضی عبدالجبار، همان، ۲۴۱)، می توان پنداشت که وی از طریق کتابهای واصل به آموزشهای وی دست یافته است. پیش از ابوالهذیل پیشوایی معتزلیان در بصره با ضرار بن عمرو (د ۱۹۰ق/۸۰۶م) بود، ولی گفته اند که اندیشه های وی تغییر کرد و از معتزله روی گردان شد (ملطی، همانجا).

قاضی عبدالجبار در دسته بندی متکلمان معتزلی، ابوالهذیل را در طبقه ششم جای داده است (همانجا). اما این طبقه بندی چندان واقعی نیست، زیرا که قاضی و برخی دیگر از اعتزلیان کوشیده اند تا پیشینه این فرقه را ظهور کلامی را به بزرگان دین که پیش از واصل می زیستند، برسانند. چنانکه واصل بن عطا در طبقه چهارم جای داده شده است (همان، ۲۱۴-۲۳۴). همچنانکه کوشیده اند تا با جعل سندی از قول ابوالهذیل، سلسله معتزلیان را از وی به علی (ع) و پیامبر (ص) برسانند (ابن ندیم، ۲۰۲؛ قاضی عبدالجبار، المغنی، ۲۰/۳۳۶، ۱۳۷؛ ابن ابی الحدید، ۳۷۱/۶؛ ابن مرتضی، ۱۲۵-۱۲۶).

بر خورداری از عمر دراز و پایداری در امر آموزش سبب شد که شاگردان بسیاری در حوزه درس ابوالهذیل رشد کنند (قاضی عبدالجبار، همان، ۱۶۴، ۲۶۱). از جمله آنان می توان به ابویعقوب شحام که خود استاد ابوعلی جبایی بود، علی اسواری، خواهرزاده اش ابراهیم بن سیار نظام، هشام بن عمرو قوطی، قاسم دمشقی، ابوسعید اسدی باستانی، عیسی بن هیشم صوفی، ابو عثمان ادمی، احمد بن ابی دؤاد، یحیی بن یشر ارجایی، مبرزد، و حتی مأمون خلیفه عباسی اشاره کرد (دینوری، ۴۰۱؛ ابوالقاسم بلخی، ۷۳، ۷۴؛ ملطی، ۴۳-۴۴؛ قاضی عبدالجبار، همان، ۱۶۴، ۲۵۴، ۲۵۸، ۲۶۱، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶؛ بغدادی، الفرق، ۹۱). البته همه شاگردان او به مکتبش وفادار نماندند؛ مثلاً نظام و هشام قوطی با او به مخالفت برخاستند و رده هایی بر آراء او نوشتند (ملطی، همانجا؛ قاضی عبدالجبار، همان، ۲۶۴؛ ابن ندیم، ۲۱۴).

گسترده گی آگاهیهای ابوالهذیل و مهارت او را در جدل با تعبیرات گوناگون ستوده اند. ملطی گفته است که ابوالهذیل در جدل همتا نداشت و مأمون، معتصم و واثق او را در بحث و مناظره پیش می انداختند و بزرگ می داشتند و هیچ رقیب و مخالفی نمی توانست در برابر او پایداری کند (ص ۴۴). ابوالحسن عبدالرحیم خیاط او را یگانه روزگار در بیان و کلام می داند (ص ۶۷). ابوالقاسم بلخی او را پس از واصل بن عطا و عمرو بن عبید از پیشوایان معتزله می خواند (ص ۶۹). ابوعلی جبایی وی را پایه گذار علم کلام خوانده و گفته است که در دنیا پس از صحابه کسی جز واصل و عمرو بزرگ تر از ابوالهذیل نیست (قاضی عبدالجبار، همان، ۲۵۸؛ ابن مرتضی، ۱۷۳). جاحظ (البخلاء،

۱۹۵، ۱۹۳، ۱۹۴) به رغم اینکه او را در زمره بخیلان آورده، وی را به ساده دلی، بی تکلفی و گشاده رویی می ستاید. مأمون، خلیفه عباسی، در وصف ابوالهذیل بیتی سروده و تسلط او بر کلام را ستوده است (قاضی عبدالجبار، همانجا). ابن قتیبه که از مخالفان سرسخت معتزله است، با نقل حکایتیهای جاحظ درباره وی، سخت بر او می تازد و او را دروغگو و لافزن می خواند (ص ۵۳-۵۴). اینکه گفته اند بیش از ۳۰۰۰ تن به دست او اسلام آوردند (قاضی عبدالجبار، «طبقات»، ۲۵۵)، گرچه اغراق آمیز می نماید، اما از قدرت وی در بیان و کلام حکایت دارد. گذشته از گفتارهای کلامی ابوالهذیل که تأثیر فلسفه یونان به طور ضمنی در آن مشهود است، برخی گزارشها تصریح می کنند که او به آثار فلسفی دست پیدا کرده بود و از مباحث آن آگاهی چشمگیری داشته است؛ گفته اند هنگامی که نظام در کوفه با هشام بن حکم به مناظره پرداخت و با نوشته های فلسفی آشنا شد و سپس به بصره آمد، گمانش این بود که با خود علومی آورده که کس را از آن خبر نیست. با این گمان نزد ابوالهذیل رفت، ولی او آنچنان به این مسائل آگاه بود که گویی تاکنون، جز به فلسفه پرداخته است (همان، ۲۵۴).

قاضی عبدالجبار در دسته بندی متکلمان معتزلی، ابوالهذیل را در طبقه ششم جای داده است (همانجا). اما این طبقه بندی چندان واقعی نیست، زیرا که قاضی و برخی دیگر از اعتزلیان کوشیده اند تا پیشینه این فرقه را ظهور کلامی را به بزرگان دین که پیش از واصل می زیستند، برسانند. چنانکه واصل بن عطا در طبقه چهارم جای داده شده است (همان، ۲۱۴-۲۳۴). همچنانکه کوشیده اند تا با جعل سندی از قول ابوالهذیل، سلسله معتزلیان را از وی به علی (ع) و پیامبر (ص) برسانند (ابن ندیم، ۲۰۲؛ قاضی عبدالجبار، المغنی، ۲۰/۳۳۶، ۱۳۷؛ ابن ابی الحدید، ۳۷۱/۶؛ ابن مرتضی، ۱۲۵-۱۲۶).

ابوالهذیل با دانشمندان دیگر ادیان و فرقه ها و همچنین با هم مسلکان معتزلیش مناظره ها داشته است. این مناظره ها افزون بر آنکه دیدگاههای کلامی ابوالهذیل را نمایان می کند، گسترده گی آگاهیهای وی را از دانشهای رایج آن روزگار و اطلاع او را از ادبیات و حکمت عربی و ایرانی مانند جابریان خرد (نکا: ابوحیان، البصائر، ۱۷۸/۱؛ حصری، ۹۱) و همچنین نکته سنجی و زبان آوری وی را نشان می دهد. گاه وی در خلال یک مناظره، به صدها بیت شعر استشهاد می کرد (قاضی عبدالجبار، «طبقات»، ۲۵۷). ابوالهذیل در بصره با صالح بن عبدالقدوس (م ۱۶۰ق) ادیب و شاعر عرب بر سر اعتقاد صالح به دو مبدأ نور و ظلمت و بار دیگر درباره شک به گفت و گو پرداخت (ابن ندیم، ۲۰۴؛ قاضی عبدالجبار، همان، ۲۵۸). ضرار بن عمرو، از دیگر مخالفان ابوالهذیل بود و مناظره این دو در بصره درباره رؤیت خدا ثبت شده است (ملاحمی، ۴۷۴-۴۷۵). بنا به روایتی، مهدی عباسی (حک ۱۵۸-۱۶۹ق) فرمان داد که ابوالهذیل را از بصره به بغداد ببرند، مردم گرد آمدند تا او را از دست کارگزاران مهدی رهایی بخشند، ولی او آنان را از این کار بازداشت. ابوالهذیل در راه بغداد به مردی که

درباره قرآن پرسشهایی داشت، برخورد و اشکالات او را پاسخ گفت (قاضی عبدالجبار، همان، ۲۵۴، ۲۵۵، قس: المغنی، ۳۸۷/۱۶). احتمالاً در همین سفر بود که با نعمان بن مُنذر مانوی که در زمان مهدی عباسی و به دستور او اعدام شد، درباره حرکت و سکون به مناظره پرداخت (سید مرتضی، امالی، ۱۸۱/۱، ۱۸۲؛ جاحظ، «حجج النبوة»، ۱۴۵).

ابوالهذیل را بار دیگر نیز می‌توان در بغداد یافت که در حضور یحیی ابن خالد برمکی وزیر هارون الرشید (حک ۱۷۰-۱۹۳ ق) درنستی با بیش از ۱۰ تن از متکلمان، از جمله علی بن اسماعیل بن میثم و هشام بن حکم، درباره عشق گفت و گو می‌کند (مسعودی، مروج، ۳۷۰/۳-۳۷۲). او با عباس بن احنف (د ۱۹۲ ق/۸۰۸ م) شاعر غزل سرایانه‌ای نداشت و او را به سبب اینکه در شعرهایش همه چیز را به سرنوشت (قدر) نسبت می‌داد، لعن و نفرین می‌کرد (ابوالفرج، ۱۶/۸؛ ابن احنف، ۱۴۱). ابوالهذیل پیش از ۱۹۹ ق در سفری به مکه در نستی با حضور مردم مکه با هشام بن حکم (احتمالاً د ۱۹۹ ق) متکلم امامی دیدار کرد و با او به مناظره پرداخت (خیاط، ۱۴۲؛ شهرستانی، الملل، ۱۶۴/۱) و همین مناظره‌ها موجب شد که ابوالهذیل رده‌ای بر آراء هشام بنویسد (ابن ندیم، همانجا). از این دو، مناظره‌ای درباره حرکت و مناظره‌ای دیگر درباره خدا ثبت شده است (مسعودی، همان، ۲۱/۴، ۲۲؛ قاضی عبدالجبار، «طبقات»، ۱۴۰). ابوالهذیل با ابوبکر اصم (د ۲۰۰ ق) در بصره نیز مناظره‌هایی داشت (ملطی، ۴۳).

منابع درباره ارتباط مستقیم ابوالهذیل با خلفای پیش از مأمون سخنی نیآورده‌اند. در ۲۰۳ ق که مأمون از مرو به بغداد بازگشت، ابوالهذیل را نزد خود فرا خواند (مسعودی، همان، ۲۲۷/۴؛ خطیب، ۳۷۰/۳). روایتی در این باره در دست است که وی به مأمون می‌گوید: نه برای گرفتن زر و سیم، بلکه برای تصحیح عقاید وی به نزد او رفته است (قاضی عبدالجبار، همان، ۲۲۷). به هر حال ظاهراً در همین دوران بود که سالانه ۶۰٬۰۰۰ درهم از مأمون می‌گرفت و میان یارانش تقسیم می‌کرد (همان، ۲۵۵). او در همین زمان با شاگردش ثمامه بن اشرس که احترام بسیاری برای ابوالهذیل قائل بود، در بارگاه مأمون مناظره‌هایی داشت (همان، ۲۵۷، ۲۶۱). ابوالهذیل با علی بن اسماعیل ابن میثم، متکلم امامی (ابن ندیم، ۲۲۳؛ طوسی، الفهرست، ۸۷) نیز که به بصره آمده بود و با دانشمندان معتزلی آن روزگار مباحثه می‌کرد (EI<sup>2</sup>, S, 393)، درباره امامت مناظره‌هایی داشت (سید مرتضی، الفصول، ۵۲، ۶، ۵).

ابوالهذیل را پس از ۲۰۴ ق با حفص الفرد (EI<sup>2</sup>, III/63) که از متکلمان مصر بود و به دنبال شنیدن آوازه ابوالهذیل پیش از ۱۸۲ ق راهی بصره شده و در مجلس درسش شرکت کرده و به خاطر روی گردانی ابوالهذیل از نظریات ضرار بن عمرو به مصر بازگشته بود (نک: ایرانیکا، I/318)، در بغداد می‌بینیم که در حضور مأمون و نظام مناظره می‌کنند (قاضی عبدالجبار، همان، ۲۶۲؛ ابن ندیم، ۲۲۹؛

ناصرلدين الله، ۹۷، ۹۸). به دنبال این مناظره‌ها بود که این دو درباره «جبر» بر آراء یکدیگر رده نوشتند (ابن ندیم، ۲۰۴، ۲۳۰). مناظره ابوالهذیل با طالع‌بینان، مخالفت شدید او را با پیشگویی براساس احکام نجوم نشان می‌دهد (قاضی عبدالجبار، تثبیت، ۵۲۸/۲، ۵۳۹، «طبقات»، ۲۵۹).

ابوالهذیل با معذل بن غیلان عbedی که از بزرگان عبدالقیس و از شاعران و ادیبان روزگار خود بود، نیز گفت و گوهای درباره «استطاعت» داشت (سید مرتضی، امالی، ۱۷۹/۱، ۱۸۰). او با بشر بن معتمر (د ۲۱۰ ق) بنیان‌گذار شاخه معتزله بغداد ستیزه داشت و روایتی نشان می‌دهد که بشر درباره ابوالهذیل سخنانی گفته که حاکی از جدالی بزرگ میان آنان است (ابن ندیم، ۲۰۵؛ سید مرتضی، همان، ۱۸۶/۱). در پی این برخوردها، بشر کتابی در رد ابوالهذیل نوشت (ابن ندیم، همانجا).

ابوالهذیل پیش از ۲۱۸ ق با ابوشور متکلم مرجئی در حضور مأمون مناظره‌هایی داشت (قاضی عبدالجبار، همان، ۲۵۶، ۲۵۷) و کتابی در رد او نوشت (ابن ندیم، ۲۰۴). او همچنین با جانشین ابوشمر یعنی کلثوم ابن حبیب بن آئیف مباحثه داشت (جاحظ، البرصان، ۲۴۶). وی با بشر مرسی نیز مناقشاتی داشت. بشر یکی از متکلمان مرجئی است که سنت ضرار بن عمرو را دنبال می‌کرد و مأمون را تحت تأثیر خویش قرار داده بود و طبیعی بود که ورود ابوالهذیل به دستگاه مأمون موجب برخورد های کلامی این دو شود (ابوحیان، البصائر، ۵۷۱/۲)؛ قاضی عبدالجبار، همان، ۲۵۹، ۲۶۰؛ ایرانیکا، I/319).

ابوالهذیل در حدود سال ۲۱۰ ق برای شرکت در جشن عروسی مأمون با دختر حسن بن سهل وزیر به قم الصلح - شهری نزدیک واسط - رفت (EI<sup>2</sup>, III/243) و در آنجا در حضور وزیر با جوانی که با احکام نجوم پیشگویی می‌کرد، مناظره نمود (سیدمرتضی، همان، ۱۸۱/۱). او در همین اوان در انجمنهایی که ابوموسی مردار (د ۲۲۶ ق) برپا می‌داشت، شرکت می‌کرد و به داستانهای او درباره معتزلیان نخستین گوش فرا می‌داد (خیاط، ۶۷؛ قاضی عبدالجبار، همان، ۲۷۷). ابوالهذیل با نظام نیز که خود متکلمی بزرگ و صاحب مکتب شده بود، مناظره‌هایی داشت. نوشتن ۶ رده بر آراء نظام (ابن ندیم، همانجا)، نشان از اختلاف نظرها و بحثهای گوناگون آنان دارد (قس: ملطی، ۴۴؛ قاضی عبدالجبار، همان، ۲۵۴). به هر روی برخلاف برخی از روایت‌های نامطمئن که پرخاشهایی تند و رفتارهای ناشایستی را میان این دو نشان می‌دهد که به تکفیر نظام از سوی ابوالهذیل می‌انجامد (ابن عبدربه، ۴۱۲/۲، ۴۱۳؛ بغدادی، الفرق، ۸۰؛ اسفرائینی، ۴۴)، باید گفت که اختلاف نظر این دو چندان نبوده که به چنین درگیری‌هایی بینجامد و حتی گفته‌اند که این دو گاه در جدال با رقیبان به یکدیگر کمک می‌کردند (قاضی عبدالجبار، همان، ۲۶۲؛ قس: جاحظ، الحيوان، ۶۰/۳؛ ابن ندیم، ۲۰۶؛ ابوحیان، الامتاع، ۹۰/۲).

برغوث از دیگر متکلمان جبری مسلک است که طرف مناظره

که از تنوع مطالب و کثرت مجادله‌های او با دانشمندان دیگر دینها و متکلمان معتزلی و غیرمعتزلی حکایت می‌کند. ابوالهذیل ظاهر آنخستین کسی است که کتابی درباره اصلهای پنجگانه معتزله نوشته است. به گفته نسفی در بحر الکلام، ابوالهذیل درباره مذهب اعتزال دو کتاب نوشت و همه مسائل این مکتب را توضیح داد و آن را الاصول الخمسة نامید. در آن روزگار هرگاه کسی را می‌دیدند که این کتاب را خوانده و پذیرفته است، می‌گفتند که بر مذهب اعتزال است (عثمان، ۲۶؛ نشار، ۴۸۵/۱، ۴۸۶).

از نوشته‌های ابوالهذیل جز پاره‌هایی کوتاه که در برخی منابع نقل شده است، چیزی در دست نیست و حتی ذهبی (۱۷۴/۱۱) می‌گوید که در این زمان هیچ یک از نوشته‌های او یافت نمی‌شود. آثار شناخته شده او اینهاست: ۱. الاصول الخمسة؛ ۲. الاستطاعة؛ ۳. کتاب الامامة علی هشام [بن حکم]؛ ۴. الانسان ماهو؛ ۵. کتاب الی الدمشقین؛ ۶. تثبيت الاعراض؛ ۷. تسمية اهل الاحداث؛ ۸. التفهيم وحركات اهل الجنة؛ ۹. التوليد علی النظام؛ ۱۰. جواب القبائی؛ ۱۱. الجواهر والاعراض؛ ۱۲. الحجّة، که شیخ طوسی آن را دیده است؛ ۱۳. الحجّة علی الملحدين؛ ۱۴. الحجج؛ ۱۵. الحجة علی ابراهيم؛ ۱۶. الحركات؛ ۱۷. الحوض والشفاة وعذاب القبر؛ ۱۸. الرقة علی اهل الاديان؛ ۱۹. الرقة علی الفيلانية فی الارزاء؛ ۲۰. الرقة علی القدريّة والمجبرة؛ ۲۱. الرقة علی مكيف المدني؛ ۲۲. السخط والرضا؛ ۲۳. السمع والبصر عملا او عمل بهما؛ ۲۴. صفة الله بالعدل ونفى القبيح؛ ۲۵. طاعة لايراد الله بها؛ ۲۶. طول الانسان ولونه وتأليفه؛ ۲۷. الظفر علی ابراهيم؛ ۲۸. علامات صدق الرسول؛ ۲۹. کتاب علی ابی شعير فی الارزاء؛ ۳۰. کتاب علی اصحاب الحديث فی التشبيه؛ ۳۱. کتاب علی الثنوية؛ ۳۲. کتاب علی حفص الفرد فی فعل ويفعل؛ ۳۳. کتاب علی السوفسطائية؛ ۳۴. کتاب علی ضرار فی قوله ان الله يفضب من فعله؛ ۳۵. کتاب علی ضرار وجهم و ابی حنيفة وحفص فی المخلوق؛ ۳۶. کتاب علی عمار النصراني فی الرد علی النصارى؛ ۳۷. کتاب علی المجوس؛ ۳۸. کتاب علی من قال بتعذيب الاطفال؛ ۳۹. کتاب علی النظام فی الانسان؛ ۴۰. کتاب علی النظام فی تجويز القدرة علی الظلم؛ ۴۱. کتاب علی النظام فی خلق الشئ وجوابه عنه؛ ۴۲. کتاب علی النصارى؛ ۴۳. کتاب علی اليهود؛ ۴۴. کتاب فی جميع الاصناف؛ ۴۵. کتاب فی خلق الشئ عن الشئ؛ ۴۶. کتاب فی صفة الغضب والرضا من الله جل ثناؤه؛ ۴۷. کتاب فی الصوت ماهو؛ ۴۸. القوالب، که بغدادی آن را دیده است؛ ۴۹. المخلوق علی حفص الفرد؛ ۵۰. المسائل؛ ۵۱. المسائل فی الحركات وغيرها؛ ۵۲. مقتل غيلان؛ ۵۳. الميلاس؛ ۵۴. الوعد والوعيد. کتابی نیز در زمینه مشابه قرآن که نامش دانسته نیست (ابن ندیم، ۳۹، ۲۰۴؛ ملطی، ۴۳؛ قاضی عبدالجبار، «طبقات»، ۲۵۴؛ طوسی، التبيان، ۲۹/۵، ۳۰؛ بغدادی، الفرق، ۷۴، ۸۰؛ عثمان، ۲۶).

عقاید و اندیشه‌ها: پژوهشهای گوناگونی درباره عقاید و اندیشه‌های ابوالهذیل صورت گرفته است که در اینجا به مهم‌ترین آنها اشاره

ابوالهذیل بوده است (قاضی عبدالجبار، همان، ۲۵۷). ابوالهذیل همچنین با زرتشتیان و دوگانه باوران (تنویه) مناظره‌های بسیاری داشته و این گفت و گوها را در کتاب خود با عنوان المسائل تدوين کرده بود (همان، ۲۵۴؛ سیدمرتضی، همانجا). او با زادن بخت زرتشتی در حضور مأمون مناظره کرد (ابن مرتضی، ۱۶۶). میلاس از دیگر زرتشتیانی بود که ابوالهذیل را با عده‌ای از همکیشان روبرو ساخت و ابوالهذیل آنان را مجاب کرد و همین سبب شد که وی اسلام آورد. ابوالهذیل در این باره کتابی با عنوان الميلاس نوشت (ابن ندیم، ۲۰۴). حمصی رازی (۱۴۴/۱) و ملاحی (ص ۵۹۵-۵۹۶) بخشی از این مناظره را نقل کرده‌اند.

ابوالقاسم نیشابوری در عقلاء المجانین (ص ۱۴۹، ۱۵۰) حکایتی نقل کرده است که مناظره‌ای را در زمان واثق عباسی (ح ۲۲۷-۲۳۲ق) در راه بصره و سامرا و در دیر هرقل (یا قوت، ۷۰۶/۲، ۷۰۷) میان ابوالهذیل و یک عاقل مجنون نمای شیعی مذهب درباره جانشینی پیامبر (ص) نشان می‌دهد. ابوالهذیل در برابر او در می‌ماند و ماجرا را به واثق می‌گوید و او بی‌درنگ وی را به حضور می‌خواند تا با حاضران مناظره کند، ولی همگی از پاسخ به پرسشهای او در می‌مانند. چنین مناظره‌ای را در منابع پیش از نیشابوری نیافتیم، گرچه در منابع بعدی این مناظره را به صورتهای گوناگون و با تنوعی شگفت‌انگیز می‌بینیم: در الاحتجاج طبرسی (۳۸۲/۲-۳۸۵) به صورت مناظره‌ای مفصل و مرتب میان ابوالهذیل و شیعه‌ای مجنون نما در پیشگاه مأمون؛ در حیات الحيوان دمیری (۱۶۹/۱، ۱۷۰) بدین گونه که این دو نخست در دیر درباره خواب، آنگاه در بغداد در حضور مأمون در باب امامت گفت و گو می‌کنند. مناظره ابوالهذیل با یک یهودی نیز ثبت شده است (قاضی عبدالجبار، «طبقات»، ۲۶۳). ابوالهذیل با اینکه در کتاب الرد علی الفيلانية، با غیلان دمشقی مجادله‌های کلامی داشته است، از بخشی که از کتاب دیگرش به نام مقتل غيلان (نکا: دنباله مقاله) به جای مانده (قاضی عبدالجبار، همان، ۲۳۳)، چنین برمی‌آید که منزلت والایی برای غیلان قائل بوده و او را شهید می‌دانسته است.

ابوالهذیل در واپسین سالهای عمر نابینا شد و خردش کاستی گرفت (ابن ندیم، همانجا؛ سیدمرتضی، امالی، ۱۷۸/۱) و سرانجام در سامرا درگذشت. قاضی احمد بن ابی دؤاد به سبب گرایشهای ابوالهذیل به بنی‌هاشم و برتر دانستن علی (ع) بر عثمان، بر جنازه او بر طبق آیین شیعیان ۵ بار تکبیر زد (ابن ندیم، همانجا؛ قاضی عبدالجبار، همان، ۲۶۳؛ ابن مرتضی، ۱۵۱) و واثق در عزایش به سوگ نشست (همانجا). سال مرگ او را به اختلاف ۲۲۶ (خطیب، ۳۶۹/۳)، ۲۲۷ (مسعودی،

مروج، ۲۱/۴) و ۲۳۵ق (ابن ندیم، سیدمرتضی، همانجاها) نوشته‌اند. آثار: ابوالهذیل نویسنده پرکاری بوده است. ملطی می‌گوید: «او ۱۲۰۰ کتاب نوشت که همگی جز کتاب الحجّة که در اصول است، ردیه‌هایی است که وی بر آراء مخالفانش نوشته است» (ص ۴۳). ابن ندیم (همانجا)، فهرست ۵۱ عنوان از کتابهای او را به دست داده است

می‌شود: فرانک در ۱۹۶۶م کتاب مستقلی با عنوان «متافیزیک وجود مخلوق از دیدگاه ابوالهذیل علاف»<sup>۱</sup> و در ۱۹۶۹م مقاله‌ای زیر عنوان «صفات خداوند بر اساس تعلیمات ابوالهذیل علاف»<sup>۲</sup> نوشته و یوزف فان اس خلاصه این دو را در مقاله «ابوالهذیل علاف» در *ایرانیکا* (I/320-322) آورده است. فان اس در جلد سوم کتاب «کلام و جامعه در سده ۲ و ۳ ق»<sup>۳</sup> مفصل‌تر از کارهای قبل درباره ابوالهذیل نوشته است (III/209-296). علی مصطفی غرابی نیز کتابی به نام *ابوالهذیل العلاف اول متکلم اسلامی تأثر بالفلسفه نوشته است*. وی در این کتاب به تبیین آراء کلامی ابوالهذیل پرداخته و در پی هر فقره می‌کوشد تا در جای جای آن تأثیری از اندیشه‌های فیلسوفان یونان بیابد؛ هر چند که وی در این راه گاه به افراط می‌گراید و در برخی موازدها میان این اندیشه‌ها توفیق چندانی نمی‌یابد.

به هر روی از آنجا که هیچ یک از نوشته‌های ابوالهذیل بر جای نمانده و تنها پاره‌ای از مناظره‌ها<sup>۴</sup> که گاه به صورت مبهم و ناقص نقل شده و انبوهی از روایتهای پراکنده و گسسته از اندیشه‌ها و عقاید او در دست است، می‌باید بر اساس این گزارشها عقاید او را تحت چندین عنوان کلی بررسی کرد. اما پیش از آن باید به بررسی محیط فرهنگی و تاریخی روزگار ابوالهذیل<sup>۵</sup> که تأثیر بسزایی در درک بهتر عقاید او دارد پرداخت.

او در زمان حکومتهای منصور، مهدی، هارون الرشید، امین، مأمون و معتصم می‌زیست و با خاندان برامکه در ارتباط بود. شهر بصره در آن عصر پایگاه فرهنگی بزرگی بود که متکلمان مسلمان و غیرمسلمان اعم از زرتشتیان، زندقان، مانویان، یهودیان و مسیحیان در آن فعالیت می‌کردند. یکی از مهم‌ترین ویژگیهای این عصر آغاز نهضت ترجمه است. این نهضت که از زمان عبدالملک بن مروان آغاز شده بود (ابن ندیم، ۳۰۳؛ نیز نک: بلاذری، ۶۹/۴)، در زمان حکومت منصور و سپس هارون الرشید (ابن ندیم، ۳۰۴؛ قفطی، ۳۸۰؛ اولیری، ۲۳۵-۲۳۷) ادامه پیدا کرد و در زمان مأمون با فرستادن عده‌ای به روم برای تهیه کتابها و تأسیس مرکزی به نام بیت الحکمه (پیش از ۲۱۵ ق/۸۳۰ م) برای ترجمه آثار یونانی، به اوج خود رسید (ابن ندیم، همانجا؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۸۷/۱؛ مایرهوف، ۵۶-۵۸). تا زمان مأمون از آثار ارسطو تنها کتابهای منطقی ترجمه شده بود (کراوس، ۱۱۸). در این زمان الهیات منسوب به ارسطو و کتاب *طیماؤس* افلاطون به عربی ترجمه شد (ابن ندیم، ۳۰۶، ۳۰۷؛ مسعودی، التنبيه، ۱۶۲، ۱۶۳؛ قفطی، ۳۷۹؛ اولیری، ۲۴۷). افزون بر این، زده‌هایی که متکلمان مسلمان از جمله ابوالهذیل نوشته بودند، نشان می‌دهد که آنان از آثار ارسطو و نحله‌های فلسفی یونان چون سوفسطائیان و همچنین متکلمان مسیحی مانند ابوقره (ه) آگاهی داشتند (ابن ندیم، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۷؛ قس: قاضی عبدالجبار، همان، ۲۵۴، ۲۶۴، ۲۶۵؛ فرانک، ۴۵۵).

اینک عقاید ابوالهذیل را در ۴ بخش توضیح می‌دهیم: انسان: ابوالهذیل درباره این موضوع دو کتاب با عنوانهای *الانسان ماهو و طول الانسان ولونه و تألیفه* نوشته بود (ابن ندیم، ۲۰۴). او برخلاف معمر، معتزلی معاصرش، انسان را همین بیکر نمایان می‌داند که دودست و دویا دارد (اشعری، ۶۱، ۳۲۹، ۳۳۱، ۳۳۲؛ قس: نجاشی، ۳۷۴/۲؛ ابن متویه، ۲۴۴/۲). این تعریف هیچ گونه ذات و ماهیتی برای انسان در نظر نمی‌گیرد. از نظر او عقل که نشانه بلوغ است، دو جنبه دارد: یکی علوم و ادراکاتی است که عقل آنها را به صورت غیراختیاری (اضطراری) داراست. معرفت به خدا و دلیلی که به او راهبر است و علمی که انسان با آن میان موضوعات خارجی فرق می‌نهد، از این دست است. قسان اس از این اندیشه ابوالهذیل به «اثبات فطری خداوند» تعبیر کرده است («معرفه الله»، ۱۷۵-۱۷۸). نویختی متکلم شیعی رساله‌ای در رد این نظر ابوالهذیل نوشت (نک: نجاشی، ۱۸۱/۱). دیگر جنبه عقل توانایی اختیاری به دست آوردن دانش است (اشعری، ۳۱۲، ۴۸۰؛ بغدادی، الفرق، ۷۸؛ قس: قاضی عبدالجبار، شرح، ۴۸-۵۱). ابوالهذیل بر آن است که کودک پس از آنکه خود را شناخت، باید بی‌درنگ از جهت عقلی به همه معرفتهای مربوط به توحید و عدل و دستورهای الهی آگاه گردد و از جهت نقلی باید خبرهای دارای حجیت را بشنود؛ چندانکه اگر چنین کاری انجام ندهد و پس از یک وقفه زمانی بعیرد، در حالت کفر و دشمنی با خداوند مرده و سزاوار آتش جاودانی است. این باور با اندک تفاوتی همان عقیده از ارقه (ه) است (بغدادی، همانجا؛ قس: اشعری، ۸۹).

درباره معرفتهای نقلی، اعتقاد او این است که خبر افراد کمتر از ۴ نفر حتی موجب ظن هم نمی‌شود. به دلیل آیه ۶۵ سوره انفال، خبر ۲ تن مؤمن در صورتی که یکی از آنان اهل بهشت باشد، حجیت دارد. خبرهای کافران و فاسقان، اگر هم به درجه تواتر برسید، حجیت نخواهد داشت (قاضی عبدالجبار، «طبقات»، ۳۰۱؛ بغدادی، همان، ۷۷). این عقیده وی که چندان هم بی‌شباهت به عقیده نظام نیست (همان، ۸۷)، با مخالفت ابن راوندی (ص ۱۶۱-۱۶۲) و بغدادی (همانجا) روبه‌رو شده است و خیاط ضمن وارد دانستن بخشی از انتقادهای ابن راوندی، به اشکالات او پاسخ داده است (ص ۱۶۱-۱۶۳).

ابوالهذیل در مسأله استطاعت انسان که به بحث عدل الهی مربوط می‌شود (قاضی عبدالجبار، شرح، ۳۹۰؛ ابن حزم، ۳۳/۳)، کتابی نوشته بود (ابن ندیم، همانجا). برخلاف دیدگاه جبری، ابوالهذیل به استطاعت باور داشت، ولی نه همانند سنت گرایان «استطاعت به همراه فعل و نه پیش از فعل» را می‌پذیرفت و نه مثل پشربن معتمر و ضرابن عمرو به «استطاعت هم پیش از فعل و هم همراه فعل» باور داشت. نیز برخلاف هشام بن حکم تدرستی را با استطاعت مربوط نمی‌کرد و چون نظام، استطاعت را خود شخص مستطیع نمی‌دانست (ابن قتیبه، ۵۴، ۵۵؛



(ابوالقاسم بلخی، ۶۹؛ اشعری، ۱۰۵؛ ابن ندیم، ۲۰۴؛ بغدادی، همان، ۷۹، الفرق، ۶۲). ابن راوندی (ص ۱۲۹، ۱۳۰) و خیاط (ص ۷۲-۷۵) بر سر این عقیده وی نیز به رد و دفاع پرداخته‌اند و بغدادی (همان، ۷۵، ۷۶) ضمن رسوایی خواندن ابن باور ابوالهذیل از مدافعه خیاط انتقاد کرده است.

ابوالهذیل دربارهٔ اجل (پایان معین زندگی انسان) معتقد است که هر کس به مرگ طبیعی بمیرد، یا کشته شود، به اجلش مرده است. از نظر او اگر کشته شدن فردی مقدر بوده، ولی قاتلی او را نکشد، او در همان زمان مقدر خواهد مرد. این عقیده مورد پسند قاضی عبدالجبار (شرح، ۷۸۲-۷۸۳) نیفتاده است (نیز نک: ابن متویه، ۴۱۱/۲؛ ابن حزم، ۱۱۹/۳؛ حمصی رازی، ۳۵۶/۱).

جسم، جوهر و عرض: ابوالهذیل کتابی در این زمینه نوشته بود (ابن ندیم، همانجا). به عقیده وی جسم چیزی است که دارای ۳ بعد درازا، پهنا و ژرفاست. عقیده او با اختلافاتی جزئی، همانند عقیده دموکریتوس<sup>۱</sup> (ذیمقراطیس) فیلسوف یونانی است که جسم را مانند ساختمانی می‌انگاشت که از جزءها و بنیادهای متباهی و محدود که خود تجزیه ناپذیرند، تشکیل شده است. به نظر ابوالهذیل کوچک‌ترین واحدی که می‌توان نام جسم بر آن نهاد، از ۶ جزء قسمت ناپذیر (جوهر فرد) که با یکدیگر تماس پیدا می‌کنند (عقیده‌ای که ارسطو آن را رد کرده بود) تشکیل شده است. او احتمالاً برای این ساختمان یک ۶ سطحی را در نظر داشته که از دو هرم ترکیب شده است. جوهر فرد جسم نیست و فاقد درازا و پهنا و ژرفاست و فقط پذیرای دو عرض حرکت و سکون و آنچه لازمهٔ این دو است، یعنی گرد هم آمدن (مجماعه) و از هم دور شدن (مفارقة) و در نتیجه هیأت و شکل (اشعری، ۳۰۲، ۳۰۷، ۳۱۱-۳۱۵؛ فان اس، «تأثیر تفکر»، ۳۳۴؛ قس: عضالدین، ۱۸۵؛ پینس، ۸، ۹؛ قس: ارسطو، ۶۰۷/۲). از دیگر ویژگیهای جوهر فرد این است که امکان دارد خداوند آن را از دیگر جزءها جدا کند، چنانکه دیده‌ها آن را ببینند، یعنی خدا در ما دیدن و ادراک آن را بیافریند (اشعری، ۳۱۴، ۳۱۵؛ قس: پینس، ۱۲-۱۳). برخی از متکلمان و بسیاری از فیلسوفان نظر ابوالهذیل را در مورد جوهر فرد نپذیرفته و ذر را آن استدلالهای گوناگونی کرده‌اند. ابراهیم بن سیار نظام (ه) که عموماً عقیده نامتناهی بودن اجزاء بالفعل جسم را به او نسبت می‌دهند، از نخستین کسانی است که به ابن باور ابوالهذیل خرده گرفته و در رد آن کوشیده است. برخی گزارشها مناظره‌ای را میان این دو نشان می‌دهد که ابوالهذیل برای رد عقیده یاد شده نظام، از جدلی شبیه به جدل زنون در نفی حرکت استفاده کرده است و نظام برای گریز از اشکال، مسأله طفره را پیش کشیده است (قاضی عبدالجبار، «طبقات»، ۲۶۳؛ ابن مرتضی، ۱۵۲؛ قس: ارسطو، ۷۱۳/۲، ۷۱۴).

بعضی گزارشها عقیده دیگری را به نظام نسبت می‌دهند مبنی بر

اشعری، ۴۲، ۴۳؛ ابن حزم، ۳۳۳/۳-۳۴؛ قس: اشعری، ۲۲۹؛ ناشی اکبر، ۹۵). در این میان او معتقد بود که دربارهٔ استطاعت (که یک عرض است) باید میان کارهای دل و اندامها فرق گذاشت، زیرا این دو نوع کار از لحاظ چگونگی استطاعت با هم فرق دارند. به عبارت دیگر برخلاف کار اندامها که استطاعت هرگز به همراه فعل نیست و ضرورتاً می‌بایست با اولین نقطه‌ای که فعل به وجود می‌آید، نابود شود، کار دل با عدم قدرت انجام نمی‌شود و استطاعت همیشه همراه فعل است (ابوالقاسم بلخی، ۶۹؛ بغدادی، همان، ۷۷، ۷۸؛ ابن حزم، ۳۴۳؛ شهرستانی، الملل، ۵۴/۱).

ابوالهذیل انسان را موجودی مختار می‌داند، زیرا او قدرت خدا را شامل حوزه توانایی انسان نمی‌داند و بر اینکه یک کار معین در حوزه قدرت دو قادر باشد، باور ندارد (اشعری، ۵۴۹؛ قس: ۵۱۰). ولی نظر او دربارهٔ عالم آخرت کاملاً برعکس است و معتقد است که انسان در آنجا هیچ اختیاری ندارد (ابوالقاسم بلخی، همانجا؛ مفید، اوائل، ۶۷؛ سیدمرتضی، رسائل، ۱۴۱/۲؛ اشعری، ۵۵۲؛ بغدادی، الملل، ۸۹، ۹۰). این عقیده نیز از سوی ابن راوندی (ص ۱۲۸، ۱۲۹) رد شده و خیاط (ص ۷۰، ۷۱) از آن دفاع کرده است. ابوالهذیل به اعتباری دیگر افعال انسان را به فعل مباشر و فعل متولد که همان آثار تولد یافته از فعل انسان است - مانند حرکت تیر که از کشیدن کمان توسط تیرانداز زاییده شده - تقسیم می‌کند (اشعری، ۴۰۲). او کارهای انسان را از این لحاظ به دو بخش تقسیم می‌کند و می‌گوید هر چیزی که زاییده کار انسان است و انسان کیفیتش را می‌داند، باید به انسان منسوب کرد، اما عرضهایی مانند لذت، رنگها، بوها، مزه‌ها، گرما، شجاعت، ادراک و علم که در دیگری روی می‌دهد و انسان چگونگی‌اش را نمی‌داند، همگی کار خداوند است نه انسان (همو، ۴۰۲، ۴۰۳). ابن راوندی (ص ۱۳۰) از ابن باور ابوالهذیل خرده گرفته است و خیاط (ص ۷۶-۷۸) با مطرح کردن فرضهای مختلف در مورد فاعل این نوع کارها به اشکالات او پاسخ گفته است. از دیدگاه ابوالهذیل هیچ کار مباحی وجود ندارد و کارهای انسان یا اطاعت است، یا گناه. ایمان نامی است برای اطاعتها که به واجب و مستحب تقسیم می‌شوند. این عقیده ابوالهذیل که گناهان کبیره دو نوعند: برخی کفرند و برخی نیستند، نشان می‌دهد که وی تفسیر خاصی از منزلت میان دو منزلت (المنزلة بین المنزلتين) داشته است. از نظر او اگر کسی عقیده‌ای را که مورد اجماع است، مردود بشمارد، یا خداوند را به آفریدگانش تشبیه کند و او را جسم بداند، یا معتقد باشد که خدا انسان را به کارهایی بیش از توان او (= تکلیف مالایطاقی) مکلف می‌کند، کافر است (اشعری، ۲۶۶، ۲۶۷، ۴۷۷؛ قاضی عبدالجبار، همان، ۷۰۷؛ طوسی، تمهید، ۲۹۳؛ ابوحيان، البصائر، ۲۵۳/۴؛ ابن عقیل، ۵۵/۱، ۵۶). ابوالهذیل همانند برخی از فرقه‌های اباضیه (ه) معتقد است که گاه انسان کاری را انجام می‌دهد، ولی در انجام دادن آن، نیت نزدیک شدن به خدا و اطاعت فرمان او را ندارد و با اینهمه این کار او اطاعت به حساب می‌آید. وی در این زمینه کتابی نیز نوشته بود

اینکه وی تقسیم بی‌نهایت اجزاء را نه به صورت بالفعل، بلکه در وهم و قلب می‌دانسته است (خیاط، ۵۵؛ ابوریثه، ابراهیم، ۱۱۹-۱۲۹؛ پینس، همانجا، حاشیه ۴). بر این اساس مناظره یاد شده را باید ساختگی بدانیم (نک: هـ، ابراهیم بن سيار). ابوالهذیل عارض شدن دو حرکت را بر یک جوهر فرد نمی‌پذیرد. این عقیده بعداً توسط ابوعلی جتایی رد شد (اشعری، ۳۱۹). از دید ابوالهذیل جسم هیچ‌گاه خالی از عرضها نیست. هر چند که عرضهایی وجود دارند که در جسم نیستند (همو، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۶۹). او برخلاف نظام که تنها به یک عرض (حرکت) باور داشت (همو، ۳۴۷)، چیزهایی مثل حرکت، سکون، ایستادن، نشستن، اجتماع، افتراق، درازا، پنهان، رنگها، مزه‌ها، بوها، صداها، گفتار، سکوت، اطاعت، گناه، کفر، ایمان و مانند اینها را عرض می‌دانست (همو، ۳۴۵). البته اصطلاح عرض در اینجا تفاوت فاحشی با عرض ارسطویی دارد (پینس، ۲۴، ۲۵). به عقیده او گاه می‌شود که دو عرض در یک مکان باشند، ولی برخلاف نظام روا نمی‌داند که دو یا چند جسم در یک محل باشند (اشعری، ۳۲۸). از نظر او بقا و فنا دو عرضند و این دو، همان گفتار بی‌نیاز از مکان (لا فی مکان) خداوند است که خطاب به شیء می‌گوید: بمان (اَبْقِ) و یا فانی شو (اَفْقِ). ابوالهذیل این اندیشه را که عرضها در دو آن باقی نیستند، رد می‌کند و بر آن است که دسته‌ای از عرضها باقیند و دسته‌ای دیگر مانند حرکت و اراده اهل بهشت (نک: دنباله مقاله)، باقی نیستند (همو، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۶، ۳۶۷؛ نیز نک: بغدادی، اصول، ۵۰-۵۲).

در مورد حرکت و سکون، ابوالهذیل برخلاف نظام که همه جسمها را متحرک می‌دانست، معتقد است که این دو عرض واقعاً وجود دارند (اشعری، ۳۲۵). حرکت، انتقال جسم از مکان اول و بیرون شدنش از آن است. سکون عبارت است از درنگ جسم در دو زمان و در یک جا (همو، ۳۵۵؛ بغدادی، الفرق، ۹۶). البته ممکن است که برخی حرکتها فاقد مبدأ و غایت باشند (اشعری، ۳۲۲، ۳۲۳). نیز در مقابل نظام که حرکت تند و کند را به اندکی و فزونی طفره‌ها می‌دانسته است، طفره را رد کرده و این را محال می‌داند که جسم بی‌آنکه از مکان پیشین عبور کرده باشد، از مکانی بگذرد. او این مشکل را به این صورت حل می‌کند که گاه می‌شود که پاره‌ای از یک جسم ساکن بوده و بیشترش متحرک باشد. مثلاً اسب کندرو در برابر اسب تندرو دارای وقفه‌های پنهانی است و اسب دوم وقفه‌های کمتری دارد (همو، ۳۲۱، ۳۲۲).

خداوند و صفات او: - مبحث خداوند و صفاتش به ویژه کلام الهی یکی از جذاب‌ترین بحثهای انجمنهای مناظره را که در بصره و بغداد رواج زیادی داشت، تشکیل می‌داد؛ چندانکه این مسأله از حوزه‌های درس و گفت و گویا فراتر گذاشته و به عرصه بازیهای سیاسی و نمایش قدرت و بازخواست و تفتیش عقاید راه یافته بود. در ماجرای «محنه» اوج این پدیده مشاهده می‌شود که چگونه باورهای معتزله پس از نفوذ به دستگاه حکومت، موجب زندانی شدن و شلاق خوردن صاحب‌نظران دیگر مسلکها که به خلق قرآن معتقد نبودند، می‌شود و چگونه دستگاه

حاکمیت عباسی می‌خواهد که بر نهانخانه ضمیر مردم یعنی اعتقادشان نیز حکومت کند. به هر روی، نکته برجسته‌ای که از فراسوی نقلهای پراکنده می‌توان دریافت، این است که ابوالهذیل از آنجا که علم به خداوند را اضطرابی می‌دانست، بیش از آنکه به شیوه‌های اثبات وجود خداوند بپردازد، به تبیین صفتهای او و ارتباط آن با ذات پرداخته است (نک: بخش انسان در همین مقاله). او شناخت خدا را یک شناخت حتی نمی‌داند، بلکه بر آن است که خدا را باید با نظر عقل و از روی آفریده‌هایش شناخت (خیاط، ۱۳). نظریه او درباره صفتهای همانند دیگر هم‌کیشان که صفتهای قائم به ذات قدیم را نفی می‌کردند تا خدایی واحد و بسیط اثبات کنند که هیچ چیز حتی صفاتش با ذات در قدیم انباز نباشد، این است که صفتهای خداوند از ذات جدا نیست. او به هیچ وجه هیچ کثرتی در ذات نمی‌بیند، بلکه همه صفات خدا را عین ذات او می‌داند. او می‌گوید: «خدا عالم است به علمی که عین ذات اوست و قادر است به قدرتی که عین ذات اوست». حیات، بینایی، شنوایی، عظمت، جلال، کبریا، قدیم، عزت و دیگر صفتهای ذات به همین گونه‌اند (ناشی اکبر، ۸۸؛ ابوالقاسم بلخی، ۶۹؛ اشعری، ۱۶۵، ۱۸۰، ۱۸۳، ۱۸۸، ۱۸۹، ۲۱۸). برخی این عقیده او را با نظر امپدوکلس<sup>۱</sup> (انباذکلس) مانند کرده‌اند (نک: صاعد، ۷۲، ۷۳). که انباذکلس را به صورت بندقلیس آورده است). بدین قرار ابوالهذیل می‌گوید که خدا را از هر گونه شباهت به آفریده‌هایش به ویژه انسانها (انسان‌وار انگاری<sup>۲</sup>) و از هر گونه جسمانیت تنزیه کند، خدایی که در هیچ مکانی نمی‌گنجد و در عین حال در همه جا هست و به همه مکانها احاطه دارد، یعنی که تدبیرش همه‌جا را فرا گرفته است (اشعری، ۱۵۷). او نفی رؤیت از خدا را واجب می‌دانست (قاضی عبدالجبار، شرح، ۲۶۲) و همانند دیگر معتزلیان بر آن بود که خدا با چشم سیر دیده نمی‌شود، ولی با چشم دل می‌توان او را دید (اشعری، همانجا؛ قس: قاضی عبدالجبار، همانجا).

ابوالحسن اشعری به نقد نظرگاه ابوالهذیل درباره صفات پرداخته است و با توجه دادن به این نکته که ابوالهذیل صفات را نه عین ذات می‌داند و نه غیر آن، با استفاده از استدلالهای خود ابوالهذیل در برابر دوگانه باوران، گفته‌های وی را نقض می‌کند. اشعری معتقد است که آراء ابوالهذیل در این زمینه برگرفته از اندیشه‌های ارسطو بوده است (ص ۴۸۴-۴۸۶؛ قس: شهرستانی، نهاییه، ۱۸۰)، ولی این عقیده در هیچ یک از کتابهای ارسطو دیده نمی‌شود (ولفسن، ۲۴۷؛ قس: فرانک، ۴۵۵، حاشیه ۱۲). نظر ابوالهذیل درباره صفات، هم در شکل و هم در محتوا با آرائی که در منابع متعدد به جهمیه نسبت می‌دهند، شباهت بسیاری دارد (همو، ۴۵۶). بدین قرا به نظر می‌رسد که هدف ابوالهذیل درباره صفات این است که خدا را به صورت مطلقاً واحد، در وحدت کامل وجودش، تبیین کند، چندانکه هر قدر از کمالات یا صفات وجود خدا بگویم و آنها را بر او به صورت اوصافی که حقیقتاً به او متعلقند،

و آغاز دارد و چون آغاز دارد، دارای انجام است. در این نظام هر پدیده‌ای از عدم آفریده می‌شود و همه پدیده‌ها پایان‌پذیر و متناهی بوده و هر چیزی تمام شدنی است. بدین‌سان جهان و جهانیان که مقدور (= آنچه اراده خدا بر انجام گرفتن آن تعلق گرفته است) خداوندند، کل و نهایی دارند، همانطور که اول و آغاز دارند. از این رو اگر خداوند آخرین مقدورش را به فعل درآورد، دیگر بر انجام دادن کاری قادر نیست (ابوالقاسم بلخی، ۷۰؛ اشعری، ۱۶۴، ۲۴۹؛ بغدادی، الفرق، ۷۳). این نکته که زمینه‌های فکری و انگیزه‌های پیدایش این عقیده چه بوده، بسیار مهم و قابل توجه است. او در رویارویی با دهری مذهب و به قولی زروانیان (نک: هدایت، ۸، حاشیه) - که به قدم و ابدیت دهر معتقد بودند و به دستاویز این عقیده، هم اصل خلقت را نفی می‌کردند و هم منکر امکان حشر و معاد بودند - بی‌آغاز بودن جهان را رد کرده و بر آن بود که جهان حادث زمانی است و مبدأ دارد. از طرفی وی به این اصل فلسفی نیز واقف بود که هر چیزی که آغاز دارد، انجام نیز دارد و هر آنچه بی‌آغاز است، بی‌انجام است. از این رو اعتقادش این بود که اگر ما بخواهیم به مبدئی برای جهان باور داشته باشیم، باید لازمه این باور را هم بپذیریم که پدیده‌های جهان مرزی دارند و سرانجام به آن مرز و نقطه فرجامین خواهند رسید. از دیگر لوازم این عقیده این است که حرکت اهل آخرت به پایان می‌رسد و یک سکون همیشگی برای آنان روی می‌دهد که پس از آن دیگر قادر به انجام دادن هیچ کاری نیستند (اشعری، ۱۶۳، ۱۶۴، ۲۴۹، ۴۸۴-۴۸۶، ۵۴۳؛ ابن حزم، ۳۸۴/۲، ۳۸۵). او می‌کوشید برای این رأیش از میان آیه‌های قرآن مؤیداتی بیاورد که ظاهراً گویای نهایت داشتن جهان آفریده‌هاست (خیاط، ۱۲۳-۱۲۴). برخی بر این باورند که وی این سخنان را نه از سر اعتقاد بلکه در مقام جدل گفته و چندی بعد توبه کرده بود (همو، ۱۴۷؛ ابوالقاسم بلخی، همانجا). البته این عقیده چندان هم بی‌سابقه نبوده و پیش از او جهم بن صفوان به صورتی دیگر آن را طرح کرده بود (خیاط، ۱۲؛ اشعری، ۱۶۴). مسلم است که چنین عقیده نادری بازتابهای گوناگون و تندی را در میان همقطاران و مخالفان پدید آورد. چندانکه از میان اعتزالیان جعفر بن حرب (ابن راوندی، ۱۲۹، ۱۴۷؛ خیاط، ۷۲، ۱۲۴؛ بغدادی، همانجا)، ابو موسی مردار (همان، ۷۳، ۱۰۱؛ همو، الملل، ۸۸، ۸۹)، نظام (ابن ندیم، ۲۰۶)، هشام فوطی (ابن راوندی، ۱۲۹؛ ابن ندیم، ۲۱۴)، علی اسواری، معمر، بشر بن معتمر و اسکافی (خیاط، ۱۳، ۱۴، ۱۲۴؛ ابن ندیم، ۲۱۳) و از میان امامیه حسن بن موسی نوختی (نجاشی، ۱۸۰/۱)، بر این عقیده ردیه نوشتند. در این میان ابن راوندی افزون بر نوشتن کتابی مستقل (اللزوة فی تناهی الحركات: ابن ندیم، ۲۱۶)، نقدهای تند و تیزی نیز درباره این عقیده ابوالهذیل در کتاب فضیحة المعتزلة (ص ۱۰۶-۱۰۸) نوشته و خیاط (ص ۸-۱۶) کوشیده است تا ایرادهای او را پاسخ گفته، از ابوالهذیل رفع اتهام نماید. بغدادی (الفرق، ۷۳، ۷۴، ۲۱۰) پاسخهای خیاط را نپذیرفته و بر آن انتقاد کرده است.

حمل کنیم، آن معنایی که یک صفت بر آن دلالت می‌کند، دقیقاً خود خداست، در همان کمالی که وجود اوست. باری او می‌خواهد که حقیقت هستی شناسانه صفاتی را که قرآن کریم برای خدا برشمرده، بدون اینکه متضمن هیچ گونه انقسام یا کثرت در وجود خدا باشد، ثابت کند. بنابراین او تنها حقیقت خداوند را ثابت می‌کند، بدین طریق که تعبیراتی همچون «خدا داناست»، «قادر است» و جز آنها، یک معنا داشته باشند و در او به وجود کمالات و افعال متفاوت و جدا از هم اشاره نکنند، بلکه فقط به خود خدا دلالت نمایند (همو، ۴۵۹).

عدل از دیگر صفتهایی است که ابوالهذیل برای خدا اثبات کرده و درباره آن کتاب نوشته است (ابن ندیم، ۲۰۴). مراد از عدل این است که خدا کار قبیح انجام نمی‌دهد و آن را بر نمی‌گزیند و از هیچ کار بایسته و خوب فروگذار نمی‌کند و کارهای او همگی خوب (حسن) است. آنچه را که خداوند انجام می‌دهد، هیچ چیز نیست که «أصلح» از آن باشد. حکمت و بی‌نیازی خدا اقتضا نمی‌کند که کار اصلح را رها کند و فروتر از آن را انجام دهد (اشعری، ۲۴۹، ۵۵۵-۵۵۷؛ قاضی عبدالجبار، همان، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۵، ۳۰۷). او بر آن است که خداوند کارهایش را از روی غرض انجام می‌دهد و برای این آفریدگان را می‌آفریند تا سودی برده باشند و اگر منفعت و مصلحتی در کار نبود، آفریدنشان وجهی نداشت و توجیه آن دشوار می‌نمود، زیرا آن کس که بی‌غرض و علت چیزی را بیافریند، کار بی‌بهره‌ای از او سر زده است (اشعری، ۲۵۲).

از دیگر صفتهای خداوند که در دستگاه کلامی-فلسفی اندیشه‌های ابوالهذیل اهمیتی بسزا دارد، صفت قدرت است. به وجود آمدن یا از میان رفتن هر پدیده‌ای بستگی مستقیم به قدرت باری دارد و هیچ چیز نیست که لحظه‌ای از حیطه قدرت وی بیرون باشد. پدید آمدن جسمها و عرضها معلول آفرینش بی‌میانجی خداست، چندانکه اگر سنگی از فراز بلندی فرو افتد و خداوند سرازیر شدن سنگ را که یک عرض است، نیافریند، سنگ به صورت آویزان در هوا می‌ماند، البته همین سکون هم معلول اراده و آفرینش خداست. به همین ترتیب اگر آتش و پنبه در کنار هم باشند، ولی خدا آفرینش را نیافریند، پنبه نخواهد سوخت (همو، ۳۱۲، ۳۱۳). بدیهی است که نظام علیت و معلولیت و ضرورت علی و معلولی در این اندیشه جایی ندارد و بیایی آمدن دو پدیده هیچ ربطی به ذات آن دو ندارد، بلکه آفرینش و اراده خداست که پیوسته یکی را به دنبال دیگری می‌آفریند.

از دید ابوالهذیل، خدا بر اینکه جور و ستم نماید و دروغ بگوید، قادرست، ولی این کارها را به سبب حکمت و رحمتش انجام نمی‌دهد (همو، ۵۵۵-۵۵۷). اندیشه‌های او درباره قدرت الهی گاه چندان اوج می‌گیرد که سراسر هستی را به خدا وابسته می‌داند و گاه چندان پایین می‌آید و دور از انتظار می‌شود که به عقیده جنجالی وی در باب اهل آخرت می‌انجامد. این عقیده در حوزه‌های فکری مسلمانان غریب و شگفت‌انگیز بود و عده‌ای از متکلمان دوست و دشمن را واداشت تا بر او بشورند و ردیه‌ها بنویسند. جهان از دید ابوالهذیل حادث زمانی است

پدیده‌ها آغاز دارد، ولی انجام ندارد (خیاط، ۱۳، ۱۴). غزالی (ص ۷۹-۸۱) بعداً همین عقیده را در برابر فیلسوفانی که به ازلی و ابدی بودن جهان باور داشتند، ابراز کرد، ولی این رشد (ص ۱۱۹-۱۲۴) استدلال غزالی را نپذیرفته و آن را رد کرده است. اعتقاد ابو الهذیل مبنی بر متناهی بودن جهان هستی در حوزه‌های فکری گوناگونی عنوان شده و گاه مورد پذیرش بوده است. برای مثال این عقیده را در آثار زروانیان، اسکندر افرویدی، آباء کلیسا، ابن رتن کندی، محمد زکریای رازی، ابن سینا و فخرالدین رازی می‌بینیم (ابن رین، ۵۵۳-۵۵۶؛ کندی، ۱۹۶-۱۹۸؛ قس: ابوریحانه، مقدمه، ۲۹، ۳۰؛ رازی، ۱۲۸-۱۳۱؛ پیش، ۱۵، ۱۶، حاشیه ۶؛ فرانک، ۴۷۸-۴۷۹؛ زینر، ۲۳۷-۲۳۸). از دیدگاه ابو الهذیل، کلام به عنوان یک صفت از صفتهای الهی، عرضی است که به دو صورت به وجود می‌آید. یک گونه آن کلامی است بدون محل که منشأ آفرینش می‌شود؛ او بر آن است که آفرینش شیء همان اراده خداست و عبارت است از به وجود آوردن شیء پس از آنکه نبوده است. آنگاه که خدا به وجود آوردن چیزی را اراده می‌کند، به او «می‌گوید»: باش! (کن) (قس: قرآن، پس/۸۲/۳۶). به عبارت دیگر، آفرینش شیء همان اراده و گفتار حادث و بی‌مکان خداست (اشعری، ۳۶۳-۳۶۵). ابن ابی الحدید (۸۶/۱۳) این عقیده را با گفتار امام علی (ع) در این زمینه تطبیق کرده است. البته برخی جبریان در رد این باور ابو الهذیل استدلالی آورده‌اند که قاضی عبدالجبار آن را رد می‌کند، هر چند که خود قاضی در نهایت این عقیده را قبول نمی‌کند و می‌گوید اگر گفتن «کن» اثری در پدیده‌ها داشت، دیگر به سبب اختلاف گویندگان دیگرگون نمی‌شد، خواه ما آن را انجام می‌دادیم یا خدا انجام می‌داد (شرح، ۵۶۲، ۵۶۳). نوع دیگر کلام خداوند که بر محل عارض می‌شود، همان قرآن است که خدا آن را بر لوح محفوظ آفرید. بدین سان، در اینجا می‌بینیم که او با اعتقاد به خلق قرآن از مسأله خلق قرآن که توسط معتزله مطرح شد، حمایت می‌کند. از دیدگاه او قرآن در ۳ جا وجود دارد: در مکانی که در آنجا محفوظ است، در مکانی که در آنجا به صورت نوشتار است و در مکانی که در آن خوانده و شنیده می‌شود. بنابراین، کلام خدا در جاهای مختلف وجود دارد؛ بی‌آنکه مستلزم آن باشد که قرآن در حقیقت جابه‌جایا حرکت داده یا زایل شود. آنچه در مکانی به صورت نوشته یا تلاوت شده یا محفوظ وجود دارد، چون نوشته آن از جایی که بر آن نوشته شده، پاک شود، دیگر در آنجا نیست، بی‌آنکه این امر مستلزم آن باشد که از میان برود (اشعری، ۱۹۲، ۱۹۳، ۵۹۸-۵۹۹).

امامت: ابو الهذیل برخلاف واصل بن عطا و برخی دیگر از معتزلیان، امامت مفضول بر فاضل را روا نمی‌داند، چرا که هیچ مقامی پس از نبوت برتر از امامت نیست و همانطور که پیامبر در زمان خویش از همه برتر بود، امام نیز در زمان خود از همه بالاتر است. او چنین شایستگی را درباره ابوبکر و عمر و ۶ سال نخست خلافت عثمان می‌بیند و با اینکه علی (ع) و ابوبکر را در فضیلت یکسان می‌داند، علی (ع) را پس از عمر و عثمان شایسته خلافت می‌شمارد. او همانند نظام درباره

جنگی که میان علی (ع) و طلحه و زبیر رخ داد، توقف می‌کند و معتقد است که اینان در عدالت یا یکدیگر هم سنگند، هر چند که علی (ع) از آنان برتر است. با اینهمه، نه ولایت این دو گروه را به طور دسته جمعی می‌پذیرد و نه از آنان بیزاری می‌جوید، بلکه ولایت هر یک را به طور انفرادی می‌پذیرد و در عین حال قبول دارد که یکی از این دو گروه در پیشگاه خدا شایسته است. حالت اینان به دو متلاعن می‌ماند که معلوم است که یکی راستگو و دیگری دروغگو، یکی بر سبیل هدایت و دیگری گمراه کننده است (ناشنی اکبر، ۵۱-۵۴؛ ملطی، ۴۵؛ مفید، الجمل، ۲۴-۲۶؛ اشعری قمی، ۱۲؛ نویختی، ۱۳؛ قاضی عبدالجبار، المغنی، ۲۰(۱)/۱۵۳، ۲۰(۲)/۵۸). به زوایت ابن ابی الحدید (۱۹/۶۰-۶۱)، ابو الهذیل مبارزه علی (ع) با عمرو بن عبدود در جنگ خندق را از همه طاعت‌های مهاجران و انصار بالاتر می‌داند.

مآخذ: ابن ابی اصیحه، احمد، عین النبایه، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹/ق ۱۸۸۸؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغه، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹/ق ۱۹۵۹؛ ابن احنف، عباس، دیوان، به کوشش کرم بستانی، بیروت، ۱۳۸۵/ق ۱۹۶۵؛ ابن حزم، علی، الفصل، به کوشش محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمن عمیر، ریاض، ۱۴۰۲/ق ۱۹۸۲؛ ابن راوندی، احمد، فضیحه المعتزله، به کوشش عبدالامیر اعظم، بیروت، ۱۹۷۵-۱۹۷۷؛ ابن رین، علی، فردوس الحکمة، به کوشش محمد زبیر صدیقی، برلین، ۱۹۲۸؛ ابن رشد، محمد، تهاات التهاات، به کوشش موریس بویت، بیروت، ۱۹۳۰؛ ابن عبدالبر، احمد، العقد الفرید، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲/ق ۱۹۸۲؛ ابن عقیل، علی، کتاب الفنون، به کوشش جورج مقدسی، بیروت، ۱۹۷۰؛ ابن قتیبه، عبدالله، تأویل مختلف الحدیث، قاهره، ۱۳۲۶؛ ابن متویه، حسن، المجموع فی المحيط بالتکلیف، به کوشش جین یوسف هوبن، بیروت، ۱۹۸۱؛ ابن مرزوق، احمد، النبی والامل، به کوشش محمد جواد مشکور، بیروت، ۱۳۹۹/ق ۱۹۷۹؛ ابن ندیم، الفهرست، ابو حیان توحیدی، علی، الامتاع والموائسة، به کوشش احمد امین و احمد زین، قاهره، ۱۹۲۲؛ همو، البصائر و الذخائر، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۶۴؛ ابوریحانه، محمد عبدالهادی، ابراهیم ابن سیر النظام، قاهره، ۱۳۶۵/ق ۱۹۲۶؛ همو، مقدمه رسائل (نکته، کندی)؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، قاهره، ۱۹۲۳؛ ابوالقاسم بلخی، (باب ذکر المعتزله من مقالات الاسلامیین)، فضل الاعتزال (همه)؛ ابوالقاسم نیشابوری، حسن، عقلاء المجانین، دمشق، ۱۴۰۵؛ ارسطو، الطیبة، ترجمه اسحاق بن حنین، به کوشش عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۳۸۵/ق ۱۹۶۵؛ اسفرائینی، شهنوره، التبیان فی الدین، به کوشش محمد زاهد کوثری و عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۵۹/ق ۱۹۲۸؛ اشعری، علی، مقالات الاسلامیین، به کوشش هلموت رتس، بیروت، ۱۴۰۰/ق ۱۹۸۰؛ اشعری قمی، سعد، المقالات والفرق، به کوشش محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۶۱؛ اولیری، دیسی، انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی، ترجمه احمد آرام، تهران، ۱۳۴۲؛ بغدادی، عبدالقاهر، اصول الدین، استانبول، ۱۳۴۶/ق ۱۹۲۸؛ همو، الفرق بین الفرق، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷/ق ۱۹۴۸؛ همو، البطل و النحل، به کوشش البیر نصری نادر، بیروت، ۱۹۷۰؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، به کوشش ماکس شلوسینگر، بیت المقدس، ۱۹۳۸؛ پیش، س، مذهب النزهة عند المسلمین، ترجمه محمد عبدالهادی ابوریحانه، قاهره، ۱۳۶۵/ق ۱۹۲۶؛ جاحظ، عمرو، البخله، بیروت، ۱۹۷۳؛ همو، البرصان والعرجان، به کوشش محمد مرسى خولی، قاهره، ۱۹۷۲؛ همو، «حجج النبوة»، رسائل، به کوشش حسن سندوی، قاهره، ۱۳۵۲/ق ۱۹۳۳؛ همو، الحيوان، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۳۸۸/ق ۱۹۶۹؛ حصري قیروانی، ابراهیم، جمع الجواهر، به کوشش علی محمد بجاری، قاهره، ۱۳۷۲/ق ۱۹۵۳؛ حمصی رازی، سدیدالدین، المنقذ من التقليد، قم، ۱۴۱۲؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۵۰؛ خیاط، عبدالرحیم، الانتصار، به کوشش ه. س. نیرک، قاهره، ۱۹۲۵؛ دبیری، محمد، حیاة الحیوان

او، به دفاع یا رد، همواره مورد بحث بوده است. آنچه درباره شخصیت ابوهریره شایان توجه است، چهره متحولی است که در ادوار مختلف تاریخ اسلام از او ارائه شده است. به رغم شهرت فراوان وی در میان اصحاب، نکات اساسی شخصیت و زندگی او در هاله‌ای از ابهام قرار دارد. نمونه بارز آن این است که حتی در ضبط نام و نسب او چنان اختلافی در میان منابع رخ نموده که گفته‌اند: در فرهنگ اسلامی، هیچ کس را چون او اختلاف در ضبط نام نبوده است (نک: حاکم، ۵۰۷/۳؛ ابن عبدالبر، ۱۷۶۸/۴؛ سمعانی، ۱/۲-۵۰۶؛ ۵۰۷). به هر روی از جمله نامهای دوران جاهلی ابوهریره، عبدشمس و عبدغنم و از نامهای دوران اسلامی او، عبدالله و عبدالرحمان از شهرت بیشتری برخوردارند (نک: ابن اسحاق، ۲۸۶؛ ابن عساکر، ۲۰۶/۱۹؛ به بعد؛ ابن حجر، ۲۰۴/۴). در وجه شهرت ابوهریره به این کنیه، دو گونه داستان نقل شده که حاکی از اطلاق آن از سوی پیامبر (ص) یا از سوی مردم است (نک: ابن سعد، ۳۲۹/۴؛ ترمذی، ۶۸۶/۵؛ حاکم، ۵۰۶/۳). اما به هر تقدیر، این کنیه برگرفته از مصغر «هر» (گربه) است. ابن اسحاق (همانجا) از قول خود ابوهریره روایت می‌کند که نام من در جاهلیت عبدشمس بن صخر بود و در اسلام عبدالرحمان گردید. پیامبر مرا ابوهریره خواند، زیرا من گوسفندان او را چوپانی می‌کردم تا روزی به چند بچه گربه دست یافتیم و آنها را در آستین نهادم. شامگاهان چون گوسفندان را بازگرداندم، پیامبر صدای آنها را شنید، فرمود: چیست؟ گفتم: چند بچه گربه است. فرمود: تو ابوهریره‌ای، و این نام بر روی من ماند.

خاندان ابوهریره از قبیله «دوس»، یکی از شاخه‌های قبیله بزرگ «ازد»، در یمن بود (همانجا؛ ابن قتیبه، المعارف، ۲۷۷). با توجه به ۷۸ ساله بودن او به هنگام مرگ (ابن سعد، ۳۴۰/۴؛ ابن عبدالبر، ۱۷۷۲/۴)، ولادت او باید در حدود ۲۰ سال پیش از هجرت باشد (نیز نک: ابن حجر، ۲۱۰/۴). رویدادهای ربع قرن دوره آغازین زندگی ابوهریره که در یمن سپری شد، بر ما پوشیده است. بر پایه اتفاق منابع، ابوهریره در ۶۲۸/۷ ق، گویا به همراه یک هیأت یمانی به حضور پیامبر (ص) شتافت و اسلام آورد؛ اما اینکه وی موفق شده باشد در جنگ خیبر در رکاب پیامبر (ص) شمشیر زند، در کتب رجال و سیره تسجیل نشده است (نک: واقدی، ۶۳۶/۲؛ ابن سعد، ۳۲۵/۴، ۳۲۸؛ بسوی، ۱۶۰/۳-۱۶۱؛ ابن عبدالبر، ۱۷۷۱/۴).

وی به هنگام اسلام آوردن به شدت دچار فقر و ناداری بود و در آغاز ورود به مدینه در شمار فقیرترین صحابه قرار داشت که بیشتر اوقات در معرض گرسنگی بوده‌اند (نک: صنعانی، ۲۱۵/۸؛ ابن سعد، ۳۶۳/۲، ۳۲۶/۴؛ ابن عبدالبر، ۱۷۷۱/۴).

در بسیاری از منابع، ابوهریره را در زمره «اصحاب صفه» (ه) شمرده‌اند (احمد بن حنبل، العلل، ۴۶۰/۳؛ بلاذری، انساب، ...، ۲۷۲/۱؛ ابن عساکر، ۲۱۸/۱۹) و همین نکته در شخصیت او سبب شده است که بعدها وی را در زمره اولیای صوفیان بشمارند (مثلاً نک: ابونعیم، ۳۷۶/۱-۳۷۷؛ هجویری، ۹۹)؛ هرچند که باقی ماندن آن اصحاب در صفه تا

الکبری، قاهره، ۱۳۹۸/ق؛ دینوری، احمد، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالمنعم عامر و جمال شیال، بغداد، ۱۳۷۹/ق؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۹۸۶/م؛ رازی، محمد، رسائل فلسفیه، به کوشش پاول کراوس، قاهره، ۱۹۳۹/م؛ سیدمرتضی، علی، امالی، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۳/ق؛ ۱۹۵۲/م؛ همو، رسائل، به کوشش احمد حسینی و مهدی رجایی، قم، ۱۴۰۵/ق؛ ۱۹۸۵/م؛ همو، الفصول المختارة من کتاب المیزان و المحاسن، نجف، المطبعة الحیدریه؛ شهرستانی، محمد، البیاض و النحل، به کوشش محمد بن فتح الله بدران، قاهره، ۱۳۷۵/ق؛ همو، نهایه الاقدام، به کوشش آلفرد گیوم، لندن، ۱۹۳۴/م؛ صاعد اندلسی، طبقات الامم، به کوشش حیات بوعلوان، بیروت، دارالطبعة؛ طبرسی، احمد، الاحتجاج، به کوشش محمدباقر موسوی خراسانی، بیروت، ۱۴۰۱/ق؛ طوسی، محمد، التبیان فی تفسیر القرآن، به کوشش احمد حبیب قنیر العالمی، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ همو، تمهید الاصول فی علم الکلام، به کوشش عبدالحسن مشکوفاالدینی، تهران، ۱۳۶۲/ش؛ همو، الفهرست، به کوشش محمدصادق بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۰/ق؛ ۱۹۶۱/م؛ عثمان، عبدالکریم، مقدمه بر شرح الاصول (نک: همو، قاضی عبدالجبار)؛ عضدالدین ابیجی، عبدالرحمن، الموافقات فی علم الکلام، بیروت، عالم الکتب؛ غزالی، محمد، تهافت الفلاسفة، به کوشش مورس بویر، بیروت، ۱۹۲۷/م؛ فان اس، یوزف، «تأثیر تفکر فلسفی یونانی در مراحل نخستین علم کلام»، دومین یادنامه علامه طباطبائی، تهران، ۱۳۶۳/ش؛ همو، «معرفة الله سألته ای دینی در تفکر معتزله»، سیر عرفان و فلسفه در جهان اسلام، تهران، ۱۳۶۷/ش؛ فضل الاعترال و طبقات المعتزلة، به کوشش فؤاد سید، تونس/الجزایر، ۱۴۰۶/ق؛ ۱۹۸۶/م؛ قاضی عبدالجبار، تثبیت دلائل النبوة، به کوشش عبدالکریم عثمان، بیروت، ۱۳۸۶/ق؛ ۱۹۶۶/م؛ همو، شرح الاصول الخمسة، به کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره، ۱۳۸۴/ق؛ ۱۹۶۵/م؛ همو، «طبقات المعتزلة»، فضل الاعترال (همو)، همو، المغنی، به کوشش عبدالحلیم محمود و سلیمان دنیا، قاهره، الدار المصرية للتألیف و الترجمة؛ قرآن مجید؛ قطبی، علی، تاریخ الحكماء؛ اختصار روزنی، به کوشش پولیس لیبرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳؛ کراوس، پاول، «التراجم الارسططالیة المنسوبة الی ابن المقفع»، التراث الیونانی فی الحضارة الاسلامیة، به کوشش و ترجمه عبدالرحمن بدوی، بیروت، ۱۹۸۰/م؛ کندی، یعقوب، رسائل، به کوشش محمد عبدالهادی ابوریثه، قاهره، ۱۳۶۹/ق؛ ۱۹۵۰/م؛ مایهوف، ماکس، «من الاسکندریة الی بغداد»، التراث الیونانی فی الحضارة الاسلامیة، به کوشش و ترجمه عبدالرحمن بدوی، بیروت، ۱۹۸۰/م؛ مسعودی، علی، التنیة و الاشراف، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳/م؛ همو، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵/ق؛ ۱۹۶۶/م؛ مفید، محمد، اوائل المقالات، به کوشش واعظ چرندابی، تبریز، ۱۳۷۱/ش؛ همو، الجبل، قم، مکتب الداوری؛ ملاحمی خوارزمی، محمود، المتمدن فی اصول الدین، به کوشش مکتب موت و مادلونگ، لندن، ۱۹۹۱/م؛ مطلی، محمد، التنیة و الرد علی اهل الاهواء و البدع، به کوشش محمدزاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۸/ق؛ ۱۹۴۹/م؛ ناشی اکبر، عبدالله، مسائل الامامة و مقتضات من الکتاب الاوسط فی المقالات، به کوشش یوزف فان اس، بیروت، ۱۹۷۱/م؛ ناصرالدین الله، احمد، النجاة، به کوشش ویلفرد مادلونگ، بیروت، ۱۴۰۵/ق؛ ۱۹۸۵/م؛ نجاشی، احمد، رجال، به کوشش محمدجواد نائینی، بیروت، ۱۴۰۸/ق؛ ۱۹۸۸/م؛ نقاش، علی سامی، نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام، قاهره، ۱۹۶۶/م؛ نویختی، حسن، فرق النیة، به کوشش هلموت ریتز، استانبول، ۱۹۳۱/م؛ ولفسن، هری اوسترین، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، تهران، ۱۳۶۸/ش؛ هدایت، صادق، «چهار بند از شکند گمانی و جارا»، کارنامه اردشیر بابکان، تهران، ۱۳۱۸/ش؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

EI<sup>2</sup>, EI<sup>2</sup>, S; Frank, Richard M., «The Divine Attributes According to the Teaching of Abū l-Hudhayl al-ʿAllāf», *Le Muséon*, 1969, vol. LXXXII; Iranica; Van Ess, J., *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert H.*, Berlin/New York, 1992; Zaehner, R.C., *Zurvan a Zoroastrian Dilemma*, Oxford, 1955.

ناصر گزشتہ

ابوهریره، عبدالله (یا عبدالرحمان) بن عامر (یا صخر) دوسی (د ۵۹۹/ق)، از اصحاب مشهور پیامبر (ص) که شخصیت روایی

اق، خود جای بسی تردید دارد.

در رخدادهای جنگی زمان پیامبر (ص)، از حضور ابوهریره در غزوة مؤتة سخن رفته است، اگر چه در این غزوة، نام او را در شمار گریختگان آورده‌اند (واقعی، ۷۶۰/۲، ۷۶۵). گزارشهایی از شخص ابوهریره درباره برخی رخدادهای چون واقعه هذیل در رجیع (زهری، ۶۷) ممکن است دال بر حضور او تلقی شود که پذیرفتنی نیست و در این مورد باید به روایات مشابهی از ابوهریره اشاره کرد که به شرح وقایع پیش از اسلام آوردنش چون غزوة ذات الرقاع پرداخته است (نک: طبری، ۵۵۶/۲، که این خبر را در حوادث سال ۴ ق نقل کرده است). همچنین عباراتی منقول از خود وی اشاره دارد که گویا در رخدادهای دیگری نیز حضور داشته است (نک: ابن هشام، ۳۱۲/۲؛ نیز نک: ابن سعد، ۳۲۷/۴).

از به هم پیوستن مجموعه‌ای از روایات پراکنده درباره حضور ابوهریره در بحرین چنین برمی‌آید که وی در سال پایانی حیات پیامبر (ص) به همراه علاء ابن حضرمی به بحرین فرستاده شد (نک: ابن عساکر، ۲۲۳/۱۹) و اندکی پس از درگذشت پیامبر (ص)، به هنگام ماجرای رده، ابوبکر مجدداً او را به همراه علاء به بحرین گسیل داشت (طبری، ۳۰۷/۳). گویا ابوهریره چندی در آن دیار ماندگار شد و در زمان خلافت عمر، آنگاه که علاء درگذشت (یا شاید اندکی پیش از آن)، خلیفه او را به عنوان والی بحرین، یا به قولی بر امر قضا (یا احداث) و صلات آنجا برگماشت (صنعانی، ۳۲۳/۱۱؛ ابن سعد، ۳۳۵/۴؛ بلاذری، فتوح، ۹۹/۱-۱۰۰؛ یعقوبی، ۱۵۳/۲، ۱۵۷)، در برخی منابع، افزون بر بحرین، از ولایت او بر «عمان» و «یمامه» نیز سخن رفته است (نک: همو، ۱۶۱/۲؛ طبری، ۱۱۲/۴). درباره پایان حضور ابوهریره در بحرین آورده‌اند که وی به جهت گرد آوردن مال بسیار، از سوی خلیفه عمر مورد عتاب و سوء ظن قرار گرفت و به مدینه فرا خوانده شد (صنعانی، ابن سعد، همانجا؛ ابن عبدربه، ۴۶/۱). با اینهمه، خلیفه سپس بر آن شد تا او را دوباره بر ولایت بحرین ابقا کند، ولی این بار ابوهریره نپذیرفت (صنعانی، همانجا؛ ابن عبدالب، ۱۷۷/۴). در ۳۲۲/۴م از شرکت ابوهریره در فتح برخی سرزمینهای ایران چون گیلان و گرگان (طبری، ۳۰۴/۴-۳۰۵) و همچنین از حضور او در گرگان و قزوین یاد شده است (سهمی، ۴۶؛ رافعی، ۸۵/۱-۸۷) که به هیچ یک از این روایات نمی‌توان اعتماد داشت.

از رویدادهای زندگی ابوهریره در خلافت عثمان، ماجرای محاصره خانه خلیفه است که بنابر گزارشهایی که اینک در دست است، ابوهریره در زمره هواخواهان عثمان در خانه او به شرمی برده است (بلاذری، انساب، ۷۳/۵؛ طبری، ۲۵۳/۴، ۳۸۹؛ حاکم، ۴۲۳/۴-۴۲۴) و همین دیدگاه او نسبت به عثمان موجب شد تا به هنگام مرگ، فرزندان عثمان در تشییع پیکرش، او را بزرگ دارند و معاویه بازماندگانش را یاری رساند (ابن سعد، ۳۴۰/۴).

خبر دیگر از حضور ابوهریره در وقایع تاریخی، به نقش او در جنگ

صفین باز می‌گردد؛ گفته شده که وی به همراه ابودرداء، معاویه را به سبب جنگ با حضرت علی (ع) مورد سرزنش قرار داد (بلاذری، همان، ۴۲۵/۲؛ الامامة، ...، ۱۱۲/۱ به بعد؛ نیز نک: ابراهیم بن محمد، ۴۴۵/۲-۴۴۶)؛ با اینهمه، او را در زمره کسانی که پس از صفین به امیرالمؤمنین علی (ع) پشت کردند، بر شمرده‌اند (نک: ابراهیم بن محمد، ۵۶۹/۲).

همچنین گفته‌اند که پس از آنکه پسرین ابی ارقطاه به دستور معاویه به مدینه آمد، به هنگام رفتن به سوی مکه، ابوهریره را بر مدینه گماشت (نک: همو، ۶۰۷/۲؛ قس: بلاذری، همان، ۴۵۸/۲؛ طبری، ۱۴۰/۵)، اما هنگامی که جاریه بن قدامة سعدی به دستور امیرالمؤمنین علی (ع) به تعقیب پسر در حجاز پرداخت، اندکی پس از شهادت آن حضرت به مدینه وارد شد و ابوهریره که با مردم مدینه نماز می‌گزارد، از بیم جاریه گریخت (نک: ابراهیم بن محمد، ۶۳۹/۲؛ نیز نک: بلاذری، همانجا؛ یعقوبی، ۱۹۹/۲). به هر روی، پس از بیعت مردم با امام حسن (ع) به خلافت و برقراری آرامش، ابوهریره به مدینه بازگشت (طبری، همانجا). گفته‌اند چون معاویه برای انعقاد صلح به کوفه درآمد، ابوهریره از کسانی بود که از حجاز به او پیوست (ابراهیم بن محمد، ۶۵۶/۲). شایان ذکر است که احادیثی منسوب به او که در آنها از معاویه تمجید شده، نیز در مآخذی آمده است (مثلاً نک: بلاذری، همان، ۱۰۷/۱(۴)؛ ابن عبدربه، ۱۰۹/۶).

به هنگام رحلت امام حسن (ع) در ۵۰ ق/۶۷۰م، ابوهریره در زمره کسانی بود که از دفن آن حضرت در کنار مرقد پیامبر (ص)، با استناد به حدیثی از حضرت رسول (ص)، پشتیبانی کرد (بلاذری، همان، ۶۰۳/۶۵؛ ابن عبدربه، ۲۶۴/۴).

در خلافت معاویه، آنگاه که مروان از سوی وی در مدینه فرمان می‌راند، ابوهریره از یاران نزدیک او بود و بارها در موسم حج و نیز در غیاب مروان، از سوی او به جانشینی گمارده می‌شد (ابن سعد، ۳۳۶/۴؛ ابن قتیبه، المعارف، ۲۷۸). گاه ابوهریره را در زمره قاضیان بنی امیه در مدینه شمرده‌اند که تعیین تاریخ دقیق این امر میسر نیست و به هر روی، در این باره داستانهای بر سر زبانها بوده است (نک: وکیع، ۱۱۷/۱ به بعد).

بنابر پاره‌ای منابع، ابوهریره در واپسین سال زندگی خود بر پیکر عایشه، نماز گزارد (ابن سعد، ۳۴۰/۴-۳۴۱؛ بلاذری، همان، ۴۲۰/۱)، اما گزارشهایی که از نماز گزاردن وی بر پیکر ام سلمه (د ۶۱ ق) در دست داریم (نک: ابن سعد، همانجا؛ بلاذری، همان، ۴۲۹/۱-۴۳۲)، از نظر تاریخی سخت مورد تردید است (نک: ذهبی، ۲۱۰/۱؛ ابن حجر، ۲۱۰/۴-۲۱۱).

قول مشهور درباره وفات ابوهریره سال ۵۹ ق است و چنانکه ابن سعد (همانجا) نیز تصریح داشته است، نماز گزاردن او بر پیکر عایشه (رمضان ۵۸) خود تقویت کننده این سال مرگ است؛ با اینهمه، در برخی منابع از سال ۵۷ و ۵۸ ق نیز سخن رفته است (نک: خلیفه، ۲۱۹/۱).

او را به طور مجموع، می‌توان در بخش «مسند ابوهریره» از مسانید بر جای مانده همچون مسند احمد بن حنبل (۲۲۸/۲ به بعد)، مسند ابویعلی موصلی و جز آن یافت. همچنین نسخه‌ای بسیار کهن با عنوان صحیفه همام بن منبه، تدوینی از احادیث ابوهریره مربوط به سده ۲ق/م بر جای مانده که به روایت عبدالرزاق صنعانی از معمر بن راشد از همام بن منبه (د ۱۳۲ق) است. این صحیفه به طور کامل به کوشش رفعت فوزی عبدالمطلب در ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م در قاهره به چاپ رسید و پیش از او نیز محمد حمیدالله در مجله المجمع العلمی العربی دمشق، پژوهشی را با عنوان «أقدم تألیف فی الحدیث النبوی» درباره آن ارائه داده (ص ۹۶ به بعد) و متن صحیفه را نیز در شماره‌های بعدی همان مجله چاپ کرده بود. کسانی آثار مستقل دیگری نیز درباره احادیث ابوهریره با عنوان مسند ابی هریره، پرداخته‌اند که برخی از آنان عبارتند از: ابراهیم بن حرب عسکری (رودانی، ۳۵۶-۳۵۷؛ نیز نک: GAS, I/160)؛ ابواسحاق اسماعیل بن اسحاق قاضی؛ ابوبکر احمد بن علی مروزی؛ ابوالعباس احمد بن محمد برقی؛ ابوالقاسم طبرانی (سمعانی، التحریر... ۱۵/۲؛ نیز نک: رودانی، همانجا).

نقد رجالی: کثرت دور از انتظار روایات ابوهریره از پیامبر (ص) باتوجه به محدود بودن دوره صحبت او، چنانکه پیش تر یاد شد، اعتراضهایی را از سوی برخی از صحابه پیش آورد که دامنه این اعتراضات کمابیش به دوره‌های بعد نیز کشیده شد. با در نظر داشتن این اصل که اصحاب حدیث، به طور کلی اصحاب پیامبر (ص) را بر سیل عدالت می‌پنداشتند و هرگز در صدد نقد صحابه بر نمی‌آمدند (مثلاً نک: ابن حجر، ۹/۱ به بعد)، بدیهی است که شخصیت ابوهریره نیز به عنوان یک صحابی همواره از سوی آنان مورد تأیید و احترام وافی بود (مثلاً نک: ابن قتیبه، تأویل، ۱۶ به بعد؛ حاکم، ۵۱۲/۳ به بعد؛ بغدادی، ۸۹؛ خطیب، ۴۶۷/۹).

در نقطه مقابل، فرق و مذاهب اسلامی اصطلاحاً «اهل عدل» که امکان نقد صحابه را برای خویش محفوظ می‌داشتند و به ویژه در عرصه مباحث کلامی چون تحلیل جنگهای جمل و صفین و نهروان و ماجرای تحکیم، این نقد را به طور عملی به کار می‌ستند، دور نبود که در مورد یک صحابی مورد نقد در عهد صحابه، چون ابوهریره، به نقد شخصیت او بپردازند.

شیعه امامیه که در اصول اعتقادی مذهب خود، ضمن حرمت نهادن بر صحابه، راه را در نقد آنان بر خویش باز می‌دیدند، در آثار مختلف خود به انتقاد از شخصیت ابوهریره پرداخته‌اند (مثلاً نک: ابن شاذان، ۴۹۴-۴۹۷؛ ابن بابویه، ۱۸۴-۱۸۵؛ نیز نک: شوشتری، ۳۷۴/۵ به بعد).

ابراهیم نظام از معتزله، ابوهریره را به کذب و وضع حدیث متهم ساخته (ابن قتیبه، همان، ۲۷-۲۸؛ بغدادی، ۸۹، ۱۹۲) و ابوجعفر اسکافی نیز در نقض خود بر العثمانیه جاحظ حکایاتی در انتقاد از ابوهریره نقل کرده است (نک: ابن ابی الحدید، ۶۸/۴). عدل گرایان حنفی در خراسان نیز به سان معتزلیان از نقد شدید ابوهریره پرهیز نداشته‌اند

ابن قتیبه، همانجا؛ ابن عبدالبر، ۱۷۷۲/۴). از خاندان ابوهریره، نام سه فرزند او: محرز، عبدالرحمان و بلال در منابع آمده است (نک: ابن حزم، ۳۸۲). به گفته ناصرخسرو (ص ۳۰) گور ابوهریره در طبریه شام است. ابوهریره و حدیث: صرف نظر از این بحث که حدیث منتسب به پیامبر (ص)، مستقیماً از آن حضرت شنیده شده، یا از طریق دیگر صحابه به ابوهریره انتقال یافته باشد، اصل این نکته را باید اذعان داشت که ابوهریره از کسانی است که احادیث بسیاری از پیامبر (ص) روایت کرده است و البته به سبب همین کثرت نقل حدیث، وی بعدها مرجع آسانی برای انتساب حدیث به او، به شمار می‌رفت. فراوانی احادیثی که از او روایت شده، امری است که نه در تألیفات سده‌های بعد، بلکه در همان دهه‌های نخستین اسلامی حساسیت برانگیز بود. به عنوان شاهدهی باید به دستور خلیفه عمر اشاره کرد که ابوهریره را به علت کثرت روایت از پیامبر (ص)، از نقل حدیث بر حذر داشت (ابوزرعه، ۵۴۴/۱). همچنین حضرت علی (ع) و برخی دیگر از اصحاب نیز در همین مورد، زبان به اعتراض گشودند (نک: ابن قتیبه، تأویل... ۲۸؛ ابن سعد، ۳۳۲/۴؛ بسوی، ۴۸۶/۱)، اگرچه به برخی دیگر از صحابه چون طلحه گفته‌هایی در توضیح کثرت نقل حدیث از سوی ابوهریره، منسوب شده است (نک: ترمذی، ۶۸۴/۵). به هر حال، در پاسخ به اعتراضها، ابوهریره گاه با مطرح ساختن کراماتی برای خود - که همگی منتهی به قوت حافظه او می‌شده - و گاه با تکیه بر مداومت مصاحبت هر روزه - در حدود ۳ سال - خود با پیامبر (ص)، در مقام دفاع از خود بر می‌آمد و حتی گاه حدیثهایی را که نقل می‌کرد، تنها بخشی از آنچه از پیامبر (ص) شنیده بود، قلمداد می‌نمود (ابن سعد، ۳۶۲/۲؛ بخاری، ۶۷/۱، ۲۱۹؛ ابن عساکر، ۲۲۸/۱۹).

چنانکه اشاره شد، ابوهریره جز شنیده‌های مستقیم خود از پیامبر (ص)، بسیاری از احادیث آن حضرت را از طریق دیگر صحابه چون ابوبکر، عمر، ابی بن کعب، عایشه، سهل بن سعد ساعدی و حتی صحابی جوانی چون فضل بن عباس نقل کرده است (نک: ابن سعد، ۳۴۰/۴؛ احمد بن حنبل، مسند، ۱۱۴/۵-۱۱۵؛ حاکم، ۵۱۲/۳؛ ابن منجویه، ۴۰۳/۲).

بر پایه آماری که از احادیث ابوهریره به دست داده شده، شمار احادیث منفرد وی در صحیح بخاری ۹۳، احادیث منفرد وی در صحیح مسلم ۱۸۹، احادیث مشترک او در صحیحین ۳۲۵ و به طور کلی احادیث او در کتب معتبر حدیثی بالغ بر ۵۳۷۴ حدیث بوده است (سیوطی، ۱۹۱/۲). همچنین به گفته حاکم نیشابوری تنها ۲۸ تن از صحابه - و البته گروهی از تابعین - از ابوهریره روایت حدیث کرده‌اند (۵۱۳/۳). به عنوان نمونه‌ای از کثرت روایت ابوهریره در منابع حدیثی، باید از مسند احمد بن حنبل یاد کرد که حدود ۱۰٪ از کل مسند، صرفاً به احادیث منقول از ابوهریره اختصاص یافته است.

احادیث ابوهریره، از حیث موضوع بسیار متنوع بوده، مسائلی از عقاید و فقه گرفته تا سیره و ملاحم و حتی طب را در بر می‌گیرد. احادیث

(نک: دارمی، ۱۳۲، به بعد؛ دمیری، ۳۹۹/۱؛ نیز نک: ه، ۳۸۵/۵).

در دهه‌های اخیر نیز شخصیت ابوهریره از نو مورد بازبینی قرار گرفته و چند تن از نویسندگان شیعه و اهل سنت به تألیف آثار در انتقاد از وی پرداخته‌اند. از شیعه امامیه می‌توان به کتاب ابوهریره از عبدالحسین شرف‌الدین (ج نجف، مکتبه الحیدریه) اشاره کرد. از اهل سنت محمود ابورته نیز در کتاب شیخ المضیره ابوهریره (ج قاهره، ۱۹۶۹م) به دقت به نقد زندگی و روایات منقول از ابوهریره پرداخته، اما محمد حبیب الرحمان اعظمی در کتاب ابوهریره فی ضوء مرویات (ج قاهره و بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م) کوشیده است تا با نگرشی به احادیث منقول ابوهریره

در ضحاح و کتب حدیث به جایگاه مهم او اشاره کند. مآخذ: ابراهیم بن محمد تقی، الفارات، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمد، شرح نهج البلاغه، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۹م؛ ابن اسحاق، محمد، السیر و المغازی، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ ابن بابویه، محمد، خصال، تهران، ۱۳۵۴ش؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، الإصابه، قاهره، ۱۳۲۸ق؛ ابن حزم، علی، جملته انساب العرب، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۴م؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛ ابن شاذان، فضل، الايضاح، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ ابن عبدالبر، یوسف، الاستیعاب، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابن عدیره، احمد، المقصد الفرید، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن عساکر، علی، تاریخ مدینه دمشق، نسخه خطی کتابخانه احمد ثالث استانبول، شه ۲۸۸۷؛ ابن قتیبه، عبدالله، تأویل مختلف الحدیث، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ همو، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۸ق؛ ابن منجویه، احمد، رجال صحیح مسلم، به کوشش عبدالله لیلی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن هشام، عبدالمکمل، السیره النبویه، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۵م؛ ابوزرعه دمشقی، عبدالحکیم، تاریخ، به کوشش شکرالله قوجانی، دمشق، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، حلیه الاولیاء، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ احمد بن حنبل، العلل و معرفة الرجال، به کوشش وصی الله عباس، بیروت/ریاض، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ الامامه و السیاسة، قاهره، ۱۳۵۶ق/۱۹۳۷م؛ بخاری، محمد، صحیح، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۷م؛ بسوی، یعقوب، المعرفة و التاريخ، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۹۷۵-۱۹۷۶م؛ بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، ج ۱، به کوشش محمد حیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م، ج ۲، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۴-۱۳۹۷ق/۱۹۷۴-۱۹۷۷م، ج ۱۲، به کوشش ماکس شلوسنبرگر، بیت المقدس، ۱۹۷۱م، ج ۵، به کوشش گویتن، بیت المقدس، ۱۹۳۶م؛ همو، فتوح البلدان، به کوشش صلاح الدین منجد، قاهره، ۱۹۵۶م؛ ترمذی، محمد، سنن، به کوشش ابراهیم عیطه عوض، قاهره، ۱۳۸۱ق؛ حاکم نیشابوری، محمد، المستدرک، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۴ق؛ حیدالله، محمد، «اقدام تألیف فی الحدیث النبویه»، مجله المجمع العلمی العربی، دمشق، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م، ج ۲۸؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۲۹ق؛ خلیفه بن خیاط، تاریخ، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۷م؛ دارمی، عثمان، الرد علی بشر المریسی، به کوشش محمد حامد فنی، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ دمیری، محمد، حیاة الحیوان الکبری، قاهره، مکتبه مصطفی البابی الحلبی؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ رافعی، عبدالکریم، التدرین فی اخبار قرورین، به کوشش عزیزالله عطاردی، حیدرآباد دکن، ۱۹۸۵م؛ رودانی، محمد، صله الخلف، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ زهری، محمد، المغازی النبویه، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ سماعی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، التبحر فی المعجم الکبیر، به کوشش منیر ناجی سالم، بغداد، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ سهمی، حمزه، تاریخ جرجان، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ سیوطی، تدریب الراوی، به کوشش احمد

عمر هاشم، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ شوشتری، محمدتقی، قاموس الرجال، تهران، ۱۳۷۹ق؛ صنعانی، عبدالرزاق، المصنف، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ طبری، تاریخ؛ ناصر خسرو، سفرنامه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ واقدی، محمد، المغازی، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ وکیح، محمد، اخبار القضاة، به کوشش عبدالعزیز مصطفی مراغی، قاهره، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ هجویری، علی، کشف المحجوب، به کوشش ژوکوفسکی، تهران، ۱۹۷۹م؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، دار صادر؛ نیز: GAS، علی بهرامیان

ابوهفان، عبدالله بن احمد بن حرب میهنی (د ۲۵۵ق/۸۶۹م)، شاعر نوحاسته هرزه‌گو. «هفان» را به فتح‌ها نیز خوانده‌اند و روایات کتابهای لغت و ادب در این باب یکسان نیست (نک: فراج، ۷-۸). منابع در نام او و نام پدرانش اتفاق نظر دارند، اما معلوم نیست چرا حصری (۹۶۷/۲) او را منصور بن بجره خوانده است.

ظاهراً زادگاه و خاستگاه ابوهفان شهر بصره است (خطیب، ۹/۳۷۰، صفی، ۲۷/۱۷)، زیرا قوم او بنی مهزم که شاخه‌ای از عبد قیس بود (نجاشی، ۱۶/۲؛ EI<sup>2</sup>)، در آنجا می‌زیست. چند تن از اعضای این قوم به روایت اخبار شهرت یافته‌اند: عموهایش محمد و علی و دایی‌اش مسلمة منابع روایت او بودند (بن شیخ، 300-301؛ فراج، ۹) و مسلمة به شاعری نیز شهرت داشت (مرزبانی، معجم، ۲۷۸)، بنابراین شکی نیست که او از نوجوانی به شعر و روایت اخبار روی آورده باشد. ابوهفان سرانجام بصره را ترک گفت و در بغداد مسکن گزید (خطیب، همانجا) و از آن پس، همه اخباری که از او در دست داریم، گویا در همین شهر رخ داده است.

ابوهفان را «غلام و راوی» ابونواس دانسته‌اند (ابن معتر، ۴۰۹) و از اینجا پیداست که او پیش از همه، شیفته این شاعر بزرگ گردیده، به حلقه یاران او پیوسته و شیوه زندگی و شعر سرایی او را پیش گرفته است. بااینهمه، ابوهفان در وهله نخست راوی است و همین امر او را برای روایت شعر و لغت و شاید هم حدیث نزد اصمعی کشانده است (خطیب، همانجا؛ یاقوت، ۵۴/۱۲، صفی، ۲۸/۱۷)، شاعر عاقبت در این کار شهرتی نیز کسب کرد؛ چندانکه به قول خطیب (همانجا) در ادب به مقام بزرگی نایل آمد، یا به قول دیگران، راویه، نحوی، ادیب، لغوی و عالم به شعر و کلمات غریب شد (ابو عبید، ۳۳۵، صفی، ۲۷/۱۷) و سرانجام کسانی چون ابن ابی ظاهر، جنید بن حکیم دقاق و یعوت بن مزرع او را مرجع خویش قرار داده، از او روایت کردند (خطیب، همانجا؛ صفی، ۲۷/۱۷-۲۸). در منابع کهن، روایات انبوهی، بیشتر درباره شعر و شعرا و اندکی در لغت، از قول او نقل شده است. ابن معتر ۴ بار (ص ۱۹۴، ۲۰۴، ۲۰۹، ۲۴۰)، صولی یک بار (الا وراق، ۱۴۴)، ابن جراح در الورقة ۲۱ بار (نک: فهرست)، ابوالفرج ۲ بار (۱۷۸/۷، ۱۷۲/۱۰)، مرزبانی ۸ بار (الموشح، ۴۶، ۱۸۲، جمه) و نیز ابن ندیم و ابوحیان و حصری و دیگران بارها از قول او - گاه با ذکر سلسله سند - اخباری نقل کرده‌اند. روش کار او در روایت با روش راویان معاصرش البته هیچ تفاوتی ندارد و این امر هم در منابعی که یاد شد، مشهود است و



وی میرد را هجا گفته است؛ شاعر بزرگ علی بن جهم را نیز عتاب کرده و هجو گفته است (جاحظ، ۴۶/۲)؛ در نهایت تنگدستی، با ابن ابی طاهر طیفور صحنه‌ای سخت مضحک می‌آراید تا از معلی بن ایوب مالی بستاند (یاقوت، ۸۸/۳-۸۹)، که در آن به جای ابوهفان، ابودهقان آورده است؛ با ابوالعیناء مروان بن ابی الجنوب شوخی می‌کند (ابن معتر، ۴۰۸؛ مرزبانی، الموشح، ۲۷۴؛ ابن ندیم، ۱۳۹)؛ با ابوالینبی (ه م) دوستی داشته و در زندان به دیدارش رفته است (ابن معتر، ۱۳۱)؛ همراه ابوالعیناء و مبرد به عزای پسر عموی ابومحکم سعدی می‌رود (ابوحیان، ۳۵۲/۲)؛ یکی از داستانهای شیرین حسین بن ضحاک را از قول خود او می‌آورد (ابوالفرج، ۱۷۸/۷)؛ در حضور ابن ماسویه داستان نقل می‌کند (ابوحیان، ۴۱۹/۱).

شاید خطرناک‌ترین این دوستان، ابو علی بصیر بود که زبانی زهرآگین داشت. ابوعلی وقتی دید ابوهفان از قنبر بن محرز باهلی که از اونان‌تربود، کسب علم و روایت می‌کند، او را ناسزا گفت که حتی در پارس سگان هم علم می‌جوئی (علاف، ۳۶۶). همو، جای دیگر می‌گوید: «دوستی دارد به خوی شیطان و عقل زنان و کودکان و او کسی جز ابوهفان نیست» (همو، ۱۷۷). به فهرست ابن شاعران، باز هم می‌توان افزود؛ اما وجه مشترک بیشتر آنان، همان است که مرزبانی (معجم، ۳۹۸) گفته: «اینان همه در ظرافت‌گویی و هرزه‌درایی شیاطین العسکرند».

از مجموعه اشعار ابوهفان در می‌یابیم که وی مردی تنگدست بود (نیز نک: یاقوت، ۵۴/۱۲-۵۵)، حيله‌گری با ابن ایوب برای کسب یک وعده خوراک (در حکایت ابن ابی طاهر)، نشستن بر مرکب کرایه (چنانکه گذشت) و حسادت سخت نسبت به کاتبان خرد مایه‌ای که بر اسبان نژاده نشسته‌اند (برای داستان و ابیات در این باره، نک: خطیب، ۳۷۰/۹؛ یاقوت، ۵۵/۱۲؛ نیز نک: ابن انباری، ۱۴۰)، همه بر تنگدستی او دلالت دارد. ابوهفان خود نیز از تکرار این معنی ابایی نداشت. چند قطعه شعر از او می‌شناسیم که در آنها، از ژندگی لباس، یا از عریانی خویش ناله سر داده است، حتی در یک دوبیتی اشاره می‌کند که برای کسب یک وعده خوراک، ناچار شده لباسهای خود را نیز بفروشد (ابوهلال، ۱۲۰/۱؛ صفدی، ۲۸/۱۷؛ قالی، ۱۱۱/۱؛ فراج، ۹-۱۰)؛ اما شاعر ادعا می‌کند که تنگدستی او و خاندانش، همه زاینده بخششهای بی‌حد و حصر اوست (همانجا).

ابوهفان به رغم این تنگدستی و بی‌پند و باری، چنانکه گذشت، از دانشهای ادبی بی‌بهره نبود. پیش از این دیدیم که بارها منبع راویان و نویسندگان بوده؛ علاوه بر این ملاحظه می‌کنیم که بارها در باب نقد شعر و لغت اظهار نظر کرده است؛ داستانی که ابوالفرج اصفهانی (۳۴۲/۴) درباره او و ابن اعرابی نقل کرده، بسیار خواندنی است؛ پس از آنکه دانشمند بزرگ بیتی خواند و تفسیر کرد، ابوهفان در مجلس به کسی گفت: این مرد خود پرست دو جا شعر را تحریف کرده است و تفسیر غلط هم برایش می‌آورد. افزون بر این، درباره شعر آل ابی حفصه (همو، ۱۱۲/

هم در اخبار ابی نواس او.

از زندگی علمی ابوهفان بیش از این در دست نیست و روایات بی‌شمار دیگری که درباره او نقل شده، همه به مجالس عیاشی، همنشینی با یاران هرزه‌درا، هجای این و آن و دو مدح منحصر می‌شود. حلقه‌آشنایان وی، حلقه‌ای بس شگفت است، زیرا حتی تابناک‌ترین چهره‌های ادب عرب را می‌توان در آن یافت. بی‌گمان وی با جاحظ روابطی داشته است، زیرا جاحظ دوبار از او نقل روایت کرده (۴۶/۲، ۵۷) و او نیز از عشق جاحظ به کباب در شگفت شده است (ابن ندیم، ۱۳۰). از سوی دیگر هنگامی که از او می‌پرسند چرا جاحظ را هجو نمی‌گوید، سخت اظهار ترس و عجز می‌کند (یاقوت، ۹۹/۱۶).

بختی به چشم تحقیر در او می‌نگریست و در جواب هجای ابوالبصیر، دوست دیگر ابوهفان، گفته بود که او و ابوهفان لیاقت اندیشه و مشغولیت خاطر را ندارند (صولی، اخبار، ۱۳۲-۱۳۳)؛ ابوهفان نیز برای اینکه او را بیازارد، هجای زنده‌ای را که در حق او سروده بودند، برایش می‌خواند و می‌پرسید: شعر از آن کیست؟ (همان، ۱۳۴؛ اشتر، ۱۳۴، به نقل از ابن عساکر).

از نادر کسانی که می‌دانیم او مدح گفته، یکی عبیدالله پسر یحیی بن خاقان بود که از ۲۴۰ تا ۲۶۳ قی چندین بار وزارت داشته است. چون مدیحه او روز عید نوروز به امیر زاده تقدیم شد، وی بخش عظیمی از هدایایی را که دریافت داشته بود، به شاعر بخشید (ابن معتر، ۴۰۹، که ۳ بیت از این مدیحه را نقل کرده است).

در ۳ روایت نیز او را همراه ابن ثوابه (هم) می‌یابیم؛ یک بار مدحش می‌گوید (ابوهلال، ۱۰۴/۱)؛ یک بار نیز مدح هجا آمیزی برایش می‌سراید (ابن معتر، همانجا)؛ یک بار هم با خری کرایه‌ای به استقبالش می‌شتابد و چون ابن ثوابه از این امر در شگفت می‌شود، او یک دوبیتی نمکین در باب فقر خود می‌سراید (خطیب، ۳۷۰/۹؛ ابن انباری، ۱۴۰).

یکی دیگر از بزرگانی که با ابوهفان رابطه داشته است، علی بن یحیی ابن منجم بود. در دستگاه ابن منجم، حلقه‌ای از شاعران و ادیبان هرزه‌سرای شوخ طبع تشکیل شده بود که ابن ظافر (ص ۲۲۲) نام چند تن را ذکر کرده است. در روایت ابن ظافر می‌بینیم که او همراه دو شاعر دیگر، علی را مدح گفته است، اما گویا دوستی شاعر با وی دوامی نیافت، زیرا در روایت جاحظ (۵۷/۲؛ قس: یاقوت، ۱۴۸/۱۵)، وی را عتاب کرده و هجو گفته است.

امیر دیگری که او مدح گفته، ابن مدبر (هم) احتمالاً ابراهیم، والی بصره، بود (صفدی، ۲۸/۱۷). سیرافی نیز شعری از ابوهفان خطاب به ابراهیم ابن مدبر نقل کرده است (نک: ابوحیان، ۳۸۸/۱-۳۸۹، نیز می‌گوید: این شعر را مرزبانی به ابوشراعه نسبت داده است).

دیگر دوستان و همنشینان او نیز چندان گمنام نبوده‌اند. ابن کسان - که شمارشان هم اندک نیست - هر یک به نحوی با او ماجرای داشته‌اند که غالباً به شعری هجا آمیز و هرزه و یا حادثه‌ای خنده‌آور پایان می‌پذیرد (مثلاً نک: صفدی، ۲۸/۱۷-۳۰؛ دلجی، ۱۵۰). به قول ابن معتر (همانجا)

۸۰)، دربارهٔ ابتدائات شعر قصافی (ابن جراح، ۸) و در موضوعهای دیگر شعری (ابن رشیق، ۱۷۴/۲؛ یاقوت، ۲۳۵/۱۱) و حتی دربارهٔ لغت (ابن جراح، ۱۰) اظهار نظر می‌کند.

دانش ادبی با شخصیت مردی هرزه و دوره‌گرد و عیاش و بد زبان چندان منافات ندارد، اما به عکس چند روایت پراکنده دربارهٔ ابوهفان نقل کرده‌اند که محقق را دچار سرگردانی می‌کند. مثلاً یکی آنجاست که او حدیث روایت کرده است، بدین معنی که به دنبال سلسله‌سندی که از اصمعی می‌گذرد و به ابوهزیره ختم می‌شود، این حدیث - نه چندان متن - را آورده که: «امرؤ القیس رهبر شاعران به سوی آتش دوزخ است» (نک: خطیب، همانجا).

بعدها (اواسط سده ۵ق) می‌بینیم که ذکر تشیع او در منابع پدیدار می‌گردد. نجاشی (۱۶/۲) تصریح می‌کند که او «میان اصحاب ما مشهور است و در مذهب ما شعر سروده؛ نیز بنی مهزم خاندانی بزرگ در بصره و از شاخه‌های عبدالقیس (عبد قیس صحیح است) اند که شیعی مذهبند».

ابوعبید بکری (ص ۳۳۵) او را از «شعرای دولت هاشمی» می‌خواند، اما منابع تا این زمان نه به تشیع او اشاره کرده‌اند و نه به اشعارش در این باب. آنچه کار را دشوارتر می‌سازد، آن است که نجاشی (همانجا) کتابی با عنوان شعر ابی طالب بن عبدالطلب و اخباره به او نسبت داده، و سخن او البته در بیشتر آثار شیعی پس از وی، چون قمی (ص ۲۴۴) و مامقانی (ص ۱۶۷، با تردید) تکرار شده است، اما بسیاری از منابع شیعی کهن، در این باب خاموشند. شیخ مفید در امالی و حتی در رسالهٔ ایمان ابی طالب، شیخ طوسی و ابن شهر آشوب هیچ‌کدام به این اثر اشاره نکرده‌اند. با اینهمه، چند نسخه از شعر ابی طالب در دست است. نسخهٔ نور عثمانیه به نام دیوان شیخ الابطاح ابی طالب چاپ شده و نسخهٔ دیگری را نیز در ۱۸۶۴م نولدکه معرفی کرده است (نک: ص ۲۲۰ به بعد). وی افزون بر معرفی نسخه، دیوان را به آلمانی نیز ترجمه کرده است. در گزارش او، دیوان را عقیف بن اسعد از قول ابن جنی روایت کرده (او به روایت‌های دیگری هم در نسخه اشاره دارد)، و در نسخهٔ نور عثمانیه «ابوهفان روایت عقیف از ابن جنی را جمع آورده»، جز اینکه در آغاز کتاب، دیگر سخنی از ابن دو تن نیست و دیوان را ابوهفان مستقیماً از قول ابوطالب نقل می‌کند. این امر چنین معنی می‌دهد که ابوهفان، نه جامع، که راوی است که سلسله سند را حذف کرده، بنابر آنچه از احوال او دانستیم و آنچه در آشفتنگی نسخه می‌بینیم، دیگر سخن نجاشی را در باب انتساب دیوان ابی طالب به او نمی‌توان قاطعانه پذیرفت (دربارهٔ این کتاب، نک: GAS, II/274).

آثار: اشعار او را که به تأیید منابع، اندک بوده، گرد نیآورده‌اند، زیرا گویی شعر او را کسی جدی نمی‌گرفته است، هر چند که ابن معز وی را از مشاهیر و «شعرش را همه‌جا موجود» وصف کرده است (ص ۴۰۹). شاید مجموعهٔ شعر موجود او از ۶۰-۷۰ بیت فراتر نرود و آنها را، افزون بر منابعی که ذکر شد، در مجموعهٔ المعانی (ص ۳۱۸، ۲۲۵)،

بهجة المجالس ابن عبدالبر (۷۰/۱)، جمه، تشبیهات ابن ابی عون (ص ۲۸۲، ۳۳۱)، حماسهٔ ابن شجری (ص ۲۶۹)، انوار الربیع علی خان مدنی (۱۱۱/۲)، الصبح المنبئ بدیع (ص ۲۴۱)، الفلاکة و المفلوکون دلجی (ص ۱۵۰) و جز آنها می‌توان یافت.

این آثار نیز در منابع به نام او یاد شده است: ۱. اخبار ابی نواس، که در ۱۹۵۳م در قاهره توسط عبدالستار احمد فراج تحقیق و چاپ شد (معلوم نیست چرا محقق از ذکر منابع خود در مقدمه کتاب خودداری کرده). ۲. صناعة الشعر، که کتابی بزرگ بوده و ابن ندیم برخی از آن را دیده بوده است (ص ۱۶۱). ۳. لایعة فی اخبار الشعراء. ظاهراً اخبار الشعراء که صفدی (۲۷/۱۷) ذکر کرده و طبقات الشعراء که نجاشی (۱۶/۲) آورده، همین کتاب است. این کتاب مورد استفادهٔ ابوالفرج اصفهانی نیز بوده است (نک: زولندک، ۲۹۷). آنچه از این کتاب باقی مانده، هلال ناجی گرد آورده و در مجلهٔ المورد (۱۹۷۹-۱۹۸۰م، ج ۸ و ۹) به چاپ رسانده است. ۴. اشعار عبدالقیس و اخبارها. تنها نجاشی (همانجا) به آن اشاره دارد و پیش از او هیچ‌جا نشانی از آن دیده نشد.

ابن حجر (۲۵۰/۳) تاریخ مرگ ابوهفان را ۲۵۷ق آورده است که غریب نمی‌نماید، اما سال ۱۹۵ق که یاقوت (۵۴/۱۲) ذکر می‌کند، بی‌تردید نادرست است.

مآخذ: ابن ابی عون، ابراهیم، التشبیهات، به کوشش محمد المعیدخان، کمبریج، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ ابن انباری، عبدالرحمان، نزهة الالباء، به کوشش ابراهیم سامرائی، بغداد، ۱۹۵۹م؛ ابن جراح، محمد، الورقة، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، لسان المیزان، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن رشیق، حسن، المعتمد، بیروت، ۱۹۸۱م؛ ابن شجری، هبة الله، الحماصة، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۵ق؛ ابن ظافر، علی، بدائع البداهة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۰م؛ ابن عبدالبر، یوسف، بهجة المجالس و انس المجالس، به کوشش محمد مرسى خولی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ابن معن، عبدالله، طبقات الشعراء، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۶۸م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوحیان توحیدی، علی، البصائر و الذخائر، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۶۴م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، سبط الاکلی، به کوشش عبدالعزیز مینی، قاهره، ۱۳۵۴ق/۱۹۳۶م؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، قاهره، دارالکتب؛ ابوهلال عسکری، حسن، دیوان المعانی، دمشق، ۱۹۸۴م؛ اشتر، صالح، حاشیه بر اخبار البحتری (نک: هده، صولی)؛ بدیع، یوسف، الصبح المنبئ، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۹۶۳م؛ جاحظ، عمرو، رسائل، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ حصری، ابراهیم، زهر الآداب، به کوشش علی محمد بجاری، بیروت، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ دلجی، احمد، الفلاکة و المفلوکون، بغداد، مکتبة الاندلس؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش هلموت ریر، بیروت، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ صولی، محمد، اخبار البحتری، به کوشش صالح اشتر، دمشق، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۸م؛ همو، الاوراق، به کوشش هیورت دن، ۱۹۳۴م؛ علاف، حسین، الشعراء الکتاب فی العراق، بغداد، ۱۹۷۵م؛ علی خان مدنی، انوار الربیع، به کوشش شاکر هادی شکر، نجف، ۱۳۸۸ق؛ فراج، عبدالستار احمد، مقدمه بر اخبار ابی نواس ابوهفان، قاهره، ۱۹۵۳م؛ قالی، اسماعیل، الامالی، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ قمی، عباس، الفوائد الرضویه، تهران، ۱۳۲۷ش؛ مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال فی علم الرجال، نجف، ۱۳۵۰ق؛ مجموعهٔ المعانی، به کوشش عبدالعزیز ملحی، دمشق، ۱۹۸۸م؛ مرزبانی، محمد، معجم الشعراء، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ همو، الموشح، به کوشش محب‌الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵ق؛ نجاشی، احمد، رجال، به کوشش محمدجواد نائینی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ یاقوت، ادبایه: Bencheikh, Jamei E., «Les secrétaires poètes et animateurs de Cénacles aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles de l'Hégire», JA, 1975, vol. CCLXIII; Et<sup>2</sup>, S;

وبعدا اورا قی را که وی بر جای گذاشته بوده، مورد استفاده قرار داده است (نک: قنّازع، ۱۱). عموی پدرش حسن بن سعید نیز بی گمان در تعلیم او مؤثر بوده، به ویژه که بارها روایاتی را از قول او در آثار خود نقل کرده است (مثلاً دیوان المعانی، ۱۲۸/۱، ۱۳۲، ۱۳۳ به بعد).

اما تنها کسی که به راستی حق استادی به گردن او دارد، ابواحمد عسکری (هـ) است. او مردی نام‌آور و استادی ارجمند بود، محضر بزرگ‌ترین استادان زمان خود چون ابن درید، صولی، طبری و ابن سراج را دریافت، و در پی دانش، به بسیاری از شهرها سفر کرده بود. اینک در دوران جوانی ابوهلال، وی استاد بلائنازع عسکر مکرّم، یا حتی همه خوزستان شده بود. پشتوانه علمی ابواحمد، شاگرد جوان را از بسیاری سفرها بی نیاز ساخت، چنانکه حتی بسیاری از مواد علمی را که برای تألیف کتابهایش مورد نیاز بود، از همو نقل می‌کرد و از همین جاست که مجموعه آثار ابواحمد، با مجموعه تألیفات ابوهلال بی شباهت نیست.

شاید یکی از علل گمنام ماندن ابوهلال، همانا نام‌آوری و عظمت علمی استادش بوده باشد. علاوه بر این نام و نسب این دو نیز یکسان بود، چندانکه یاقوت (ادب، ۲۵۸/۸) صلاح در آن دیده که خوانندگان را در این باب هشدار دهد و از قول سلفی بگوید: هرگاه گفتیم حسن بن عبدالله عسکری ادیب، مراد همان ابوهلال است (همان، ۲۵۸/۸-۲۵۹؛ نیز نک: بغدادی، عبدالقادر، ۲۳۰/۱؛ سیوطی، بغیة، ۵۰۶/۱؛ هر چند که خود یاقوت و دیگران او را لغوی خوانده‌اند).

نزدیکی شاگرد و استاد به حدی رسید که برخی ابوهلال را پسر خواهر ابواحمد پنداشتند (یاقوت، همان، ۲۶۳/۸؛ بغدادی، عبدالقادر، همانجا؛ نیز طباطبائی، ۲۷ به بعد)، اما برای این مدعا هیچ سندی در دست نیست و بوهان فوک (EI<sup>2</sup>) در رد آن، چنین دلیل آورده که ابوهلال پیوسته نسبت خویشاوندی خود را با افراد به صراحت ذکر کرده و مثلاً در باب حسن بن سعید، هیچ گاه از تکرار «عم والدی» خودداری نکرده، حال آنکه در روایات بی شماری که از ابواحمد نقل کرده، هرگز لفظ «خالی» را نیاورده است (نیز نک: قنّازع، ۱۳-۱۴).

ابوهلال افزون بر ابواحمد، بی گمان دانشمندان دیگری را نیز دیده است: قنّازع نام ۹ کس را که مأخذ بی واسطه روایات او بوده‌اند، یافته است (ص ۱۴-۱۵)، اما هیچ کدام از ایشان را نمی‌شناسیم.

ظاهراً ابوهلال، سخت در کار دانش‌اندوزی می‌کوشید. وی در قطعه‌ای که در ستایش زمستان سروده، به شبهای دراز درس خواندن و آموختن فقه، شعر، نحو و حدیث اشاره می‌کند (دیوان، ۲۴۰-۲۴۱، ابیات ۱۳-۱۶)، اما وی گویی هرگز نتوانست از دانشی که اندوخته بود، بهره مادی ببرد و در جایی به تدریس و کسب معاش بپردازد. باخرزی (۵۰۹/۱) به کار «این مرد فاضل» که در بازار به خرید و فروش کالا مشغول است، اشاره می‌کند و بر این حال سخت اندوه می‌خورد و سپس می‌افزاید که او از «بازاریان اهل فضل» چون خُبز آرُزی (د ۳۲۵)، و آواء دمشقی (د ۳۷۰) و دیگران تقلید کرده است (۵۰۹/۱-۵۱۰).

GAS; Nöldeke, Th., «Über den Diwān des Abū Tālib und den des Abū l'Aswad Adduālī», ZDMG, 1864, vol. XVIII; Zolondek, Leon, «The Sources of the Kitāb al-Aḡānī», Arabica, Leiden, 1961, vol. VIII. آذرنش آذرنش

ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله بن سهل (د ح ۴۰۰ ق/ ۱۰۱۰م)، شاعر، ادیب، لغت‌شناس و استاد در صنایع شعری. وی احتمالاً در اوایل سده ۴ ق در عسکر مُکُرم (سابقاً در استان خوزستان) زاده شد. این شهر که به دست یکی از امیران حجاج بن یوسف به جای شهرک رستم گواد بنا نهاده شده بود (یاقوت، بلدان، ۶۷۶/۳)، به سرعت آبادان گشت و چندین دانشمند از آن برخاستند که شاید ابوهلال و استادش ابواحمد مشهورترین آنان باشند. تردید نیست که این شهر به رغم وجود مهاجران و فاتحان عرب، باز شهری ایرانی بوده و عامه مردم آن به زبان فارسی سخن می‌گفتند. ابوهلال نیز چنانکه در بررسی کتاب التلخیص او خواهیم دید، گویی فارسی را زبان اصلی خود می‌دانسته است. می‌توان پنداشت که او اصلاً نژادی ایرانی داشته، زیرا نام نیای چهارم مهران بوده است (همو، ادب، ۲۵۸/۸)؛ نیز در میان اشعارش، دو قطعه در باب فخر آمده است که در قطعه نخست به نژاد ارجمندش آل ساسان می‌نازد (دیوان، ۱۵۳، بیت ۱۴) و در دیگری (همان، ۲۲۸) قدرتمندی این نیاکان را به یاد می‌آورد.

ابوهلال ظاهراً همه عمر را در عسکر مکرّم گذراند و همه آثار گرانمایه خویش را نیز همانجا تألیف کرد، اما نمی‌دانیم چرا مؤلفان کهن، چندان به او نپرداخته‌اند. ثعلبی که نزدیک‌ترین نویسنده به عصر اوست، تنها دو بیت از اشعار او را، آن هم در تَمّه (۱۰۹/۲-۱۱۰) نقل کرده و عبدلکانی (د ۴۳۱ ق) نیز به ذکر ۵ بیت اکتفا نموده است (۲۰۴/۱-۲۰۵). حدود ۳۰ سال پس از آن باخرزی به پیشه و نیز به تنگدستی او اشاره کرده و چند قطعه کوتاه از شعرش را آورده است (۵۰۶/۱-۵۱۱)؛ این شجری نیز چیزی جز ۴ بیت (ص ۲۱۳) از آثار و احوال او نمی‌آورد. حدود دو سده بعد از ابوهلال، یاقوت به جست و جوی احوال او برمی‌آید و امروز همه اطلاعاتی که به ما رسیده، به پایمردی او حاصل شده است، اما این اطلاعات نیز بسیار اندک است، چندانکه نمی‌توان بر اساس آنها شرح حال کاملاً روشنی از این نویسنده بزرگ تدارک دید. منابع پس از او نیز درباره احوال ابوهلال مطلقاً سخن تازه‌ای نیاورده‌اند، مثلاً عبدالقادر بغدادی، کاری جز تکرار روایات یاقوت نکرده است. اهمیت منابع دیگری چون ابن ایدمر، اربلی، نویری، صفدی و سیوطی، تنها در آوردن نام کتابها و برخی اشعار اوست. شگفت آنکه بسیاری از شرح حال نویسان و مورخان بزرگ چون ابن خلکان، ابن جوزی، ابن کثیر، ابن عماد یا حتی ثعلبی در تیمه از ذکر نام او هم خودداری کرده‌اند. از آثار و اشعار خود او نیز اطلاعات فراوانی حاصل نمی‌شود، هر چند که برخی اشارات در لابه لای کتابهایش، یا برخی قطعات شعری، نکته‌های ظریفی از زندگی او را آشکار می‌سازد: از سخنی که در دیوان المعانی آورده، در می‌یابیم که او ظاهراً در کودکی نزد پدر سخنان حکمت آمیز او را می‌آموخته (۱۳۳/۱)

یاقوت که در صدد یافتن شرح احوالی از او بود، در همدان به ابیوردی (هـ) شاعر رسید. شاعر یاقوت را از مراتب دانش ابوهلال آگاه کرد و افزود که ادب و شعر بر او غالب بوده است. وی دربارهٔ شغل ابوهلال می‌گوید: «یتبّرز» (ادبا، ۲۵۹/۸). این کلمه در منابع بعد از یاقوت به صورتهای گوناگون آمده (صفدی، ۷۹/۱۲، سیوطی، همانجا: یتبّرز؛ بغدادی، عبدالقادر، همانجا: یتبّرز؛ سیوطی، طبقات، ۱۰: یتبّرز) و در نتیجه معانی گوناگون از آن استنباط شده است. مثلاً محقق الوافی «یتبّرز» را «لباسهای ابریشمین می‌پوشید» معنی کرده است (عبدالنواب، ۷۹/۱۲)، اما عامهٔ محققان آن را مشتق از کلمهٔ «بَرز» به معنی پارچه دانسته و از آنجا پنداشته‌اند که ابوهلال به پارچه فروشی اشتغال داشته است. در هر حال تردید نیست که او چندی به خرید و فروش کالا در بازار پرداخته است. زیرا در قطعه شعری که شاید دل‌انگیزترین و صادقانه‌ترین شعر او باشد، از این غم می‌نالد که چون اویی، باید در بازار بنشیند و به خرید و فروش کالا پردازد، و سپس می‌افزاید که «این حال نشان از آن دارد که مردمان همه بوزینگانند و زندگی جامهٔ او خود زشت‌ترین هجا بر ضد آنان است» (دیوان، ۹۷).

ابوهلال البته از این کار زندگی آسوده‌ای نیافت و گاه تنگدستی و نیز خشمی را که از احوال خویش داشت، در ابیاتی وصف کرده است: در شعری بانگ برمی‌دارد که از خرد و تبار ارجمند سود نبرده و هر کس به حال او بنگرد، لاجرم کاغذ و دوات و قلم را نفرین خواهد کرد (همان، ۱۹۵-۱۹۶). بدیهی است که جهانی اینچنین ناسازگار، میل به فرومایگان دارد و او چون پرنده‌ای پرشکسته در چنگال باز، افتاده است (نک: طبانه، ۲۳؛ این دو بیت در دیوان یافت‌نشده) و سرانجام چون می‌بیند جوانی سپری شده است، گویی خطاب به خود می‌گوید: آمادهٔ مرگ شو که از آن گریز نیست (دیوان، ۵۲).

به رغم این تنگدستی، وصف خوراکیهای نیکو، نبیذ، مهمانیها و بوستانها که نشان از زندگی مرفهی دارند، در شعر او کم نیست، به همین جهت گردآورندهٔ دیوان، آن اشعار اندوهبار را چندان جدی نمی‌گیرد و می‌کوشد هم ثروتی برای شاعر بیابد و هم شغلی: افزون بر آن وصفها و اشاره به مهمانی دوستان، شاعر در بیتی از مصادره شدن اموال خود سخن می‌گوید (الصناعتین، ۵۰۶)؛ یک بار در دیوان المعانی (۲۵۱/۱) به خدمت نزد رئیسی اشاره دارد؛ یک بار نیز در بیتی دیگر مخدومی را هجو می‌کند (دیوان، ۱۸۴). بعید نیست که ابوهلال گاه‌گاه نزد این و آن به شغل دبیری پرداخته باشد (نک: قناز، ۱۸-۲۱)، اما چنانکه ملاحظه شد، منابع ما تنها به فروشندگی او عنایت کرده‌اند و بس.

ابوهلال چند کس را مدح و چند کس دیگر را هجا گفته؛ در مرگ دو سه تن نیز مرثیه‌های کوتاه سروده است، اما هیچ یک از این افراد شناخته نیستند، مگر صاحب بن عباد که گویی سخت مورد احترام ابوهلال بوده است. همین احترام فراوان باعث شده است که زکی مبارک به روابط نزدیک میان آن دو تأکید ورزد و برای اثبات نظر خویش، دو دلیل اساسی عرضه کند: یکی آنکه ابوهلال سخت صاحب

را می‌ستاید و بسیار به گفتار و شعر او استشهاد می‌کند و دیگر آنکه ابوهلال در آثارش، به ویژه الصناعتین، گاه به سختی از شعر متنبی انتقاد می‌کند و از آنجا که غرور و گردن افرازی متنبی با صاحب و کینهٔ صاحب نسبت به شاعر سخت معروف است، ناچار باید پنداشت که ابوهلال، نه از سر صدق که برای خوش آمد صاحب، با بزرگ‌ترین شاعر زمان ستیز کرده است (نک: مبارک، ۱۱۸/۲-۱۲۱)، اما مندور (ص ۲۲۱) به آسانی دلایل زکی مبارک را رد می‌کند، زیرا اولاً کتاب الصناعتین حدود ۱۰ سال پس از مرگ صاحب تألیف شده، ثانیاً انتقادهایی که ابوهلال بر متنبی کرده، همه بجاست (همو، ۲۲۲-۲۲۴). با اینهمه، تردید نیست که وی صاحب را دیده، زیرا او خود گوید که یک بار مضراعی را نزد صاحب خوانده، و او در تکمیل شعر بر او پیش دستی کرده است (نک: مبارک، ۱۱۹/۲). از آن گذشته می‌دانیم که صاحب در ۳۷۹ق به قصد دیدار با ابواحمد به عسکر مکرم سفر کرد (یاقوت، ادبا، ۲۴۸/۸-۲۵۱) و ابوهلال در دیوان المعانی می‌نویسد که: «شنیدم که کافی الکفاة (صاحب) به ابواحمد چنین می‌گفت...» (۳۴۹/۱). با اینهمه، نمی‌دانیم که رابطهٔ او با صاحب از چه قرار بوده و مداخلهٔ خویش را چگونه تقدیم او می‌کرده است. از او ۴ قطعه در مدح صاحب در دست است: ۳ قطعه در دیوان (ص ۷۹-۸۰، ۱۰۷-۱۰۸، ۱۳۱) و یک قطعه در الدرالفرد ابن ایدمر (۲۶۰/۱).

باخرزی (۵۰۶/۱) و یاقوت (همان، ۲۶۰/۸-۲۶۲) مجموعاً نام ۵ تن را که در خدمت او علم آموخته‌اند، آورده‌اند، اما اینان نیز بیشتر گمنامند و تنها نام دو نفرشان را می‌شناسیم: یکی ابوسعید سقان که معتزلی مذهب و عالم به فقه، حدیث و قرانات بود و به قول ذهبی (۲۸۷/۲)، حدود سال ۴۴۵ق در گذشته، دیگری ابواسحاق ابراهیم بن علی که اهل نحو و لغت بود که نزد ابوعلی فارسی و سیرافی نیز درس خوانده و عاقبت در بخارا رحل اقامت افکنده است (نک: یاقوت، همان، ۲۰۴/۱). درست نمی‌دانیم که ابوهلال به چه مذهب بوده است. از شعر و نثر او چیزی به دست نمی‌آید. مؤلفان شیعه نیز در حق او دچار تردیدند: گویا نخستین کسی که او را شیعه پنداشته، حسن صدر در الشیعة و فنون الاسلام است (ص ۱۰۲). صاحب اعیان الشیعة که این قول را نقل کرده، دلیلی برای تشیع او نیافته است، جز اینکه استاد و دایی وی ابواحمد عسکری شیعی مذهب بوده (امین، ۱۴۹/۵)؛ اما پیش از این دیدیم که او با ابواحمد نسبت خویشاوندی نداشته است و نیز تشیع استاد، لزوماً بر تشیع شاگرد دلالت ندارد. قناز به استناد چند اشارت که در آثار او یافته (از جمله اشاره به خلق قرآن)، او را معتزلی دانسته است، خاصه که شاگردش ابوسعید سقان نیز از بزرگان اعتزال بوده است (ص ۲۴-۲۵)؛ با اینهمه، دربارهٔ مذهب ابوهلال نمی‌توان اظهار نظر قطعی کرد.

نخستین کسی که به موضوع وفات او پرداخته، یاقوت است که گوید: در این باره خبری نشنیده، اما در پایان کتاب الاوائل خوانده که ابوهلال (نک: الاوائل، ۲۳۰/۲) آن را روز ۴ شنبه ۱۰ شعبان ۳۹۵ به

کوشیده است از اینگونه کلمات دوری گزیند. با اینهمه، آنجا که مانند دیگر نوخاستگان به مضامین نوظهور آن روزگار می‌پردازد، ناچار واژگان فارسی را به کار می‌گیرد. جالب‌ترین کلمات فارسی که در دیوان او دیده می‌شود، اینهاست: بندق (فندق یا هر گوی کوچک، ص ۴۸)، دستنبویه (ص ۵۱، در مقدمه شعر)، نارنج (ص ۸۷، ۹۳)، اترج (ص ۹۳)، آذریون (ص ۱۰۶)، لوز (ص ۱۶۵)، نیز شطرنج و واژگان مربوط به آن: فرزانه (فرزین یا وزیر)، رخ، شاه (ص ۸۴)، و نیز نرد، بوق، صنج (همانجا) و همچنین دیباچ (ص ۸۵)، فیروزج (ص ۸۷)، شوذر (= چادر، ص ۱۱۷)، سفتجه (= سفته، ص ۸۳)، بند (ص ۱۸۳)، صولجان (= چوگان، ص ۱۹۳)، مهرجان (ص ۲۰۷) و کشخان (= دیوث، ص ۲۳۳).

شعر ابوهلال را نویسندگان کهن پسندیده‌اند و مردم، اندکی پس از او، شعرش را در شوش و شوشتر روایت می‌کرده‌اند (یاقوت، ادبا، ۲۶۱/۸-۲۶۲). باخرزی او را در صف شاعران ری، جبال، اصفهان، فارس و کرمان نهاده (۵۰۶/۱-۵۱۱)، ابن شاکر کتبی (۳۰۷/۲) مضمون ۳ بیت شعر او را کاملاً بدیع می‌داند و بدین سان او را در شمار «اوائل» می‌گذارد و نویسندگان دیگر نیز بارها به شعر او استشهاد کرده‌اند، خاصه نویری، در نه‌ایه (۲۲۲/۲، جم)، ابن ایدمر در الدر الفرید (۲۶۰/۱، جم) و اربلی در التذکره الفخریه (ص ۲۳۶، جم).

ابوهلال خود از آنجا که به ارزش شعر خویش آگاه بوده، از استشهاد به آنها در کنار اشعار بزرگان ابائی نداشته، به این جهت بیشتر اشعاری که اینک از او در دست داریم، همانهایی است که او در کتابهایش (خاصه دیوان المعانی) نقل کرده است. جورج قناز ع<sup>۱</sup> از این ابیات و قطعات پراکنده، دیوانی شامل حدود ۱۶۰۰ بیت گرد آورده است که کامل نیست، مثلاً دو بیتی را که طبانه (ص ۲۳) نقل کرده، گرد آورنده دیوان در منابع نیافته و نقل نکرده است. همچنین است دو بیت دیگری که اربلی (ص ۲۴۱) آورده است؛ از همه مهم‌تر، وی کتاب الدر الفرید ابن ایدمر را ندیده بوده است. در این کتاب، یک قطعه ۱۶ بیتی در مدح صاحب (ابن ایدمر، همانجا) و نیز ۱۴ تک بیتی و یک ۳ بیتی دیگر آمده است که هیچ کدام در دیوان یافت نشد (همو، ۲۷/۱، ۳۱۷، ۲۳۸/۲، ۲۸۴، ۳۰۹، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۲۵، ۳۳۴، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱۴۸۴، ۱۴۸۵، ۱۴۸۶، ۱۴۸۷، ۱۴۸۸، ۱۴۸۹، ۱۴۹۰، ۱۴۹۱، ۱۴۹۲، ۱۴۹۳، ۱۴۹۴، ۱۴۹۵، ۱۴۹۶، ۱۴۹۷، ۱۴۹۸، ۱۴۹۹، ۱۵۰۰، ۱۵۰۱، ۱۵۰۲، ۱۵۰۳، ۱۵۰۴، ۱۵۰۵، ۱۵۰۶، ۱۵۰۷، ۱۵۰۸، ۱۵۰۹، ۱۵۱۰، ۱۵۱۱، ۱۵۱۲، ۱۵۱۳، ۱۵۱۴، ۱۵۱۵، ۱۵۱۶، ۱۵۱۷، ۱۵۱۸، ۱۵۱۹، ۱۵۲۰، ۱۵۲۱، ۱۵۲۲، ۱۵۲۳، ۱۵۲۴، ۱۵۲۵، ۱۵۲۶، ۱۵۲۷، ۱۵۲۸، ۱۵۲۹، ۱۵۳۰، ۱۵۳۱، ۱۵۳۲، ۱۵۳۳، ۱۵۳۴، ۱۵۳۵، ۱۵۳۶، ۱۵۳۷، ۱۵۳۸، ۱۵۳۹، ۱۵۴۰، ۱۵۴۱، ۱۵۴۲، ۱۵۴۳، ۱۵۴۴، ۱۵۴۵، ۱۵۴۶، ۱۵۴۷، ۱۵۴۸، ۱۵۴۹، ۱۵۵۰، ۱۵۵۱، ۱۵۵۲، ۱۵۵۳، ۱۵۵۴، ۱۵۵۵، ۱۵۵۶، ۱۵۵۷، ۱۵۵۸، ۱۵۵۹، ۱۵۶۰، ۱۵۶۱، ۱۵۶۲، ۱۵۶۳، ۱۵۶۴، ۱۵۶۵، ۱۵۶۶، ۱۵۶۷، ۱۵۶۸، ۱۵۶۹، ۱۵۷۰، ۱۵۷۱، ۱۵۷۲، ۱۵۷۳، ۱۵۷۴، ۱۵۷۵، ۱۵۷۶، ۱۵۷۷، ۱۵۷۸، ۱۵۷۹، ۱۵۸۰، ۱۵۸۱، ۱۵۸۲، ۱۵۸۳، ۱۵۸۴، ۱۵۸۵، ۱۵۸۶، ۱۵۸۷، ۱۵۸۸، ۱۵۸۹، ۱۵۹۰، ۱۵۹۱، ۱۵۹۲، ۱۵۹۳، ۱۵۹۴، ۱۵۹۵، ۱۵۹۶، ۱۵۹۷، ۱۵۹۸، ۱۵۹۹،

سرانجام قدامه بن جعفر تحت تأثیر خطابه ارسطو و دیگر موازین منطقی و فلسفی یونانی که در آن روزگار به عربی ترجمه می‌شد، کوشید معیارهای عاطفی و ذوقی نقد را کنار نهد و موازین خشک منطقی را جایگزین آنها کند، اما آمدمی در الموازنة و جرجانی در الوساطة باز احساس اصیل لغوی و عاطفه هنری و همچنین مقایسه میان داده‌های ادبی را به اصول منطقی قدامه ترجیح دادند. ابوهلال که در پایان این زنجیره قرار داشت، همه آن آثار را نیک فرا گرفته بود و بخش اعظم کتاب او نقل آراء و عقاید گذشتگان است. اما از کتاب الصناعتين چنین استنباط می‌شود که مؤلف اندک اندک از نقد عاطفی و هنری دوری گزیده و قالبهای فنی صنعت را بر آنها ترجیح داده است. از این رو سیمای این معتز و حتی قدامه در کتاب او از همه آشکارتر است و نیز پر ارج‌ترین اشخاص در کتاب او، صنعت پردازانی چون صاحب و ابوتام هستند. عنایت به صنعت و ارزشیابی نیک و بد شعر با معیارهای بدیعی گاه در کار او ابعاد شگفت و اغراق آمیز می‌یابد (مثلاً الصناعتين، ۲۷۱-۲۷۲؛ نیز نک: طبانه، ۱۱۹؛ مندور، ۲۲۵-۲۲۶). این امر موجب گردید که مندور کتاب او را نه اثری در نقد ادبی، که کتابی منحصرأ در بلاغت بداند و سرانجام او را نقطه آغاز تباهی ذوق در نقد ادبی وصف کند (ص ۲۲۴)، زیرا به نظر او ابوهلال با این کتاب موجب شده است که نقد واقعی ادب، جای خود را به بلاغت و قیاسهای صنعت واگذارد و علم اوست که موجب زنده ماندن «نقد الشعر» به شیوه قدامه است (ص ۳۱۵، ۳۱۶)؛ همه افتخار ابوهلال به این است که «انواع بدیع» را به ۳۵ نوع رسانده، یعنی خود ۶ نوع به آن افزوده است (همو، ۲۲۴). هدف صنایع لفظی از آغاز، بیان جوانب فنی و هنری قرآن کریم و سرانجام اثبات اعجاز قرآن است. ابوهلال نیز بر آن بوده که نخست محسنات بدیعی را در آیات الهی باز نماید (الصناعتين، ۹؛ قس: مبارک، ۱۱/۲، ۱۲۵). با اینهمه، این کتاب او از نظر طبانه (ص ۱۲۳) و مندور (ص ۳۱۷)، بیشتر کتابی در تعلیم صنعت است و از نظر مبارک (۱۲۶/۲-۱۲۷)، کتاب ادب، زیرا مجموعه عظیمی از زیباترین آثار نظم و نثر عرب را در بر دارد.

الصناعتين که از نظر مندور، خشک و تباه کننده ذوق جلوه می‌کند، سخت مورد توجه مبارک بوده، چندانکه ادعا می‌کند بیش از ۲۰ بار آن را خوانده و استفاده کرده است (۱۳۴/۲). در این میان، احسان عباس نظر معتدل تری دارد. وی آن را برای صنعت آموزان کتابی مفید و آسان می‌شمارد (ص ۳۵۵)، اما معتقد است که ابوهلال، هیچ نکته تازه‌ای از خود نیاورده و به همین جهت کتاب، از نظر تاریخ نقد ادبی، هیچ سودی در بر ندارد (ص ۳۵۷).

آثار: آثار متعدد و گوناگون ابوهلال بر وسعت اطلاعات او دلالت دارد. فهرست آثار او در بیشتر منابع کهن آمده است، اما هیچ کدام کامل نیستند. در ۱۹۷۵م، جورج قنازح فهرست جامعی از آثار او تدارک دید که در آرییکا (XXII/61-70) به چاپ رسیده است. در این فهرست، قنازح به نام یا نامهای مختلف هر اثر، نسخه‌های خطی و احیاناً سال

چاپ آنها اشاره کرده و همه شروح یا تلخیصهایی را که برای هر یک یافته، نقل کرده است. اینک برای مراعات اختصار، مسائل کلی این فهرست با افزودن توضیحات لازم نقل می‌شود:

الف- چاپی:

۱. الاوائل. ۳ تن این کتاب را تلخیص کرده‌اند، از جمله سیوطی با عنوان الوسائل الى معرفة الاوائل. در اینجا «اوائل» یعنی کسانی که نخستین بار سخنی، یا شعری گفته‌اند، یا کاری کرده‌اند، یا امری بر ایشان گذشته است. کتاب از عصر جاهلی آغاز شده، به پیامبر اکرم (ص)، صحابه، خلفای اسلام، قاضیان، دانشمندان و ادبا می‌رسد و عاقبت به نخستین اخباری که از عجم و عرب رسیده، ختم می‌شود.

این کتاب نخست در ۱۹۶۶م در مدینه به چاپ رسید، سپس در ۱۹۷۵م، توسط دو محقق سوری در دمشق منتشر شد. ابراهیم صالح استدراکاتی بر چاپ اخیر نوشته و در مجله مجمع اللغة العربیة بدمشق (۱۹۷۶م، ش ۵)، به چاپ رسانده است.

۲. التلخیص فی معرفة اسماء الاشياء ونوعاتها، یا التلخیص فی اللغة، کتاب سودمندی است که بر حسب دایره واژگانی یک موضوع، یا بر حسب رسته‌های اشیاء موجود در جهان تقسیم‌بندی شده است. این کتاب ذرواقع، جامع آن کتابهای تک موضوعی کهن‌تری است که از دیرباز تألیف می‌یافت (مثلاً خلق الانسان، یا اندامهای گوناگون آدمیزاد و هر چه به آنها مربوط است که بارها پیش از ابوهلال تألیف شده). التلخیص در ۴۰ باب تنظیم شده که با انسان آغاز می‌گردد و به نام بازیها و ابزارهای بازی و سپس نام اشیاء متفرقه ختم می‌شود. این کتاب، به قول عزت حسن، به سبب گستردگی و شمول بر واژگان بسیار، به درجه یک قاموس واقعی و مرتبت بهترین کتاب در نوع خود تا آن زمان ارتقا یافته است («التلخیص»، ۲۱۲، مقدمه بر التلخیص، ۱۲).

اهمیت این کتاب برای فارسی‌زبانان در دو نکته است: نخست آنکه ابوهلال از همه کلمات بیگانه‌ای که زبان عربی از زبانهای دیگر، خاصه فارسی وام گرفته بود و دانشمندان پیش از او ریشه‌ای برای آنها یافته، یا ساخته بودند، آگاهی داشت. بدین سان، تقریباً همه کلمات «معرب» که مورد توجه دانشمندان سده ۳ ق و بیش از همه، ابن درید (در جمهرة) بود، در التلخیص گرد آمد. همین پشتوانه عظیم بود که یک سده بعد، کتاب مهم المعرب جوالیقی را به وجود آورد. دیگر آنکه ابوهلال، گاهی پس از ذکر کلمه و معنای آن، می‌افزاید که «آن را به فارسی چنین گویند». در آن زمان هنوز ادب فارسی و زبان خراسانی در دیگر نقاط ایران پراکنده نشده بود و ناچار ابوهلال به زبان فارسی خوزستانی خوش سخن می‌گفت (نک: صادقی، «لغات»، ۲۷)؛ همین امر، بر اهمیت کلماتی که ابوهلال آورده، سخت می‌افزاید.

مجموعه کلمات فارسی خوزستانی در التلخیص بالغ بر ۶۰ کلمه است که صادقی همه را مورد بررسی عالمانه قرار داده است (همان، ۳۹-۴۳). بسیاری از این کلمات التلخیص مانند برآسته = ربض (۲۶۲/۱)، سبتوک = پشتیبان دیوار (۲۶۴/۱)، پیش دکان (۲۶۹/۱)،

غیر از الصناعین باشد و حتی می‌پندارد که نام اصلی کتاب الصناعین، همانا صنعة الکلام بوده است. از سوی دیگر، می‌دانیم که الصناعین را به چندین نام دیگر نیز خوانده‌اند.

قنازع در اثبات نظر خود بیشتر به این امر استدلال می‌کند که: هرگاه ابوهلال به موضوعی در صنعة الکلام ارجاع داده، آن موضوع عیناً در الصناعین یافت می‌شود و همچنین وی در مقدمه الصناعین تصریح می‌کند که در این کتاب خواسته است هر چه را در باب «صنعة الکلام» مورد نیاز است، گرد آورد (ص ۱۳). از سوی دیگر وی هیچ گاه لفظ «صناعین» را در آثار خویش به کار نبرده و اساساً او به دو صنعت متفاوت قائل نبوده، بلکه شعر و نثر و گفتار را رشته‌های سه گانه صنعت یگانه‌ای می‌پنداشته است. بنابراین نباید پنداشت که صنعة الکلام کتابی مستقل است (ص ۶۹-۷۰).

نسخه‌ای با عنوان صناعة النظم و النثر نیز در کتابخانه آستان قدس موجود است (آستان، ۳۸۷) که بی‌گمان همان الصناعین است (درباره اهمیت و محتوای کتاب پیش‌تر سخن رفت).

۸. الفروق اللغویة، یا الفروق بین المعانی، یا الفروق فی اللغة. این کتاب شامل انبوهی کلمات مترادف در زبان عربی است، هر چند که ابوهلال خود به ترادف کلمات، یعنی وجود چندین واژه به یک معنی اعتقاد ندارد و می‌پندارد که «اختلاف کلمات و اسمها لاجرم موجب اختلاف معانی می‌شود» (الفروق، ۱۱).

شیوة ابوهلال در این کتاب نیز چون کتابهای بزرگ دیگر اوست. بدین معنی که او همه آثار متعدد پیش از خود را یکجا در کتاب خویش فراهم آورده است. این کتاب در قاهره (۱۳۵۳ق) به چاپ رسیده و در بار نیز تلخیص شده است (قنازع، ۶۶). در ۱۳۶۳ ش، محمد علوی مقدم و ابراهیم دسوقی شتا، ترجمه بخش عمده‌ای از کتاب را، همراه مقدمه‌ای در ۱۴۲ صفحه در مشهد به چاپ رساندند.

۹. فضل العطاء (فضل الاعطاء یا فضل الغناء) علی العسر، رساله‌ای است که نخستین بار، توسط محمود محمد شاگرد در قاهره (۱۹۳۴م) به چاپ رسیده است.

۱۰. الکرماء، رساله‌ای ۴۳ صفحه‌ای درباره کریمان و شریفان جاهلی و اسلام که در قاهره (۱۹۰۸م) چاپ شده است. نام کتاب گاه به صورت الکرماء و فضل العطاء علی العسر آمده، از این رو قنازع (همانجا) احتمال می‌دهد که این کتاب و کتاب شماره ۹ یکی باشند.

۱۱. المعجم فی بقیة الاشياء، یا اسماء بقیة الاشياء، نخست در ۱۹۱۵م در برلین و سپس در ۱۹۳۴م در قاهره چاپ شده است.

ب- خطی: ۱. الحث علی طالب العلم، شامل داستانها و نکته‌هایی است درباره دانشمندان و رنجهایی که در راه علم کشیده‌اند (درباره نسخه‌های آن، نک: قنازع، 63؛ GAL, S, I/194)؛ ۲. رساله فی ضبط و تحریر مواضع من دیوان الحماسة لابی تمام (برای نامهای دیگر و نسخه‌های آن، نک: قنازع، 64؛ GAL, S؛ همانجا)؛ ۳. المغرب عن المغرب (برای نسخه‌های آن، نک: قنازع، 67)؛ ۴. من احتکم من الخلفاء الی

پشت بر = ناوه (۲۷۱/۱)، بویو = گیاه بوی مادران (۲۶۴/۲) و کلمات بسیار دیگر، در هیچ یک از قاموسهای فارسی نیامده است. این کتاب در ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م، توسط عزت حسن در دمشق به چاپ رسیده است.

۳. جمهرة الامثال. وی در این اثر نیز مانند دیگر آثارش با توانایی بسیار، میراث گذشتگان را گرد می‌آورد و آن را به کمال می‌رساند. زلهایم در تاریخچه مثل نویسی عربی، نام ۳۵ تن را پیش از ابوهلال آورده که برخی صاحب کتابهایی شامل نام «امثال» نیز بوده‌اند. با اینهمه، با توجه به جامعیت کتاب و مراعات ترتیب کامل الفبایی، ابوهلال را نخستین گردآورنده امثال عرب به شمار آورده است (ص ۲۰۲-۲۰۴). ابوهلال در این کتاب و کتابهای دیگر، مانند بیشتر نویسندگان آن روزگار، از ذکر منابع خویش خودداری کرده و تنها از کتاب الامثال حمزة اصفهانی نام برده و بر او خرده گرفته است که چرا مثلهای نو (مولد) را هم آورده است (نک: ۶/۱)، اما زلهایم دریافته که بسیاری از روایات ابوهلال عیناً در کتابهای کهن تر موجود است (ص ۲۰۱-۲۰۴). این کتاب یک بار در بمبئی (۱۳۰۷ق/۱۸۸۹م)، یک بار در قاهره (۱۳۱۰ق/۱۸۹۲م) و بار دیگر در همانجا (۱۹۶۴م) توسط محمد ابو الفضل ابراهیم و عبدالمجید قطامش به چاپ رسیده است، اما چاپ اخیر هم از هر گونه فهرست تهی است.

۴. دیوان شعر، که پیش‌تر بحث آن گذشت.

۵. دیوان المعانی. تدوین کتابهای «معانی» که بهترین گفتارها در یکی از موضوعات را گرد می‌آورند، ظاهراً از سده ۲ ق با کتاب معانی الشعر مفضل ضبی آغاز شد. در سده ۳ ق توسط ابن قتیبه و در سده ۴ ق توسط ابوهلال، بهترین و جامع‌ترین نمونه‌های اینگونه آثار پدید آمد. دیوان المعانی ابوهلال در ۱۲ باب تدوین یافته که از آن جمله است: آتش، آشپزی، خوراکها و آشامیدنیها (باب ۵)، آسمان و ستارگان (باب ۶)، خط و قلم و دوات و کاغذ و بلاغت (باب ۹). یکی از نکات جالب کتاب آن است که مؤلف چندین بار مثلهایی به زبان فارسی خوزستانی آورده که برای بررسیهای زبان شناختی فارسی بسیار ارزشمند است. صادقی در تکوین زبان فارسی (ص ۱۰۸-۱۱۷)، این مثلها را قرائت و تحلیل کرده است. این کتاب در ۱۳۵۲ق، در قاهره به چاپ رسیده است. در ۱۹۸۴م نیز برگزیده‌ای از آن در ۲ جلد و به کوشش احمد سلیمان معروف در دمشق انتشار یافت.

۶. شرح دیوان ابی محسن الثقفی. این کتاب ابتدا در لیدن (۱۸۸۶-۱۸۸۹م)، در مجموعه طرف عربیة (شماره ۱)، نیز در قاهره و بیروت (۱۹۷۰م) به کوشش صلاح الدین منجد به چاپ رسیده است.

۷. الصناعین، الکتابة و الشعر، یا صناعتی النظم و النثر، یا صنعة الکلام که در ۳۹۴ ق تألیف شده است، چاپ نخست آن در استانبول (۱۳۲۰ق) و آخرین چاپ در قاهره (۱۹۷۱م) بوده است. ابوهلال چند بار نام صنعة الکلام را در کتابهای خویش (در دیوان المعانی و جمهرة و الفروق، نک: قنازع، ۶۹) ذکر کرده و بروکلمان (GAL, S, I/194) نیز آن را کتابی مستقل پنداشته است، اما قنازع باور ندارد که این کتاب چیزی

القضاة، یا ما احتکم به الخلفاء الى القضاة (نک: همو، 68)؛ ۵. نوادر الواحد والجمع، یا النوادر فی العربية، بروکلمان به نسخه آن در کتابخانه اسکوریا اشاره کرده، اما در انتساب آن به ابوهلال تردید دارد (GAL, S, همانجا؛ قس: قنازع، همانجا؛ نیز نک: II/42-43, ESC<sup>2</sup>)؛ ۶. الوجوه و النظائر، یا وجوه القرآن و نظائره. این کتاب در جهت مخالف کتاب الفروق تألیف شده؛ اگر الفروق اساساً شامل کلمات مترادف است، مایه اصلی این کتاب «نظائر» (یک لفظ و چند معنی) است، بنابر این «اضداد» که موضوع کتابهای متعددی بوده، خود در دائرة «نظائر» قرار می‌گیرد، اما مراد از «وجوه»، معانی گوناگون یک لفظ و توضیح آنهاست. حاجی خلیفه (۲۰۱/۲) یادداشت مختصری به این باب اختصاص داده و آن را از فروع تفسیر خوانده است. حاجی خلیفه گویا از مجموعه آثار تألیف شده در موضوع «وجوه» جز کتاب ابن جوزی که وی بهترین کتاب می‌داند، چیزی دیگر ندیده و سپس از قول ابن جوزی، ۹ تن را که در همین زمینه کتاب تألیف کرده‌اند و چند نفرشان هم پیش از ابوهلال می‌زیسته‌اند، نام می‌برد که از آن جمله‌اند: عکرمه و مقاتل. ظهور نام این دو تن در میان مؤلفان «وجوه» خود به تنهایی نشان می‌دهد که چرا حاجی خلیفه علم وجوه و نظائر را جزئی از علم تفسیر خوانده است. در اثر ابوهلال نیز این موضوع به نیکی آشکار است، زیرا برنامه کار او چنین است که نخست کلمه‌ای از کلمات قرآنی را نقل و شرح می‌کند، آنگاه معانی مختلف آن را در قرآن کریم یافته، زیر عنوان «وجوه کلمه» یکی یکی مورد بررسی و تفسیر قرار می‌دهد. بدیهی است که روش کار ابوهلال در این کتاب نیز مانند دیگر کتابها، جمع آوری و تدوین و تبویب میراث گذشتگان است، این اثر با وجود جامعیت و حسن تألیف، نمی‌دانیم چرا به سرعت به دست فراموشی سپرده شد، چندانکه نه ابن جوزی از آن خبر داشت، نه حاجی خلیفه و نه مکتلان کشف الظنون، منابع دیگری هم که فهرست مفصلی از آثار او را نقل کرده‌اند، از وجود این کتاب بی‌اطلاع بوده‌اند، حال آنکه ابوهلال خود در الفروق (ص ۱۱۱؛ نیز نک: قنازع، همانجا) به آن اشاره کرده است. در هر حال، هیچ سخنی از این کتاب نبود، تا آنکه کاظم عسکری نسخه‌ای از آن را در درون یک مجموعه خطی، در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران یافت و تصحیح آن را موضوع پایان نامه دکترای خویش قرار داد. ابوهلال در این کتاب، گاه از دیگر آثار خود نام برده و بدین‌سان تردیدی را که در انتساب کتاب الوجوه به او داشتیم از میان برده، اما عیب کار در آن است که وی کتابها را به نامهای معروف، نخوانده است؛ به جای الفروق اللغویة، البدیع فی الفروق (الوجوه، ۵۴۶) و به جای جمهرة الامثال، جامع الامثال (همان، ۳۷۱). برای چاپ کتاب الوجوه، هنوز اقدامی نشده است.

آثار یافت نشده: ۱. التبصرة (یاقوت، ادبا، ۲۶۳/۸). ۲. الدرهم و الدینار یا مفاخرة الدرهم و الدینار (همانجا؛ نیز نک: قنازع، 63). ۳. رسالة فی العزلة و الاستئناس بالوحدة (سیوطی، بغیة، ۵۰۶/۱). ۴. شرح الفصیح. ابوهلال در جمهرة الامثال خود (۳۰۴/۲) به آن اشاره

کرده، اما تاکنون نسخه‌ای از آن به دست نیامده است. ۵. العمدة (یاقوت، همانجا). ۶. ما تلحن فیہ الخاصة (همانجا). ۷. المحاسن فی تفسیر القرآن، یا تفسیر القرآن (همانجا). فوک (E<sup>2</sup>) ذکر کلمه «المحاسن» در عنوان بالا را دلیل بر آن می‌داند که کتاب، بیشتر به جوانب فنی آیات الهی پرداخته، اما اصل این کتاب که به قول یاقوت ۵ جلد بوده (همانجا)، اینک از دست رفته است. بروکلمان به نسخه‌های آن در مشهد و تهران اشاره کرده (GAL, S, I/194)؛ نسخه تهران، در واقع جایی است (۱۲۶۸ ق)، اما قنازع (ص 67) دریافته که این نسخه‌ها و نیز نسخه استانبول که خود یافته، «تفسیر امام حسن عسکری (ع)» است، نه ابوهلال عسکری. ۸. کتاب الوتر (بغدادی، هدیه، ۲۷۳/۱). اثری با عنوان تصحیفات المحدثین نیز به ابوهلال نسبت داده شده، اما این کتاب بی‌تردید از آن ابواحمد عسکری است که در ۱۹۸۸ م در بیروت به نام ابوهلال چاپ شده است. همچنین رساله فی الادبیات، در یک مجموعه خطی که سراسر به آثار ابوهلال اختصاص دارد، یک رساله به این نام خوانده شده، اما آغاز و انجام آن افتاده است و عنوان مذکور نیز عنوانی جعلی است که ناسخ بر کتاب افزوده است (قنازع، 70).

مأخذ: آستان قدس، ف، فهرست: ابن ایدمر، محمد، الدر الفرید، ج تصویر، به کوشش سزگین و دیگران، فرانکفورت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، نوات الوفيات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۲ م؛ ابن شجری، هبة الله، الحماصة، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۵ ق؛ ابوهلال عسکری، حسن، الاوائل، به کوشش محمد مصری و ولید قصاب، دمشق، ۱۹۷۵ م؛ همو، التلخیص، به کوشش عزت حسن، دمشق، ۱۳۸۹ ق/۱۹۶۹ م؛ همو، جمهرة الامثال، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم و عبدالمجید قطاش، قاهره، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۲ م؛ همو، دیوان، به کوشش جورج قنازع، دمشق، ۱۴۰۰ ق/۱۹۷۹ م؛ همو، دیوان المعانی، قاهره، ۱۳۵۲ ق؛ همو، الصناعتین، به کوشش مفید قحیقه، بیروت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴ م؛ همو، الفروق اللغویة، قاهره، ۱۳۵۳ ق؛ همو، الوجوه و النظائر، به کوشش کاظم عسکری، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۷۲ ش (رسالة دکتري، چاپ نشده)؛ اربلی، علی، التذکرة اللغویة، به کوشش نوری حمودی قیسی و حاتم صالح خاتم، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ امین، محسن، اعیان الشیعة، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ باخیزی، علی، دمیة القصر، به کوشش محمد تونجی، دمشق، ۱۳۹۱ ق/۱۹۷۱ م؛ بغدادی، عبدالقادر، خزائن الادب، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۹۷۹ م؛ بغدادی، هدیه، تمایلی، تنه الیتمة، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ حاجی خلیفه، کشف: عزت، «التلخیص فی معرفة اسماء الاشياء»، مجلة مجمع اللغة العربیة، دمشق، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۸ م، شه ۴۳، همو، مقدمه بر التلخیص (نک: همو، ابوهلال عسکری)؛ ذهبی، محمد، المعبر، به کوشش محمد سعید بن بسینی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ زلهام، رودلف، الامثال العربیة القدیمة، بیروت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴ م؛ سیوطی، بغیة الرواة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۲ م؛ همو، طبقات المفسرین، لیدن، ۱۸۳۹ م؛ صادقی، علی‌اشرف، تکوین زبان فارسی، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ همو، «لغات فارسی کتاب التلخیص ابوهلال عسکری»، مجلة زبان شناسی، تهران، ۱۳۶۶ ش، س ۳، شه ۱ و ۲؛ صدر، حسن، الشیعة و فنون الاسلام، قاهره، ۱۳۹۶ ق/۱۹۷۶ م؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش رمضان عبدالنواب، بیروت، ۱۳۹۹ ق/۱۹۷۹ م؛ طباطبائی، بدوی، ابوهلال العسکری و مقایسه البلاغیة و التقیة، قاهره، ۱۳۷۹ ق/۱۹۶۰ م؛ عباس، احسان، تاریخ النقد الادبی عند العرب، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ عبدالنواب، رمضان، تعلیقات بر الوافی بالوفیات (نک: همو، صفدی)؛ عبدلکائی، عبدالله، حماصة الظرفاء، به کوشش محمد جبار معید، بغداد، ۱۹۷۳ م؛ قطبی، علی، انباء الرواة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره،



چرا نامه» معروف است (آقابزرگ، ۱۳۹۰/۲۶۰)، ۹۱ سؤال «فلسفی، منطقی، طبیعی، نحوی (نجومی؟)، دینی و تأویلی» (ناصر خسرو، ۳۱۳-۳۱۴)، دربارهٔ اصول عقاید اسماعیلیان مطرح شده است.

چنانکه از سخن ابوالهیثم برمی‌آید (همو، ۳۰۶)، او خود قصد داشته است که به نظم یا به نثر سوالات را پاسخ گوید، اما به گفتهٔ محمد بن سرخ «نرسید به جواب کردن و اندرو گذشت» (ص ۲). بر این قصیده دو شرح نوشته‌اند: یکی از محمد بن سرخ نیشابوری و دیگری از ناصر خسرو قبادیانی.

محمد بن سرخ به درخواست دوستان بر آن شده است که قصیده را شرح کند و «جواب مسأله‌ها» را بگوید (همانجا). شارح در توضیح چگونگی کار خود می‌نویسد: «من آنچه اندرین بیاوردم از کتب حکما خوانده‌ام و نبشته و نیز ۹ سال خواجه ابوالهیثم را شاگردی کردم و هرچ بیاوردم از وی شنیده بودم و از خویشان هیچ نیاوردم و آنچه نبشتی بود، نبشتم و آنچه گفتنی بود، ماندم (= باقی گذاشتم، رها کردم)، تا اگر مستحق طلب کند، بگویم و دریغ ندارم» (ص ۱۰۹) و «آنچه نوشتنی نیست، یله کنیم تا وقت گفت بگویم» (ص ۳۲). بدین ترتیب معلوم می‌شود که محمد بن سرخ نیز به رسم اسماعیلیان، حقایق و اسرار کیش خود را پنهان داشته و بر آن بوده است که اینگونه مطالب را باید سینه به سینه آموخت و از آوردن آنها در کتابهایی که ممکن است به دست نااهل افتد خودداری کرد.

در بررسی شرح محمد بن سرخ به نکته‌های زیر برمی‌خوریم:

۱. به کار بردن واژه‌ها و ترکیبات بدیع فارسی، مانند: دیوچه = کرم ابریشم (ص ۵۷)، دیندار عاقبت = عاقبت اندیشی و فرجام کار را دیدن (ص ۱۸)، زنده‌گویای میرا که حد انسان از نظر ارسطوست (ص ۳۲)، فرجه = زاویه (ص ۱۰)، عقل شوریده = دیوانه (ص ۳۱)، بسته سخن = سخن مجمل و سر بسته (ص ۳۴)، کاریگران نفس = کارکنان و خادمان نفس (ص ۴۴، ۴۵)، [خدای] مرا بی‌بزه کناد = خدا گناهان مرا بیامرزاد (ص ۴۹). ظاهراً وی به جای اصطلاح فلسفی مقوله «وضع» نصیب به کار برده است (ص ۷).

۲. آوردن شواهد شعری از دقیقی، رودکی، شهید [بلخی]، ابوشکور [بلخی] و ابوطیب مصعبی (ص ۷۰، ۴۳، ۳۱، ۲۷).

۳. انتقاد از محمد بن زکریای رازی (ص ۵۱، ۵۰، ۵۲) به رسم دانشمندان اسماعیلی همچون ابوحاتم رازی در اعلام النبوة و ناصر خسرو در زاد المسافرین، به گفته محمد بن سرخ: «محمد زکریا کو گوهر نه از معدن گرفته بود و علم نه از جایگاه آموخته، به طب توان شنود او را، به چیز دیگر نه» (ص ۵۲).

۴. انتقاد از متکلمان معتزلی و فلاسفه به رسم اسماعیلیان (همو، ۸۶، ۸۷، ۲۸).

۵. ذکر نام «شیخ یونانی» و نقل سخنی از او به روایت یحیی نحوی (ص ۳۰). این «شیخ یونانی» کیست؟ اگر منظور از این شخص همان فلوپین بنیادگذار مکتب نوافلاطونی باشد، باید گفت که شرح

۱۹۷۳م: قنازع، جورج، مقدمه بر دیوان (نکه هم، ابولعل عسکری)؛ مبارک، زکی، النشر الفنی فی القرن الرابع، بیروت، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۲م؛ مندور، محمد، النقد المنهجي عند العرب، قاهره، ۱۹۷۲م؛ نویری، احمد، نهاية الارب، قاهره، دار الکتب؛ یاقوت، ادبا؛ همو، بلدان؛ نیز:

EI2; ESC2; GAL, S; Kanazi, G., «The Works of Abū Hilāl Al-ʿAskari», Arabica, Leiden, 1975.  
آذرنش آذرنش

**ابوالهیثم**، احمد بن حسن جرجانی، دانشمند و شاعر اسماعیلی مذهب اواخر سدهٔ ۴ و اوایل سدهٔ ۵ ق. از زندگانی او اطلاع چندانی در دست نیست. همین اندازه گفته شده که از متعلقان و محبان فرزندان رسول اکرم (ص) به شمار می‌رفته است (ناصر خسرو، ۲۱۷). در برخی از منابع نسبت او را بوزجانی و یا جوزجانی نوشته‌اند (صفا، ۵۲۲/۱)، اما ناصر خسرو که نزدیک به زمان او می‌زیسته و از همکیشان وی بوده است، بارها در کتاب جامع‌الحکمتین از او با عنوان خواجه ابوالهیثم احمد بن حسن الجرجانی یاد می‌کند (ص ۱۷، ۱۹، ۸۶).

ظاهراً ابوالهیثم به تدریس و تعلیم نیز می‌پرداخته و شاگردانی داشته است. یکی از شاگردان او، محمد بن سرخ (سرخ) نیشابوری است که به گفتهٔ خود مدت ۹ سال خواجه ابوالهیثم را شاگردی کرده بود (ص ۱۰۹). برخی از محققان برآنند که این محمد بن سرخ، پدر ابوجعفر نسوی یا نیشابوری است که استاد نظامی غروزی مؤلف چهار مقاله بوده است (صفا، ۵۲۲/۱، ۶۲۳؛ کربن، مقدمه بر جامع‌الحکمتین، ۱۵، مقدمه بر شرح قصیده، ۲ - ۳).

هرچند که به گفتهٔ یبھی (ص ۱۳۲)، ابوالهیثم در میان عوام حکما شهرتی داشته، ولی از او تصنیفی یا کلامی که از آن بتوان مرتبهٔ وی را در حکمت شناخت، در دست نبوده است، اما به نظر می‌رسد که اسماعیلی بودن ابوالهیثم در این داوری بی‌تأثیر نبوده و شاید سخن یبھی تعریضی بر مذهب او باشد (کربن، مقدمه بر جامع‌الحکمتین، ۱۲). با اینکه از آثار ابوالهیثم جز قصیده‌ای به فارسی در دست نیست، ولی بی‌شک او که از دانشمندان و آگاهان کیش اسماعیلی بوده، تصنیفاتی در زمینهٔ معتقدات مذهب خویش داشته است. چنانکه محمد بن سرخ که از شاگردان اوست، بدین مطلب تصریح می‌کند: «سوالی است که کس گرد این نگشته است، مگر این مرد فاضل، ایدون گفته است در تصنیفهای خویش...» (ص ۸۹).

دربارهٔ شمار ابیات قصیده به جا مانده از ابوالهیثم اختلاف است. در جامع‌الحکمتین ۸۲ بیت آمده است (ناصر خسرو، ۱۹ - ۳۰، ۳۱۳)، اما چون به گفتهٔ ناصر خسرو، امیر بدخشان قصیده را از حفظ داشته و برای او فرستاده است (ص ۱۷) بسیار احتمال می‌رود که ابیاتی را فراموش کرده باشد. از طرف دیگر شرح محمد بن سرخ با اینکه ۷۶ بیت است، ولی ۷ بیت اضافی دارد که در جامع‌الحکمتین نیست (محمد بن سرخ، ۲ به بعد؛ ناصر خسرو، همانجا) و بدین ترتیب شمار ابیات قصیده بالغ بر ۸۹ بیت خواهد بود. در این قصیده که به «چون و

محمد بن سرخ یکی از نخستین منابعی است که در آن از ابن فیلسوف نام برده شده است و این نکته نشان دهنده آشنایی متفکران اسماعیلی با اندیشه‌های نوافلاطونی است.

دومین شرح قصیده ابوالهیثم از ناصر خسرو قبادیانی است. او که شاعر و متفکر و از آگاهان و متكلمان کیش باطنی است، در ۴۶۲ ق که در تبعیدگاه خود یمکان بود، به درخواست عین‌الدوله علی بن اسد بن حارث، امیر اسماعیلی مذهب ناحیه بدخشان به این مهم پرداخته (ص ۱۷) و شرح خود را که مشتمل بر دو جنبه مذهبی و فلسفی است، جامع‌الحکمتین نام نهاده است (ص ۱۸). ناصر خسرو در شرح خود بر قصیده ابوالهیثم که گاه از او انتقاد می‌کند و بر آن است که برخی از پرسشها درست و وافی به مقصود نیست، یا در مواردی «اندر سخن برادر ما تناقض رفته است» (ص ۱۲۲، ۱۵۶، ۳۰۷، ۳۱۱). از طرف دیگر ناصر خسرو در ضمن بیان مطالب، برخی از «مصنفات خویش» را نام می‌برد که از لحاظ شناخت آثار او بسیار حایز اهمیت است. مأخذ: آقا بزرگ، الذریعة، بی‌هقی، علی بن زید، تمة صوان الحکمة، لاهور، ۱۳۵۱ ق؛ صفاء، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ کرین و محمد معین، مقدمه بر جامع‌الحکمتین (نکه هم ناصر خسرو)، همو، مقدمه بر شرح قصیده (نکه هم محمد بن سرخ)؛ محمد بن سرخ نیشابوری، شرح قصیده فارسی خواجه ابوالهیثم، به کوشش هانری کرین و محمد معین، تهران، ۱۳۳۴ ش؛ ناصر خسرو، جامع‌الحکمتین، به کوشش هانری کرین و محمد معین، تهران، ۱۳۳۲ ش.

صمد موحّد

**أَبُو الْهَيْثَمِ بْنِ تَيْهَانَ** (د احتمالاً ۳۸ ق/ ۶۵۸ م)، صحابی پیامبر (ص) و یار امیرالمؤمنین علی (ع)، آگاهیهای چندانی از زندگی او در دست نیست و نام و نسب او نیز به صورتهای گوناگون ذکر شده است. معروفترین نامی که برای او آورده‌اند، مالک است (نکه: کلّبی، ۲۵/۲؛ ابن هشام، ۴۳۳/۱؛ یحیی بن معین، ۵۴۶/۲؛ دارقطنی، ۲۹۹/۱؛ ابونعیم، گ ۱۷۴ الف). برخی گفته‌اند که نام پدرش نیز مالک بود و تیهان لقب داشت و برخی تیهان را نام پدر او دانسته‌اند (نکه: ابن نقطه، ۴۷۵/۱؛ ابن قدامة، ۲۲۸؛ ابن حجر، ۲۱۲/۴). نسب او نیز چندان روشن نیست؛ بیشتر مأخذ او را از تیره بنی زعورا از بنی عبدالاشهل از قبیله اوس دانسته‌اند (نکه: عروة بن زبیر، ۱۲۲؛ ابن هشام، ۴۳۳/۱، ۴۵۴-۴۵۵؛ کلّبی، همانجا؛ بلاذری، انساب، ۲۴۰/۱؛ صالحی، ۳۰۴-۳۰۵)، اما گروهی دیگر گفته‌اند که او اصلاً از بلی بن مالک از تیره قضاعة و حلیف بنی عبدالاشهل بود (نکه: واقدی، ۱۵۸/۱؛ ابن سعد، ۴۴۷/۳؛ احمد بن حنبل، مسند، ۴۶۲/۳؛ طبری، ۳۵۶/۲، ۳۶۳؛ ابن عبدالبیر، ۱۳۴۸/۳؛ نیز نکه: ابن حزم، ۳۴۰).

ابوالهیثم برادر دیگری به نام عبید یا عتیک داشت که در جنگ بدر در صف مسلمانان جنگید (واقدی، کلّبی، همانجاها) و در اُحد به شهادت رسید (واقدی، ۳۰۱/۱؛ بلاذری، همان، ۳۲۹/۱؛ نیز نکه: ابن نقطه، ۴۷۶/۱). برخی ابوالهیثم را با او خلط کرده و گفته‌اند که پیش از پیامبر (ص) درگذشت (نکه: خلیفه، ۱۴۶/۱؛ ابن اثیر، اسدالغابة، ۲۷۴/۴) و برخی دیگر با تردید، وی را در شمار کشته شدگان صفین

آورده‌اند (نکه: ابن عبدالبیر، ۱۳۴۸/۳-۱۳۴۹؛ ابن اثیر، الکامل، ۳۵۱/۳).

گفته‌اند که ابوالهیثم پیش از اسلام، اهل توحید و یگانه پرست بود و نیز با اسعد بن زراره، نخستین کسان از انصار بودند که اسلام آوردند (ابن جوزی، ۴۶۲/۱-۴۶۳؛ ذهبی، ۱۹۰/۱، به نقل از واقدی). وی جزء آن دسته از انصار بود که در دو بیعت «عقبه»، با پیامبر (ص) دست یاری دادند (نکه: ابن هشام، ۴۳۳/۱، ۴۴۷؛ ابن سعد، ۶۰۷/۳) و همچنین از نقبای دوازده گانه‌ای به شمار می‌رود که از میان بیعت کنندگان برای نشر اسلام برگزیده شدند (ابن حبیب، ۲۶۸؛ ابوزرع، ۵۷۵/۱؛ بلاذری، همان، ۲۴۰/۱، ۲۵۲). پس از هجرت، پیامبر (ص) میان او و عثمان بن مظعون پیمان برادری برقرار کرد (ابن حبیب، ۷۲؛ بلاذری، همان، ۲۷۱/۱؛ ذهبی، همانجا) و گفته‌اند که در پیکارهای بدر و اُحد و دیگر غزوات شرکت داشته است (نکه: واقدی، ۱۵۸-۱۵۷/۱؛ ابن سعد، ۴۴۸/۳، ۶۰۷).

پس از شهادت عبدالله بن رواحه در جنگ مؤته، پیامبر (ص)، ابوالهیثم را به جای او به کار سنجش محصول خرماي خیر و تأدیة سهم یهودیان از آن محصول برگماشت (واقدی، ۶۹۱/۲). ابوالهیثم به روزگار ابوبکر، درخواست او را مبنی بر ادامه مأموریتی که پیامبر (ص) در سنجش محصول خرما به او سپرده بود، نپذیرفت (نکه: ذهبی، همانجا)، اما در زمان عمر، وی با چند تن دیگر برای صلح فدک نزد یهودیان فرستاده شد (نکه: ابن شبه، ۱۹۴/۱-۱۹۵؛ بلاذری، فتوح، ۳۳/۱). درباره ابوالهیثم به روزگار عثمان اطلاعی در دست نیست، اما پس از کشته شدن او، نام ابوالهیثم جزء کسانی آمده که متبایل به خلافت امیرالمؤمنین علی (ع) بوده‌اند (ابن ابی الحدید، ۸/۴، به نقل از کتاب الجمالی ابو مخنف، نیز نکه: ۳۶/۷) و سرانجام هم با آن حضرت به خلافت بیعت کردند (یعقوبی، ۱۷۸/۲؛ اسکافی، ۵۲-۵۱؛ مفید، ۵۱). همچنین به همراهی ابوالهیثم با علی (ع) در جنگ جمل اشاره شده است (نکه: طبری، ۴۴۷/۴، به نقل از سیف بن عمر تیمی).

بنابر آنچه ابن ابی الحدید (۱۹۰/۵) به نقل از نصر بن مزاحم منقری آورده، ابوالهیثم در آغاز جنگ صفین، لشکریان عراق را صف‌آرایی و به جنگ تشویق می‌کرده است، اما این امر از مسائل مورد اختلاف است، چه در روایاتی آمده که وی سالها پیش از آن، دست کم حدود سال ۲۰ ق در ایام خلافت عمر در گذشته است (ابن حبان، ۱۲؛ حاکم نیشابوری، ۲۸۶/۳) و به همین سبب برخی حضور او را در صفین نادرست دانسته‌اند (احمد بن حنبل، العلل، ۴۳۲/۱؛ خلیفه، ۱۴۶/۱؛ ابن قتیبه، ۲۷۰). با اینهمه، روایت ابن ابی الحدید از نصر بن مزاحم، گرچه در نسخه‌های کنونی کتاب او دیده نمی‌شود، ولی وجود مرثیه‌ای برای ابوالهیثم، در میان مرثیه‌های کشتگان صفین در کتاب نصر بن مزاحم (ص ۳۶۵)، می‌تواند اولاً حاکی از افتادگیهایی در نسخه‌های موجود کتاب نصر و درستی روایت ابن ابی الحدید از او باشد و ثانیاً نشان می‌دهد که احتمالاً ابوالهیثم در صفین کشته شده است. ممکن است موضوع

موفق بن عبدالله، بیروت، ۱۲۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعيب ارتزوط و حسين اسد، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ سيف بن عمر تمیمی، الفتة ورقعة الجمل، به کوشش احمد راتب عرموش، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ صالحی شامی، محمد، سبل الهدی والرشاد، به کوشش عبدالعزيز عبدالحق حلیمی، قاهره، ۱۳۹۵ ق / ۱۹۷۵ م؛ طبری، تاریخ؛ عروة بن زبیر، مغازی رسول الله (ص)، به کوشش محمد مصطفی اعظمی، ریاض، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م؛ علی خان مدنی، الدرجات الرقیعة، قم، ۱۳۹۷ ق؛ کشی، محمد، معرفة الرجال، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ ش؛ کلی، هشام، نسب معذ والیمن الکبیر، به کوشش محمود فردوس عظم، دمشق، دار البیضة؛ کلینی، محمد، الروضة من الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۹ ق / ۱۳۴۸ ش؛ مفید، محمد، الجمل، نجف، ۱۹۶۰ م؛ نصر بن مزاحم، وقعة صنین، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲ م؛ نهج البلاغة، واندی، محمد، المغازی، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶ م؛ یحیی بن معین، التاريخ، به کوشش احمد محمد نورسیف، مکه، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۶۰ م.

### ابوالهیجاء، نکة آل حمدان.

ابوالهیجاء، مُقاتِل بن عَطِیة، ملقب به شبل الدولة (د ۵۰۵ ق)، شاعر و ادیب. وی تقریباً به سراسر ایران آن روزگار سفر کرده است، اما منابع مطلب عمده‌ای درباره او بیان نکرده‌اند و آن مقدار اندکی هم که معاصرانش نقل کرده بوده‌اند، گویا از میان رفته است. از جمله این معاصران، یکی رشید و طواط است که مدتی پس از وی زیسته و به اشارتی مختصر درباره او اکتفا کرده است (ص ۳۰). همچنین در کتاب خريدة القصر عمادالدین کاتب «بخش عراق»، چاپ بغداد و نیز در نسخه خطی همان کتاب «بخش ایران» (عکس نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ش ۳۹ - ۱۷۵۳۷) و حتی بخش مربوط به کرمان یا در خلال شرح حال مُکرم بن العلاء چیزی یافته نمی‌شود، اما به‌اشاره اقبال (ص ۱۱۴-۱۱۵) داستان مُکرم بن العلاء با ابوالهیجاء در نسخه پاریس همان کتاب آمده است. تقریباً دو قرن بعد نخستین شرح حال نسبتاً مفصل و جامع ابوالهیجاء را در وفيات (ابن خلکان، ۲۵۷/۵-۲۶۰) می‌بینیم که این شرح حال به گمان اقبال (همانجا) از خريدة القصر نقل شده است. منابع بعد از ابن خلکان چون ذهبی (د ۷۴۸ ق)، ابن شاکر کتبی (د ۷۶۴ ق)، ابن کثیر (د ۷۷۴) و دولتشاه سمرقندی (سده ۹ ق) تقریباً هیچ اطلاع جدیدی به دست نداده‌اند و تردید نیست که مأخذ همه، همان وفيات بوده است که مأخذ اصلی ما در این مقاله نیز همان است.

ابوالهیجاء یکی از امیرزادگان عرب بود (ابن خلکان، ۲۵۷/۵؛ قس: ذهبی، ۲۷۱/۱۹)، در حجاز به دنیا آمد و در همانجا پرورش یافت، اما به سبب کدورتی که بین او و برادرانش رخ داد، به بغداد رفت و از آنجا رهسپار خراسان و غزنه شد و باز به خراسان بازگشت (ابن خلکان، همانجا؛ ابن شاکر، ۷/۱۲). در آنجا به خدمت خواجه نظام‌الملک (۴۰۸-۴۸۵ ق) در آمد و نزد وی تقرب یافت، تا آنجا که داماد وی گردید و تا هنگام قتل نظام‌الملک همچنان در خراسان باقی ماند (ابن خلکان، ابن شاکر، همانجاها). ظاهراً به دنبال این ماجرا،

شرکت ابوالهیثم در صفین، به اختلاف در چگونگی حضور «اصحاب بدر» در جنگهای دوران امیرالمؤمنین علی (ع) باز گردد. چنانکه همین اختلاف در مورد حضور خزیمه بن ثابت، مشهور به «ذوالشهادتین» نیز وجود دارد (نک: سيف بن عمر، ۱۱۰؛ قس: ابن حجر، ۱۱۲/۲).

به هر روی، چنین می‌نماید که ابوالهیثم در این پیکار حضور داشته و پس از عمار به شهادت رسیده است (نک: ابن حبیب، ۲۷۲؛ بلاذری، انساب، ۳۱۹/۲؛ ابن قدامه، ۲۲۸؛ ابن حجر، ۲۱۳/۴) و سخنی از امیرالمؤمنین علی (ع) نشان می‌دهد که امام (ع) بر مرگ او محزون و غمگین بوده است (نهج البلاغة، خطبة ۱۸۲). ابن بابویه، ابوالهیثم را از یاران امام علی (ع) شمرده است (عیون، ۱۲۶/۲؛ نیز نک: کشی، ۳۸) و گفته‌اند از جمله کسانی بوده است که پس از رحلت پیامبر اکرم (ص)، از مخالفان خلافت ابوبکر بوده‌اند (نک: برقی، ۶۳؛ ابن بابویه، الخصال، ۵۴۱/۲؛ ابن ابی الحدید، ۲۱۹/۱ - ۲۲۰؛ علی خان مدنی، ۳۲۱). در برخی منابع اشعاری نیز به او نسبت داده‌اند (مثلاً نک: ابن ابی الحدید، ۱۴۳/۱ - ۱۴۴؛ علی خان مدنی، ۳۲۲) که در مدارک کهن‌تر اثری از آنها دیده نمی‌شود.

ابوالهیثم از پیامبر (ص) حدیثی روایت کرده است (نک: ابونعیم، گ ۱۷۵ الف؛ ابوبشر، ۶۱/۱؛ ذهبی، ۱۹۱/۱). کلینی نیز حدیثی به نقل او از حضرت علی (ع) آورده است (۳۱/۸).

مأخذ این ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۲ - ۱۳۸۷ ق؛ ابن اثیر، علی، اسدالغابة، قاهره، ۱۲۸۰ ق؛ همو، الکامل؛ ابن بابویه، محمد، الخصال، تهران، انتشارات علمیه اسلامیه، همو، عیون اخبار الرضا، به کوشش سیلیمندی حسینی، قم، ۱۳۷۹ ق؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، صفة الصلوة، به کوشش محمود قاخوری و محمد رواش قلعه‌چی، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ ابن حبان، محمد، مشاهیر علماء الانصار، به کوشش فلاش هامر، قاهره، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۵۹ م؛ ابن حبیب، محمد، المحبر، به کوشش ایلزه لیشتن اشتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ ق / ۱۹۴۲ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، الاصابة، قاهره، ۱۳۲۸ ق؛ ابن حزم، علی، جمهرة انساب العرب، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛ ابن شیه، عمر، تاریخ المدينة المنورة، به کوشش فهم محمد شلوت، قم، ۱۴۱۰ ق / ۱۳۶۸ ش؛ ابن عبدالبر، یوسف، الاستیعاب، به کوشش علی محمد بجاری، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۰ م؛ ابن قتیبہ، عبدالله، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ ابن قدامه، عبدالله، الاستیعاب فی نسب الصحابة من الانصار، به کوشش علی نویض، بیروت، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲ م؛ ابن نقطه، محمد، تکملة الاکمال، به کوشش عبدالقیوم عیدوب النبی، مکه، ۱۳۰۸ ق / ۱۹۸۷ م؛ ابن هشام، عبدالملک، السيرة النبوية، به کوشش ابراهیم ایباری و دیگران، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۵ م؛ ابو بتر دولابی، محمد، الکنی والاسماء، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۲ ق؛ ابوزرعة دمشقی، عبدالرحمن، تاریخ، به کوشش شکرالله قزجانی، دمشق، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۰ م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، معرفة الصحابة، نسخه خطی کتابخانه احمد ثالث استانبول، ش ۴۹۷؛ احمد بن حنبل، الطلح و معرفة الرجال، به کوشش وصی الله عباس، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م؛ همو، مستند، قاهره، ۱۳۱۳ ق؛ اسکافی، محمد، المعیار والموازنة، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۱ م؛ برقی، احمد، الرجال، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، ج ۱، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹ م، ج ۲، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴ م؛ همو، فتح البلدان، به کوشش صلاح الدین منجد، قاهره، ۱۹۵۶ م؛ حاکم نیشابوری، محمد، المستدرک علی الصحیحین، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۴ ق؛ خلیفه بن خیاط، تاریخ، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸ م؛ دارقطنی، علی، المؤلف والمختلف، به کوشش

ابوالهیزام به بغداد بازگشت، اما پس از چندی به قصد دیدار با ناصرالدین مکرّم بن العلاء، وزیر ادب پرور تورانشاه، از سلجوقیان کرمان، عازم کرمان شد و برای اطمینان خاطر، از خلیفه المستظهر بالله (۴۸۷-۵۱۲ ق) درخواست کرد که نامه‌ای دایر بر سفارش وی به وزیر کرمان بنویسد (ابن خلکان، ذهبی، ابن شاکر، همانجاها). سرانجام با توقیع خلیفه و قصیده‌ای که خود در مدح وزیر سروده بود، به خدمت مکرّم در آمد. این قصیده که بسیار مورد توجه ادبا قرار گرفته، گویا بالغ بر ۴۰ بیت (دولتشاه، ۹) بوده است، اما اینک جز یک بیت از آن در دست نیست.

نحوه صله دادن وزیر نیز در منابع، اندکی متفاوت است. شرح مفصل ملاقات این دو، در وفیات (ابن خلکان، ۲۵۷/۵-۲۵۸) آمده است (نیز نک: ذهبی، ابن شاکر، همانجاها؛ یاقعی، ۱۹۲/۳-۱۹۳). وی با صله‌های گران، خلعت بسیار و اسبی نیکو به بغداد بازگشت. پس از چندی به ماوراءالنهر و خراسان رفت و در هرات به عشق زنی گرفتار آمد و در این باب، غزل‌های بسیار سرود (ابن خلکان، ۲۵۸/۵؛ ابن شاکر، ۸/۱۲؛ یاقعی، همانجا). سپس رهسپار مرو شد و در آنجا سکنی گزید، تا سرانجام بیمار شد و در بیمارستان شهر درگذشت (ابن خلکان، ابن شاکر، همانجاها).

وی علاوه بر اشعار پراکنده، از جمله ۲ بیت شعر که در رثای خواجه نظام‌الملک سروده است (رشید و طواط، همانجا؛ حسینی، ۷۱؛ ابن جوزی، ۶۸/۹)، با زمخشری نیز مکاتبات و مطایباتی داشته که نمونه‌ای از آن در وفیات (ابن خلکان، ۲۵۸/۵-۲۵۹) آمده است (نیز نک: ابن شاکر، همانجا).

ماخذ: ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ ق؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن شاکر کتبی، محمد، عین‌التواریخ، به کوشش فیصل سامر، بغداد، ۱۳۹۷ ق؛ ۱۹۷۷م؛ اقبال، عباس، حواشی و توضیحات بر حدائق (نکده، رشید و طواط)؛ حسینی، علی بن ناصر، اخبار الدولة السلجوقية، به کوشش محمد اقبال، بیروت، ۱۴۰۴ ق؛ ۱۹۸۴م؛ دولتشاه سمرقندی، تذکره الشعراء، به کوشش محمد رمضان، تهران، ۱۳۶۶ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ ۱۹۸۴م؛ رشید و طواط، محمد بن محمد، حدائق السحر فی دقائق الشعر، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۰۸ ش؛ یاقعی، عبدالله بن اسعد، مرآة الجنان، بیروت، ۱۳۹۰ ق؛ ۱۹۷۰م، رضوان ستاح

ابوالهیزام، کلاب بن حمزة عقیلی (د بعد از ۳۰۰ ق)، شاعر نحوی و لغوی، اطلاعات ما از زندگانی وی اندک است. به نوشته یاقوت، ابوالهیزام از بادیة حرّان بود و خالدی در شعری که برای او سروده، به این مطلب اشاره کرده است (یاقوت، ۲۰/۱۷-۲۲؛ صفدی، ۳۳۴/۲۴). لفظ خراسان که در روایت قفطی (۱۸۱/۴) آمده، بی‌گمان تصحیف حرّان است.

ابوالهیزام در روزگار قاسم بن عبیدالله بن سلیمان (د ۲۹۱ ق)، وزیر معتضد و مکنتی به بغداد آمد و قاسم را مدح گفت (یاقوت، ۲۰/۱۷؛ قفطی، صفدی، همانجاها) و نیز شعری در رثای یحیی بن علی سرود (مرزبانی، ۲۴۸؛ یاقوت، ۲۱/۱۷). وی با شاعر بصری ابن

لنکک (ه م) نیز معاصر بود و در سفر خویش به بصره گرفتار هجا‌های گزنده و زشت او شد (همو، ۲۰/۱۷؛ صفدی، همانجا). گریند خط، نیکو می‌نوشت و به تعلیم صرف و نحو اشتغال داشت و دو مکتب نحوی کوفه و بصره را به هم می‌آمیخت (یاقوت، قفطی، صفدی، همانجاها). ابوالهیزام شاعری هجا‌گوی و هرزه درآلود و به صنایع ادبی گرایش بسیار داشت. مثلاً در بیتی حروف مهمله را در مصراع اول و حروف معجمه را در مصراع دوم گرد آورده است (یاقوت، صفدی، همانجاها)، یا در ذم محمد بن عبد الوهاب زبینی شعری سروده که در ظاهر مدح می‌نماید (یاقوت، ۲۳/۱۷-۲۵؛ صفدی، ۳۳۴/۲۴-۳۳۶)، همچنین شعری که در باب لغز پرداخته، دلیل بر این مدعاست.

علاوه بر اشعار پراکنده، دیگر آثار او عبارت است از: ۱. ارجوزة فی الألفاز، که نسخه‌ای از آن در کتابخانه بایزید ترکیه موجود است (نک: GAS، VIII/176)؛ ۲. مایلحن فیہ العامة، نسخه خطی این اثر در یکی از کتابخانه‌های حلب موجود است (همانجا)؛ ۳. جامع النحو؛ ۴. کتاب الأراکة (یاقوت، ۲۱/۱۷؛ صفدی، ۳۳۴/۲۴؛ سیوطی، ۲۶۶/۲؛ کحاله، ۱۴۵/۸). نسخه‌های این دو اثر به دست نیامده است.

ماخذ: سیوطی، بقیة الوعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق؛ ۱۹۶۵م؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز قفطی، علی بن یوسف، انباء الرّواة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۳م؛ کحاله، عمر رضا، معجم المؤلفین، بیروت، ۱۳۷۶ ق؛ ۱۹۵۷م؛ مرزبانی، محمد بن عمران، معجم الشعراء، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۹ ق؛ ۱۹۶۰م؛ یاقوت، ادبا؛ نیز: GAS، رضوان ستاح

ابویحیی بطریق (د ح ۱۸۴ ق / ۸۰۰ م)، مترجم آثار یونانی به عربی، معاصر منصور خلیفه عباسی، آشنا به نجوم و ریاضیات و پزشکی (لکلرک، II/178؛ زوتر، 4). از محل و تاریخ تولد او اطلاعی در دست نیست؛ سال وفات او را نیز بعضی بین ۱۸۰-۱۹۰ ق / ۷۹۶-۸۰۶ م ذکر کرده‌اند (سارتن، ۶۲۱/۱). در زمان منصور مسائل علم افلاک و نجوم مورد توجه بسیار قرار گرفت. خلیفه ضمن تشویق و وعده پاداش، تنی چند از دانشمندان را مأمور ساخت تا کتابهای هیأت و نجوم را از زبانهای سریانی، یونانی، فارسی و هندی به عربی ترجمه کنند (همانجا؛ طوقان، ۱۱۱). ابویحیی بطریق از کسانی بود که به این کار همت گماشتند (همانی، ۹۶).

ابویحیی کتاب الاربعه بطلمیوس را که مشتمل بر ۴ مقاله در صناعت احکام نجوم بود (نالینو، ۲۱۶-۲۱۷؛ طوقان، همانجا) برای ابوحفص عمر بن فرخان، از یونانی به عربی ترجمه کرد. فرخان نیز در همان زمان شرح و تفسیری بر آن نوشت (ابن ندیم، ۲۷۳؛ قفطی، ۲۴۲)، ولی ترجمه ابویحیی در سطحی پایین‌تر از ترجمه حنین بن اسحاق قرار داشت. وی علاوه بر این، کتابهای بسیاری نیز در پزشکی از آثار بقراط و جالینوس به عربی ترجمه کرده است (ابن ابی اصیبه، ۲۰۵).

این ابار، همانجا؛ ۳۳۲ ق)، احتمالاً از آن رو بوده که هر کدام به یک دوره از فعالیت و قیام او نظر داشته‌اند. به هر حال ابویزید در نتیجه فعالیت‌های ضد فاطمی مورد تعقیب مهدی قرار گرفت و در ۳۱۰ ق راهی حج شد، ولی به علتی نامعلوم این سفر را به پایان نرساند و به تقیوس بازگشت (ابن خلدون، همانجا) و تا ۳۱۶ ق پیروان بسیاری در آنجا به دست آورد و ظاهراً از همین زمان آشکارا دست به قیام زد (مقریزی، *اتعاظ*، همانجا).

پس از درگذشت مهدی (۳۲۲ ق)، جانشین او القائم به تعقیب ابویزید پرداخت، اما وی به شرق آفریقا گریخت و پس از گزاردن حج در ۳۲۵ ق مخفیانه به توزر بازگشت (ابن خلدون، همانجا) و فعالیت خود را از سر گرفت، این بار توسط والی قسطلیه دستگیر و در قیروان زندانی شد، اما طرفدارانش او را از زندان آزاد کردند (درجینی، ۹۷/۱ - ۹۹). پس از آن ابویزید در کوه اوراس (در الجزایر) سنگر گرفت و یاران فراوانی از جمله بنی کملان را که از همکیشان او بودند، گرد آورد (ابن حماد، ۱۹). القائم با سپاه‌یانی بسیار، اوراس را محاصره کرد. گفته‌اند این محاصره ۷ سال طول کشید و پس از آن بود که بسیاری از بربرها گردش را گرفتند و آوازه‌اش در همه جا پیچید (درجینی، ۹۸/۱ - ۹۹؛ ابن خلدون، ۴ (۱/۸۵). ابویزید به پشتیبانی همین یاران در ۳۳۳ ق قسطلیه را گشود و از آنجا به شهرها و نواحی دیگر شمال آفریقا مانند تپسه، مجانه، مُراجّه و سبیه تاخت و سپس اُریس را که دروازه آفریقه شمرده می‌شد، تصرف کرد و دولت فاطمی را در مغرب به جدّ مورد تهدید قرار داد؛ آنگاه رقاّه و قیروان را فتح کرد (تجانی، ۲۲، ۲۴، ۲۵؛ ادریس، ۲۸۲ - ۲۸۳؛ ابن خلدون، ۷ (۱/۲۸) - ۲۹؛ مقریزی، همان، ۱۱۰ - ۱۱۳) و سرانجام القائم را در المهدیه به محاصره گرفت، اما کاری از پیش نبرد و به قیروان بازگشت (قاضی، همانجا؛ درجینی، ۱۰۱/۱ - ۱۰۲؛ تجانی، ۳۲۴ - ۳۲۶). در صفر ۳۳۴ نیز ابویزید تونس را فتح کرد و در آنجا دست به غارت و کشتار زد. مردم از القائم یاری خواستند و او نیز به تعقیب ابویزید پرداخت و پس از جنگ‌های خونین در ربیع الاول ۳۳۴ وارد تونس شد، ولی در رمضان همان سال درگذشت (ادریس، ۳۲۴ - ۳۳۶). پس از او پسرش المنصور اسماعیل با کوشش هر چه بیشتر، آهنگ سرکوب نکاریان کرد و پس از جنگ‌های پیاپی و خونین در نواحی تونس و قسنطینه و قیروان، در محرم ۳۳۵ قیروان را گشود (همو، ۳۷۴ - ۳۷۸؛ مقریزی، همان، ۱۱۷ - ۱۱۸).

در ۳۳۵ ق ابویزید فرزندش ایوب را نزد خلیفه عبدالرحمن الناصر اموی به اندلس فرستاد و از او یاری خواست. خلیفه نیز اموال و سپاه‌یانی به تاهرت گسیل داشت، ولی کاری از پیش نرفت و ایوب کشته شد (ابن عذاری، ۲/۲۱۴؛ قس، ادریس، ۲۷۳) و عقب‌نشینی‌های پیوسته ابویزید که از اواخر ۳۳۴ ق آغاز شده بود، همچنان ادامه یافت. از ربیع الاول ۳۳۵ المنصور به تعقیب وی در مغرب میانه پرداخت که تا محرم ۳۳۶ به درازا کشید (همو، ۳۸۶ - ۴۴۲). سرانجام طی نبردی

با اینکه نسخه‌هایی خطی از ترجمه عربی کتاب *الاربعه بطلمیوس* در بعضی از کتابخانه‌ها، از جمله اوپسالا به شماره ۲۰۳ موجود است، ولی انتساب آنها به ابویحیی بطریق مسلم نیست (نک: سترستن، ۹۴؛ اشتاین اشنايدر، 207-208).

مأخذ: ابن ابی اصیبه، *احمد بن قاسم، عیون الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، ۱۲۹۹ ق / ۱۸۸۲ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ سارتن، جورج، مقدمه بر تاریخ علم، ترجمه غلامحسین صدیقی افشار، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ طوقان، قدری حافظ، *تراث العرب العلمی فی الرياضیات والفک*، قاهره، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳ م؛ فطی، علی بن یوسف، *تاریخ الحكماء*، به کوشش یولیوس لیبرت، ۱۹۰۳ م؛ تالینو، کارلو آلفونسو، *علم الفک*، تاریخ علم العرب فی القرون الوسطی، رم، ۱۹۱۱ م؛ همانی، جلال الدین، *تاریخ علوم اسلامی*، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ نیز:

Leclerc, Lucien, *Histoire de la médecine arabe*, Paris, 1876; Steinschneider, M., "Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen", ZDMG, Leiden, 1890, vol. L; Suter, Heinrich, *Die Mathematiker und Astronomen der araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900; Zettersteden, K.V., *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften*, Uppsala, 1930.

ابوالحسن دیانت

### ابویزید بسطامی، نک: بایزید بسطامی.

ابویزید نکاری، مَخْلَد بن کیداد (د ۳۳۶ ق / ۹۴۷ م)، رهبر اباضیان نکاری در شورش برضد فاطمیان شمال آفریقا. بیشتر مورخان او را از بنی یفرن، تیره‌ای از بربرهای زَناته دانسته‌اند (مسعودی، ۳۳۴؛ ابن اَبّار، ۲۹۰/۱؛ ابن خلدون، ۷ (۱/۲۲)، اما درجینی (۹۷/۱) او را از تیره بنی کندل مستقر در تطاوین دانسته است. پدرش کیداد اهل قسطلیه از شهرهای توزر بود و در تادیمکت و نواحی دیگر سودان به تجارت اشتغال داشت. مادرش هم کنیزی به نام سُبیکه بود. ابویزید در تادمکت (تادمکه) که از مراکز مهم تجاری بود و در مسیر ارتباطی بازرگانان اباضی شمال آفریقا با سودان قرار داشت، به دنیا آمد (ابن حماد، ۱۸؛ ابن خلدون، ۴ (۱/۸۴) - ۷ (۱/۲۶)).

ابویزید پس از مرگ پدرش که ظاهراً در کودکی او اتفاق افتاد، با وجود فقر و تنگدستی، در توزر به کسب علم پرداخت. وی گرچه در آغاز از اباضیان وهبیه بود، ولی بر اثر معاشرت با اباضیان تندرو نکاری به مذهب ایشان درآمد (درجینی، همانجا؛ مقریزی، *اتعاظ*، ۱۰۹؛ طعیمه، ۵۰ - ۵۵) و از محضر ابوعمار عبدالحمید اعمی، رهبر نکاریه بهره گرفت. آنگاه در تاهرت ضمن تعلیم کودکان، به تبلیغ نکاریه پرداخت و چون افکارش آشکار شد، به تقیوس - نزدیک توزر - رفت و مخفیانه کار خود را ادامه داد (ابن خلدون، ۴ (۱/۸۴) - ۷ (۱/۲۷)) تا در اوایل دولت فاطمیان در مغرب قیام کرد. مقریزی (همانجا) تصریح کرده که او در ۳۰۳ ق خروج کرد. برخی از مورخان که گفته‌اند مهدی شهر المهدیه را در ۳۰۳ ق (ابن اثیر، ۸/۹۴) به صورت دژی استوار در برابر تهدیدهای احتمالی ابویزید بنیاد نهاد (قاضی، ۲۷۸؛ ابن اثیر، همانجا)، مؤید این نظر است. اینکه در منابع تاریخ آغاز فعالیت ابویزید را به صورتهای گوناگون آورده‌اند (همو، ۱۹۸/۸ - ۳۱۶ ق؛ مقریزی، همانجا؛ ۳۰۳ ق، *المقفی*، ۱۱۹ - ۳۱۶ ق؛

سخت که در همین تاریخ روی داد، سپاه ابوزید فروپاشید و خود او مجروح و دستگیر شد و پس از چند روز درگذشت و به فرمان المنصور پوستش را پر از گاه کردند و بشارت فتح به همه جا فرستادند (ابن اثیر، ۴۴۱/۸؛ تجانی، ۳۲۷). المنصور در محل وقوع آخرین جنگ، شهر «المنصوریه» را بنا کرد و خود در آنجا مستقر شد (ابن خلکان، ۲۳۵/۱).

پس از ابوزید، فرزندش فضل دست به قیام زد، ولی او نیز به زودی کشته شد (درجینی، ۱۰۲/۱-۱۰۴). ظاهراً با دستگیری و کشته شدن معبد بن خزرزنانی، از یاران ابوزید، در ۳۴۱ ق (مقریزی، المقفی، ۱۸۶)، آخرین تحركات نكاريان پيرو ابوزيد نيز درهم شكست. به گفته ابن حماد (همانجا)، ابوزید دارای ۴ پسر به نامهای یونس، ایوب و فضل بود. ادریس بن حسن دو فرزند دیگر به نامهای احمد و ابراهیم نیز برای ابوزید برشمرده است (ص ۳۸۳). اطلاعاتی که درباره ابوزید در دست است، غالباً روایت شده از کسانی است که از لحاظ اعتقادی مخالف او بوده‌اند و از این رو احتمالاً برخی از آنچه درباره او و یارانش گفته‌اند، گزافه و یا توأم با حقد و کینه است. در منابع شیعیان فاطمی و اسماعیلی، چنین گرایشی به وضوح دیده می‌شود. قاضی نعمان (ص ۲۷۲) او را «دجال لعین» خوانده و یکی از شاعران او را «ابوالکبائر» لقب داده است (ابن حماد، ۳۵). ادریس بن حسن که از داعیان متعصب فاطمی است، بیش از دیگران از فساد و تباهیهای ابوزید سخن گفته و بر او به شدت تاخته است (نک: ص ۲۹۹-۳۰۱).

... به گفته ابن خلکان (همانجا) او تظاهر به زهد می‌کرد و پشمینه می‌پوشید، هرچند که به گفته ابن حماد (ص ۲۰-۲۱) بعداً تغییر روش داد. او قلنسوه‌ای بر سر و تسبیحی بر گردن داشت (ابن ابی دینار، ۵۸) و چون همواره سوار خر بود، به «صاحب حمار» شهرت یافت (ابن اثیر، ۹۴/۸). نكاريان او را با عنوان «شیخ مؤمنان» به رهبری خود برگزیدند. وی خروج بر سلطان جائر را واجب می‌دانست و مسلمانان مخالف نكاريه را تکفیر می‌کرد و خون و مالشان را مباح می‌شمرد (ابن خلدون، همانجا). قیام و فتوحات او خونریزی، فساد و ویرانی بسیار به بار آورد. گویند حدود ۳۰۰'۰۰۰ آبادی به دست او ویران شد (درجینی، ۱۰۶/۱) و حدود ۴۰۰'۰۰۰ تن در جنگهای او کشته شدند (مسعودی، ۳۳۴؛ ابن ابی ربار، ۲۹۰/۱). به روایت ادریس بن حسن (ص ۲۶۶)، ابوزید برای جلب طرفداران خود، غارت اموال و تجاوز به زنان را روا می‌شمرد. به سبب این عقاید تند، اباضیان وهبی از وی کتاره گرفتند (درجینی، ۱۰۰/۱). حتی برخی از یاران و نزدیکانش نیز به مخالفت با او برخاستند. به گفته ابوزکریا ورجلانی (ص ۱۷۲) یکی از یارانش در این باب به او اعتراض کرد، ولی بلافاصله کشته شد. به روایت ادریس بن حسن (ص ۲۲۴)، حتی ابوعمار اعمی هم به اعتراض برخاست. هرچند که خود او هنگام مواجهه با المنصور در ساعاتی پیش از مرگ، از این اتهامات تبری جست و مدعی شد که سپاهیانش

جاهلانه مرتکب فساد شده‌اند (همو، ۴۴۷؛ مقریزی، المقفی، ۱۶۹). با اینهمه قرائنی از همکاری دیگر فرقه‌های خارجی با او در دست است که احتمالاً وعده تشکیل شورا برای تعیین خلیفه و برخورداری از غنائم، موجب همکاری آنان با وی شد (ابن خلدون، ۲۸/۱۷). در عین حال بی‌گمان ناخشنودی عمومی مردم مغرب از شیوه جبارانه فاطمیان در تحمیل عقائد مذهبی خود بر مردم و نیز استبداد و خشونت مهدی و فقر و محرومیت مردم بر اثر غارت و مالیاتهای گزاف، در گرایش آنان به ابوزید مؤثر بوده است (نک: مارسه، ۱۵۲-۱۵۰).

از نکات مهم در جنبش ابوزید، ارتباط او با الناصر خلیفه اموی اندلس است (نک: ابن عذاری، ۲۱۴/۲؛ بکیر محمود، ۱۳/۱؛ ابن خلدون، ۱۸۴/۴-۸۵؛ ادریس، ۳۷۳). ادریس بن حسن افزون بر ذکر یاری خواستن ابوزید از الناصر در ۳۳۴ ق، ذیل حوادث سال ۳۳۵ ق نیز آورده است که بین ابوزید و خلیفه اموی مراسلات و مکاتبات برقرار بود (ص ۳۸۵-۳۸۶). قدرت یافتن عیبیدیان شیعی در شمال افریقا و مغرب که به زیان امویان اندلس بود، طبعاً اینان را به دوستی و همکاری با ابوزید برمی‌انگیخت. اگر شورش ابوزید به تحریک امویان صورت نگرفته باشد، بی‌گمان امویان در تشویق و تقویت آن سهم مهمی داشتند. قابل تأمل است که پس از گشودن قیروان، فقیهان مالکی آن دیار به جهاد بر ضد فاطمیان به رهبری ابوزید فتوا دادند. البته این امر، بیش از آنکه حاصل جاذبه‌های اعتقادی ابوزید باشد، نتیجه مخالفت علمای مالکی با تشیع به ویژه با اسماعیلیان بود، هر چند بکیر محمود (همانجا) تصریح کرده که حمایت خلیفه اموی اندلس از ابوزید به سبب پشتیبانی او از مالکیان بوده است، اما از علل سیاسی نیز نمی‌توان چشم پوشید. شاهد این مدعا، حمایت زیری بن مناد صنهاجی و دیگر فرمانروایان مالکی مذهب مغرب از المنصور است (ابن حماد، ۲۷، ۲۹). به نظر می‌رسد که دو عامل سبب حمایت فرمانروای صنهاجی و دیگر فرمانروایان مغرب از امام فاطمی شده باشد: یکی تقویت مغرب در برابر اندلس و دیگر، رقابتهای دو طایفه بربر صنهاجه و زناته (ابن خطیب، ۲۸۸). از آنجا که بربرهای زناته — احتمالاً به سبب پیوند طایفه‌ای و یا به سبب گرایش آنان به امویان اسپانیا — از ابوزید هم‌پیمان با خلیفه اموی حمایت کردند، زیری بن مناد و پیروانش نفع خود را در تقویت فاطمیان دیدند. با اینهمه، حمایت سنیان مالکی از ابوزید، گرایش خوارج را به سنی‌گری که از یک سده پیش آغاز شده بود، بیشتر کرد (مارسه، ۱۴۸).

با وجود اینکه مردم در آغاز از ابوزید پشتیبانی کردند، اما شواهدی حاکی از آن است که تمایل آنها دیری نپایید و حتی یک بار مردم قیروان مانع ورود او به شهر شدند (مقریزی، اتعاظ، ۱۲۰). بی‌شک یکی از عوامل روی گردانی مردم و در نتیجه شکست ابوزید، افراط در کشتار مخالفان و قساوتهای و ویرانیهای بسیار بود (تجانی، ۲۷).

مأخذ: ابن ابی ربار، محمد، الحلة السیراء، به کوشش حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۶۹؛ ابن ابی

ابن عبیدالله و عبادة بن ولید از او حدیث روایت کرده‌اند (نک: ذهبی، همانجا).

مآخذ: ابن اثیر، علی، اسدالغابة، قاهره، ۱۲۸۰ ق؛ ابن حبان، محمد، مشاهیر علماء الامصار، به کوشش فلاشهار، قاهره، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۵۹ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، الاصابه، قاهره، ۱۳۲۸ ق / ۱۹۱۰ م؛ ابن حزم، علی، جمهرة انساب العرب، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۹۸۲ م؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، به کوشش احسان عباس، بیروت، دار صادر؛ ابن عبدالبر، یوسف، الاستیعاب، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۰ م؛ ابن هشام، عبدالملک، السيرة النبویه، به کوشش ابراهیم ایاری و دیگران، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۵ م؛ ابوشیر دولاوی، محمد، الکنی و الاسماء، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۲ ق؛ ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۶۸ ق / ۱۹۴۹ م؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ ق؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، ج ۱، به کوشش محمد حیدالله، قاهره، ۱۹۵۹ م، ج ۲، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴ م؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ مزی، یوسف، تعلق الاشراف، بمبئی، ۱۳۱۷ ق / ۱۹۷۷ م؛ نصر بن مزاحم، رقعة صفین، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲ م؛ واقفی، محمد، المغازی، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶ م.

### أَبُو الْيَسْرِ يَزْدَوِي، نک: یزدوی.

أَبُو يَزْدَوِي، یا ابویعزی، یکتور بن میمون بن عبدالله (دشوال ۵۷۲ / آوریل ۱۱۷۷)، از عارفان معروف کشور مغرب، وی از قبایل هزمیره، یا از شاخه بنی صبیح هسکوره بود که در اطلس سفلی مسکن داشتند (ابن زیات، ۱۹۵: ابن ابی زرع، ۲۶۷؛ ابن قاضی، ۵۶۳/۲).

وصفی که از ظاهر او کرده‌اند، نسب بربری او را آشکار می‌سازد. وی سیاه پوست و بلند قامت بود، «برنسی» به تن می‌کرد و «شاشیه» ای بر سر می‌نهاد (ابن زیات، ۱۹۷-۱۹۹؛ ابن قاضی، ۵۶۴/۲).

آغاز زندگی ابویعزی همزمان با جنبشهای مذهبی سیاسی ابن تومرت بود که در میان قبایل بربر غرب مراکش، چون هسکوره، اعتبار بسیار یافته بود. در فضای صوفی گرایانه و گاه خرافه پرست آن نواحی روایات مربوط به ابویعزی، سخت با افسانه در آمیخته است. می‌دانیم که زندگانی او بین دهکده ایرجان در نزدیکی فاس و تاغیه در اطلس وسطی و حتی در کشور سواحل در مرکز آفریقا گذشته است (ابن زیات، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۳، ۳۱۸؛ ابن قاضی، همانجا؛ یوسی، ۱۰۱). تعیین زمان سفرها و بی‌گیری جابه‌جاییهای او چندان آسان نیست. به قول ابن زیات وی در آغاز جوانی می‌کرد و حتی در همان احوال، زندگانی او با وارستگی و ریاضت و زهد آمیخته بوده است (ص ۱۹۷). چنین به نظر می‌رسد که او بیشتر در ایرجان زیسته است، زیرا این نام پیوسته در روایات مربوط به او و کراماتی که به وی نسبت داده‌اند، تکرار می‌شود (نک: همو، ۲۰۱-۲۰۳). به گفته ابن قاضی وی با زن و فرزند خود در کوههای ایرجان به دور از مردم می‌زیست (همانجا)؛ با اینهمه، زاویه‌ای که به نام او در محله البلیده فاس مشهور است، زیارتگاه مردم گردیده است (EI<sup>2</sup>).

زیستگاه دیگر او دهکده تاغیه در اطلس وسطی (در اقلیم تادلا) بود که امروزه نام مولای بوغزی مشهور است (همانجا) و در همین جا بود

دینار، محمد، المؤنس فی اخبار آفریقا و تونس، به کوشش محمد شمام، تونس، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن حماد، محمد، اخبار ملوک بنی عبید و سیرتهم، الجزائر، ۱۳۴۶ ق؛ ابن خطیب، محمد، اعمال الاعلام، به کوشش ا. لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶ م؛ ابن خلدون، العرب؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن عذارى، احمد، الیان المغرب فی اخبار الاندلس و المغرب، به کوشش ج. س. کولسن و لوی پرووانسال، لیدن، ۱۹۵۱ م؛ ابوزکریا ورجلانی، یحیی، السيرة و اخبار الائمة، به کوشش عبدالرحمن ایوب، تونس، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ ادریس بن حسن، عمادالدين، تاريخ الخلفاء الفاطميين بالمغرب (بخشی از عیون الاخبار)، به کوشش محمد یعلای، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ بکیر محمود، احمد، مقدمه بر ترتیب المدارک قاضی عیاض، بیروت، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م؛ تجمانی، عبدالله بن محمد، رحله، به کوشش حسنی عبدالوهاب، تونس، ۱۳۷۷ ق / ۱۹۵۸ م؛ درجینی، احمد، طبقات المشایخ بالمغرب، به کوشش ابراهیم طلالی، الجزائر، ۱۹۷۴ م؛ طعیمه، صابر، الاباضیه، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ قاضی نعمان بن محمد، رساله افتتاح الدعوة، به کوشش و داد قاضی، بیروت، ۱۹۷۰ م؛ مسعودی، علی، التنبیه والاشراف، لیدن، ۱۸۹۳ م؛ مقریزی، احمد، انعاظ الحنفاء، به کوشش جمال الدین شپال، قاهره، ۱۳۶۷ ق / ۱۹۴۸ م؛ همو، المقفی الکبیر، به کوشش محمد یعلای، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م؛ نیز: Marçais, Georges, La Berbérie musulmane, Paris, 1946.

حسن یوسلی اشکوری

أَبُو الْيَسْرِ، کعب بن عمرو (د ۵۵ ق / ۶۷۵ م)، صحابی پیامبر اکرم (ص)، او از انصار و از بنی عدی، تیره بنی سلمه قبیله خزرج بود (واقفی، ۱۷۰/۱؛ ابن سعد، ۵۸۱/۳؛ ابن حزم، ۳۵۹ - ۳۶۰).

ابوالیسر در پیمانهای عقبه شرکت داشت (ابن هشام، ۱۰۵/۲؛ ابن سعد، همانجا) و در جنگهای بدر، احد و دیگر غزوات، همراه پیامبر (ص) بود (واقفی، ۲۹۶/۱، ۶۶۰/۲؛ ابن هشام، ۳۵۰/۳). در غزوه بدر، با آنکه گفته‌اند ۲۰ سال پیش نداشت (ابن سعد، همانجا؛ قس: بلاذری، ۲۴۷/۱)، عباس بن عبدالمطلب، عموی پیامبر را به اسارت درآورد و به همین سبب پیامبر (ص) او را ستود (ابن سعد، ۱۲/۴؛ احمد بن حنبل، ۳۵۳/۱) و همین امر ظاهراً بعدها موجب شهرت او شده است (نک: ابوالفرج، ۶۵). واقفی از کس دیگری به عنوان اسیر ابوالیسر نام برده که پرچمدار مشرکان بود (۱۴۰/۱؛ نیز نک: ابن هشام، ۳۰۰/۲) و ظاهراً به همین سبب گفته‌اند که ابوالیسر پرچم مشرکان را در این نبرد سرنگون ساخت (نک: ابن عبدالبر، ۱۷۷۶/۴).

از زندگی او در دوران پس از پیامبر (ص) گزارشی در دست نیست، اما از گفته بلاذری (همانجا) چنین برمی‌آید که او در جنگهای جمل و صفین در دوران خلافت حضرت علی (ع) حضور داشته است. در متن نه چندان مشهوری از پیمان نامه حکمت در پایان جنگ صفین نیز نام ابوالیسر انصاری به عنوان یکی از شهدا آمده (نک: نصر بن مزاحم، ۵۰۴، ۵۰۶؛ قس: بلاذری، ۳۳۵/۲، که ذکرى از او نکرده است) و در سایر مآخذ نیز به حضور او در جنگ صفین اشاره شده است (نک: ابن عبدالبر، همانجا؛ ابن اثیر، ۳۲۳/۵؛ ذهبی، ۵۳۷/۲). وی در مدینه درگذشت (بلاذری، ۲۴۷/۱؛ ابن حجر، ۲۲۱/۴) و گفته‌اند که آخرین کس از بازماندگان جنگ بدر بود (نک: ابوشیر، ۶۲؛ ابن حبان، ۱۸).

ابوالیسر از پیامبر (ص) احادیثی روایت کرده است (نک: احمد بن حنبل، ۴۲۷/۳؛ مزی، ۳۰۶/۸ - ۳۰۸) و کسانی چون موسی بن طلحه

معارضان می‌گوید که اگر به دریا برسد، بر روی آب راه خواهد رفت (ابن زیات، ۱۹۶).

از سخنان ابویعزی ظاهراً چیز زیادی به جای نمانده است (چند قطعه در طبقات الکبری، نک: شعرانی، ۱۳۶-۱۳۷) و آنچه از گفتارهای او می‌شناسیم، همه به زبانی روان و خالی از تکلف بیان شده است. اما باید اشاره کنیم که در روایات که گاه سخن از «ترجمان» می‌رود: یک بار ابوالحسن ابن صائغ که از فقهای فاس بوده، نزد او حضور می‌یابد و شیخ پس از اظهار کرامتی از ترجمان خود می‌خواهد که با ابوالحسن سخن گوید، ابوالحسن نیز از طریق ترجمان به او پاسخ می‌دهد (ابن زیات، ۲۰۰). بار دیگر نیز در بستر بیماری از طریق ترجمان با دیگران سخن می‌گوید (همو، ۲۱۴-۲۱۵). بعید نیست که وی تمایل داشته است که بیشتر به زبان بربری سخن گوید.

گویند ابویعزی که از برگ و دانه گیاهان تغذیه می‌کرده (شعرانی، ۱۳۷؛ ابن قاضی، همانجا؛ نبهانی، ۵۲۶/۲)، ۱۳۰ سال زیسته است (ابن ابی زرع، ۲۶۷؛ ابن قاضی، ۵۶۳/۲؛ مخلوف، همانجا)، اما در بعضی از نسخه‌های خطی کتاب التشوف تنها به عمر «بیش از ۱۰۰ سال» او اشاره شده است (نک: ابن زیات، ۱۹۵ و حاشیه ۲)، ولی در تاریخ مرگ وی تقریباً همه متفق القولند (همانجا؛ ابن قاضی، ۵۶۳/۲؛ ابن قنفذ، ۲۵).

مرگ ابویعزی در روستای تاغیه از بلاد مغراوه در اثر طاعون رخ داد و مقبره وی در پایان سده ۱۱ ق/۱۷م به فرمان اسماعیل سلطان علوی ساخته شد (ابن سوده، ۸۹؛ EI<sup>2</sup>). ماجرای مرگ او نیز همراه با داستانی درباره کرامت اوست: به قول ابن زیات فرزند ابوعلی یعزی که از آیین صوفیان کناره گرفته و در مکناسه می‌زیست، از دیدار پدر بیم داشت، سرانجام چون به اصرار پدر بیمار خود به نزد او آمد، بر اثر کرامت شیخ ایمان از دست رفته را بازیافت و خود در صف اولیا نشست (ص ۲۱۵؛ نیز نک: ابن قنفذ، ۲۹). ابویعزی علاوه بر این فرزندان، شاگردان بسیاری داشت که مشهورترین آنان ابومدین (د ۵۹۴ ق) بود.

ظاهراً نزاع درباره ابویعزی تا قرن‌ها ادامه داشته است. در سده ۱۱ ق یکی از صوفیان مغرب به نام احمد بن ابی القاسم کتابی با عنوان المعزی فی المناقب ابی یعزی درباره او و مناقب و کراماتش نگاشت (EI<sup>2</sup>) و در مقابل، محمد عبدالحی بن عبدالبکیر کتانی جانب فقهای فاس را گرفت و کتابی در ذم او نگاشت که الاستهزاء بمن زعم الشرف للشیخ ابی یعزی نام داشت (ابن سوده، همانجا).

مآخذ: ابن ابی زرع، علی، الانیس المطرب، رباط، ۱۹۷۲م؛ ابن زیات، یوسف، التشوف الی رجال التصوف، به کوشش ادلف فور، رباط، ۱۹۵۸م؛ ابن سوده، عبد السلام، قلیل مؤرخ المغرب الاقصى، تطوان، ۱۳۶۹ ق/۱۹۵۰م؛ ابن قاضی مکاسی، احمد، جذرة الاقتباس، رباط، ۱۹۷۳-۱۹۷۴م؛ ابن قنفذ، احمد، انس الفقیر و عز الحقیق، به کوشش محمد قاسی و ادلف فور، رباط، ۱۹۶۵م؛ شعرانی، عبد الوهاب، طبقات الکبری، قاهره، ۱۳۷۴ ق/۱۹۵۴م؛ مخلوف، محمد، شجرة النور الزکیة، بیروت، ۱۳۵۰ ق؛ نبهانی، یوسف، جامع کرامات الاولیاء، به کوشش ابراهیم عطوه، بیروت، ۱۴۰۹ ق/۱۹۸۸م؛ یوسی، حسن، المعاضرات، به کوشش محمدحجی واحمد شرفاوی اقبال، بیروت، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲م؛ نیز: EI<sup>2</sup> رضوان متاح

که صوفی ابوالصبر ایوب با هدیه‌ای از سبته به دیدار او شتافت (ابن قنفذ، ۳۲). یوسی تصریح می‌کند که «مقام شیخ ابویعزی» نزدیک تاغیه بوده است (همانجا). اما روایتی دیگر که یکی از شاگردانش از قول خود او نقل کرده است، خالی از شکفتی و غرابت نیست. به گفته او، ابویعزی می‌گفت که «مدت ۲۰ سال در کوه‌های مشرف بر قریه تینمل با نام ابو وجزتیل زیستم، سپس از آنجا به سواحل رفتم و مدت ۱۸ سال در آنجا با نام ابو وثلکوط زندگی کردم» (ابن زیات، ۱۹۸-۱۹۹؛ ابن ابی زرع، همانجا). دانسته نیست که این ۳۸ سال چگونه و در چه زمانی طی شده و اساساً رفتن ابویعزی به مرکز افریقا چه ضرورت داشته؟ آیا وی از چنگ فقیهان معارض فاسی نگرینخته بوده است؟ زیرا ظاهراً معارضه فقیهان به انتقادهای لفظی منحصر نبود و ابویعزی همین که در ۵۴۱ ق به شهر مراکش پا نهاد، اسیر شد و چند روزی در صومعه الجامع به زندان افتاد (ابن زیات، ۱۹۷).

اسارت ابویعزی که کسی به علل آن اشاره نکرده، شاید نتیجه مخالفت فقهای مغرب بوده باشد. وی مرید ابو شعیب ایوب بن سعید آزموری بود (ابن قنفذ، ۲۱، ۶۴؛ مخلوف، ۱۶۳). ابوشعیب که خود سرسلسله فرقه شعبیه بوده، در ۵۶۱ ق درگذشته است (ابن قنفذ، همانجا).

ابویعزی به سبب کراماتی که از او ظاهر می‌شد، در کشور مغرب شهرتی عظیم یافته بود. چندانکه شاگردش ابومدین گوید که از زمان اویس قرنی تا آن روزگار مردی شکفت تر از او در اخبار نیامده است (ابن زیات، ۱۹۵، ۳۲۱). صوفی ابوجعفر محمد بن یوسف صنهاجی نیز که ۱۰۰ بار به دیدار او رفته، از یزریگی و کرامات او یاد می‌کند (ابن قنفذ، ۳۰). گویی هر چه در زمان پیش‌تر می‌رویم، کراماتی که به او نسبت داده‌اند، شکفت تر می‌شود: گاه کوری را شفا می‌بخشد (ابن زیات، ۲۲۱-۲۲۲؛ ابن قاضی، ۴۲۲/۲)؛ چون طلب باران می‌کند، بی درنگ باران می‌بارد (ابن زیات، ۱۹۹؛ ابن قنفذ، ۲۳)؛ و گاه بر شیران حکم می‌راند (همو، ۱۵؛ برای کرامات او، مثلاً نک: ابن زیات، همانجاها، جم: ابن قنفذ، ۴، ۲۵، ۳۰، جم: یوسی، ۱۸۳). اما کرامات شیخ ابویعزی مورد تأیید همه فاسیان نبود و فقهای شهر گاه سخت به او می‌تاختند. ماجرای یکی از اعتراضات ایشان به درمان و شفا بخشیدن به زنان و دختران مربوط می‌شود. در پی یکی از همین درمانها بود که خادمش ابن هارون روی از شیخ بتافت و خانه او را ترک گفت (ابن زیات، ۲۰۲).

فقهای فاس به ابومدین می‌گفتند که ولایت او نزد ما ثابت است، اما دست‌فرا بردن او را به سوی زنان حرام می‌دانیم (همو، ۳۲۱؛ قس: ابن قاضی، ۵۶۴/۲). چنین به نظر می‌رسد که ابویعزی بارها ناچار شده است در مقابل این فقیهان - که ظاهراً از باب خوش آمد، آنان را «مصایب الدنیا» می‌خوانده است (ابن قنفذ، ۲۳) - به گونه‌ای از خود دفاع کند. در اینجا روایات مربوط به کرامات او از حد اعتدال فراتر می‌رود: شیران در بیشه از شیخ فرمان می‌برند و به دفاع از او برمی‌خیزند (ابن زیات، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۱۵؛ ابن قنفذ، ۱۵)، و او خود به



رسماً اعلام شده بود، ابویعقوب با اقدامی ناگهانی وارث تاج و تخت شد. بنابر برخی منابع کهن، خلیفه در واپسین روزهای زندگی، محمد را که به فساد اخلاق شهرت یافته، و به بیماری جذام نیز مبتلا بود، از ولایت‌عهده‌ی انداخته و ابویعقوب را به جانشینی خود گمارده بود. ابوحفص فرزند و وزیر مقتدر عبدالمؤمن، مرگ پدر را پنهان داشت و به رغم مخالفت دیگر برادران، مقدمات بیعت با ابویعقوب را فراهم ساخت؛ سپس خلیفه جوان از سلا به مراکش رفت و به خلافت نشست. در این هنگام مرگ خلیفه را آشکار ساختند و پیکرش را در کنار مقبره‌ی ابن تومرت به خاک سپردند (ابن صاحب الصلاة، ۱۵۴-۱۵۵، ۱۶۳-۱۶۴؛ ابن عذاری، ۵۸/۳ - ۶۰؛ ابن ابی‌زرع، ۲۰۸؛ مراکشی، ۲۳۶؛ ابن اثیر، ۲۹۱/۱۱؛ ابن کثیر، ۲۴۶/۱۲).

به گفته‌ی مراکشی (همانجا) پس از مرگ عبدالمؤمن، فرزندش محمد، ۴۵ روز حکومت کرد و سپس توسط برادرانش ابوحفص و ابویعقوب خلع شد (قس: ابن خلکان، ۱۳۰/۷؛ ذهبی، ۹۹/۲۱؛ مقدیش، ۴۶۶/۱). از این رو چندان بعید نیست که روایت خلع محمد توسط پدرش ساختگی باشد؛ چنانکه خودداری علی و عبدالله و عثمان فرزندان دیگر خلیفه از بیعت با ابویعقوب نیز این نظر را تقویت می‌کند. ابویعقوب در این زمان نام خلیفه بر خود نهاد و تنها خود را امیر خواند (ابن عذاری، ۵۹/۳؛ ابن ابی‌زرع، ۲۰۸-۲۰۹). از آن پس ابویعقوب به همه‌ی ولایات قلمرو موحدون در مغرب و اندلس نامه نوشت و بیعت طلبید. در ۵۵۹ق دو برادرش ابوسعید، حاکم قرطبه و ابومحمد، والی بجایه که از ابتدا با جانشینی وی مخالف بودند، به همراه سران قلمرو حکومت‌هایشان به مراکش آمدند و با ابویعقوب بیعت کردند و سرانجام بیعت نهایی با کوشش برادرش ابوحفص عمر، در ربیع‌الاول ۵۶۰ انجام گرفت (همانجا؛ عنان، ۱۳/۲ - ۱۴). ابویعقوب از آغاز، ابوحفص را که عامل اصلی به قدرت رسیدن وی بود، وزیر (حاجب) خود گردانید و بیشتر امور را به دست او سپرد، چنانکه گویی خلیفه واقعی او بود (نک: دنباله‌ی مقاله).

در آغاز خلافت ابویعقوب، شورشی در منطقه‌ی غماره به سرکردگی مزیزدغ (مرزدغ) از قبیله‌ی صنهاجه، برپا شد که تا نواحی تاودا (تاوده)، نزدیک فاس، پیش رفت. یوسف‌بن سلیمان فرمانده سپاه خلیفه، شورشیان را سرکوب کرد و سرکرده‌ی آنان را به قتل رساند و سر او را نزد ابویعقوب آورد (بیذق، ۱۲۴؛ ابن ابی‌زرع، ۲۰۹-۲۱۰؛ ذهبی، ۱۰۰/۲۱). همزمان با سرکوب این شورش، ابوحفص سرگرم جنگ با ابن مردنیش بود و در غیاب او، ادیس‌بن جامع که از خویشان ابن تومرت بود، به وزارت گماشته شد (ابن صاحب الصلاة، ۱۹۵-۱۹۷، ۲۱۰). در اوایل ۵۶۲ق بار دیگر در غماره شورشی پدید آمد و سبع‌بن منخفاد (منغفاد) سرکرده‌ی شورشیان، منطقه‌ی وسیعی را در سواحل مدیترانه تا سبتة تصرف کرد و پس از قتل و اسارت بسیاری از مردم

ابویعقوب، یوسف بن عبدالمؤمن بن علی (۵۳۳-۵۸۰ق/ ۱۱۳۹-۱۱۸۴م)، دومین خلیفه‌ی موحدون در مغرب و اندلس، نسب وی به قبیله‌ی معروف قیس عیلان می‌رسد (ابن عذاری، ۵۶/۳؛ ابن خلدون، یحیی، ۱۷۰/۱). پدرش عبدالمؤمن نخستین خلیفه‌ی موحدون و از «اصحاب عشره» ابن تومرت (ه م) و مادرش عایشه (یا زینب) دختر موسی بن سلیمان بود (ابن ابی‌زرع، ۲۰۵؛ مراکشی، ۲۳۷). ابویعقوب در تینمئل زاده شد و در همانجا پرورش یافت (ابن عذاری، ۱۳۹/۳؛ قس: عنان، ۱۳۵/۲). زندگی ابویعقوب را می‌توان به دو دوره عمده تقسیم کرد:

۱. امارت اشیلیه (۵۵۱-۵۵۷ق): در ۵۵۱ق خلیفه عبدالمؤمن به درخواست برخی از بزرگان اشیلیه، ابویعقوب را که جوانی کم سال بود، به ولایت اشیلیه گماشت. اندکی پس از آغاز حکومت وی در طیره<sup>۱</sup> در جنوب پرتغال شورشی به سرکردگی علی وهیبی برپا شد. حاکم جوان بدانجا لشکر کشید و شهر را از دریا و زمین فرو گرفت و سرانجام شورشیان را به تسلیم واداشت. سپس یکی از سردارانش را به نواحی غربی روانه ساخت و سرزمینهای تحت تصرف ابن وزیر را باز پس گرفت (ابن عذاری، ۳۴/۳). سال بعد ابویعقوب با سپاهی مجهز بر مسیحیانی که چشم به اشیلیه دوخته بودند، تاخت، اما در برابر تهاجم سنگین آنان تاب نیاورد. در این جنگ بسیاری از سران موحدون کشته شدند و ابویعقوب با زحمت بسیار خود را از مهلکه نجات داد (همو، ۳۷/۳ - ۳۸).

در ۵۵۴ق نیز که ابن مردنیش (ه م) بر شهر جیان دست یافته و قرطبه را به محاصره گرفته بود، به گمان اینکه اشیلیه آماده تسلیم است، دست از محاصره قرطبه کشید و روانه اشیلیه شد. ابویعقوب به دفاع از شهر برخاست و سرانجام حلقه محاصره را شکست و ابن مردنیش را به عقب راند (ابن صاحب الصلاة، ۶۷-۶۸؛ ابن عذاری، ۴۰/۳ - ۴۱). از برخی روایات چنین برمی‌آید که در ۵۵۷ق ابویعقوب از حکومت اشیلیه دست کشید و عبدالله بن ابی حفص ولایت آنجا را برعهده گرفت (نک: ابن صاحب الصلاة، ۱۲۸؛ ابن عذاری، ۴۹/۳ - ۵۱). در همین سال ابن همشک (ه م) غرناطه را تصرف کرد. عبدالمؤمن سپاهی گران به فرماندهی ابویعقوب روانه نبرد ساخت. در مالمقه سپاهیان برادرش ابوسعید نیز به او پیوستند و ابویعقوب، خود در وادی دلر<sup>۲</sup> در جنوب غرناطه اردو زد، آنگاه با شیخون بر سپاه دشمن مواضع مسیحیان را در اطراف غرناطه درهم شکست (۲۸ رجب ۵۵۷) و با پیروزی وارد شهر شد (ابن صاحب الصلاة، ۱۲۳-۱۲۴، ۱۳۰-۱۳۴؛ ابن عذاری، ۵۲/۳-۵۳). پس از این پیروزی بزرگ، ابویعقوب به قرطبه بازگشت و مورد استقبال قرار گرفت و پس از اندکی درنگ در قرطبه و اشیلیه، در محرم ۵۵۸ برای دیدار با پدرش روانه مراکش شد (ابن صاحب الصلاة، ۱۳۹-۱۴۱؛ ابن عذاری، ۵۳/۳-۵۴).

۲. حکومت (۵۵۸-۵۸۰ق): پس از مرگ عبدالمؤمن (۵۵۸ق/ ۱۱۶۳م)، به رغم ولایت‌عهده‌ی فرزند ارشدش محمد که در ۵۴۹ق

این نواحی، از طرف مغرب تا منطقه القصر الکبیر پیش رفت. تسلط ابن منخفاد بر این مناطق که شریان حیاتی و مواصلاتی مغرب و اندلس بود، برای حکومت ابویعقوب خطری بسیار جدی به شمار می‌رفت. از همین رو وی دو سپاه از دو جبهه مختلف برای سرکوب او روانه ساخت. شورشیان در برابر هر دو سپاه به سختی پای فشردند و ابویعقوب ناچار خود به همراه برادرانش، ابوحفص و ابوسعید با سپاهی‌گران راهی غماره شد. سپاه وی با نفوذ به قلب مواضع شورشیان آنان را به سختی شکست داد (شوال ۵۶۲). در این جنگ سبعین منخفاد کشته شد و ابویعقوب با غنائم و اسرای بسیار به مراکش بازگشت. سپس ابوعبدالله بن ابراهیم، به فرمان ابویعقوب، مسیحیان هم‌پیمان ابن‌مردنیش را که منطقه میان غرناطه و وادی‌آش در اختیارشان بود و از آنجا پیوسته بر نواحی اطراف غرناطه می‌تاختند، به سختی درهم کوبید و بدین‌سان آن نواحی را از خطر حملات مسیحیان رهانید (همو، ۲۲۰ - ۲۲۱؛ عنان، ۲۳/۲). موحدون پس از سرکوب شورشیان و نیز کوتاه کردن دست مسیحیان و نیروهای ابن‌مردنیش از نواحی غرناطه، با ابویعقوب تجدید بیعت کردند (۵۶۳ق). ابویعقوب به دیگر نواحی اندلس نامه نوشت و از حکام آنجا خواست تا از مردم مجدداً بیعت بگیرند. به گفته برخی از تاریخ‌نویسان، از آن پس وی خود را رسماً «امیر المؤمنین» نامید (ابن صاحب الصلا، ۲۵۸ - ۲۶۷؛ ابن عذاری، ۷۳/۳ - ۷۴؛ سلاوی، ۱۴۸/۲). گرچه پیش از آن نیز وی گاه در برخی نامه‌ها، خود را به این عنوان می‌خواند (نک: ابن صاحب الصلا، ۲۲۵).

در جمادی‌الآخر ۵۶۳، ابویعقوب برادرش ابراهیم را به ولایت قرطبه برگماشت. این شهر از ۵۶۱ق بدون والی بود (همو، ۲۷۲؛ عنان، ۲۹/۲). ورود او به قرطبه سرآغاز حرکتی جدی بر ضد مسیحیان و دیگر دشمنان موحدون بود. ابویعقوب قبل از ورود ابراهیم به قرطبه، به ابوعبدالله والی غرناطه نامه نوشت و او را از تصمیم خود مبنی بر آغاز جهادی بزرگ بر ضد دشمنان موحدون در اندلس آگاه ساخت و از وی خواست تا در تهیه ساز و برگ سپاه ابراهیم و نیز سپاهیان اشبیلیه که به زودی به او خواهند پیوست، از هیچ تلاشی دریغ نکند (ابن صاحب الصلا، ۲۷۲ - ۲۷۴). همزمان با رسیدن این نامه به دست ابوعبدالله، عده‌ای از مسیحیان به فرماندهی خیرالدو<sup>۱</sup> (و به روایتی ابن‌مردنیش) از وادی‌آش به راه افتادند و وادی شنیل در غرب غرناطه را مورد تهاجم قرار دادند و با قتل عام بسیار تارنده در جنوب غرناطه پیش تاختند. ابوعبدالله سپاهی مجهز تدارک دید و برای مقابله با مسیحیان روانه ساخت. دو سپاه در نزدیکی وادی‌آش به هم رسیدند و مسیحیان در پی ضربات سنگین موحدون، روی به گریز نهادند (همو، ۲۷۴ - ۲۷۵؛ ابن عذاری، ۷۵/۳ - ۷۶؛ عنان، ۲۹/۲ - ۳۰).

در ذی‌قعدة ۵۶۳ سپاهیان ابویعقوب بر طبیره که از پرآشوب‌ترین

شهرهای اندلس به شمار می‌رفت و او از مدتها قبل سودای تصرف آن رادر سر داشت، دست یافتند. حاکم طبیره عبدالله بن عبیدالله مردی شورشی بود و در آن نواحی قتل و غارت بسیار می‌کرد. موحدون طبیره را از دریا و خشکی محاصره کردند و به تصرف خود در آوردند (ابن صاحب الصلا، ۲۸۳ - ۲۸۴؛ عنان، ۳۰/۲).

غرب اندلس نیز از مدتها قبل، از طرف افونسو انریکس<sup>۲</sup> پادشاه پرتغال تهدید می‌شد و خطری جدی برای آن نواحی به شمار می‌رفت. وی هرگاه فرصتی می‌یافت، سرزمینهای مجاور را مورد تجاوز قرار می‌داد (ابن صاحب الصلا، ۲۸۹؛ ابن عذاری، ۷۸/۳ - ۷۹؛ عنان، ۲۵/۲ - ۲۷). اما در اواخر ۵۶۳ق رویداد مهمی اتفاق افتاد که خاطر خلیفه موحدون تا مدتها از جانب غرب آسوده شد: فرناندو رودریگز<sup>۳</sup> حاکم ترجاله<sup>۴</sup> و داماد فرناندوی دوم به همراه برادرانش به اشبیلیه آمد و به موحدون پیوست. ابویعقوب وی را به مراکش فراخواند و از او به گرمی استقبال کرد. سپس فرناندوی دوم بپوج<sup>۵</sup> (فرزند افونسوی هفتم) معروف به سلیطن حاکم سبطاط (لئون) نیز با موحدون پیمان صلح و دوستی به امضا رساند (ابن صاحب الصلا، ۲۸۴ - ۲۸۷؛ عنان، ۳۰/۲ - ۳۱). پس از آن فرناندو برای حمله به سرزمینهای پرتغال، استحکاماتی در مرز بین دو کشور ایجاد کرد و با یاری موحدون به موفقیت‌هایی دست یافت. نخستین نمره این اتحاد، پیروزی فرناندو بر کنت نونیوپرت دلارا<sup>۶</sup> حاکم طلیطله بود. از آن پس سپاهیان فرناندو و موحدون بر نواحی قشتاله<sup>۷</sup> دست یافتند و تا حدود آستوریاس<sup>۸</sup> پیش رفتند (ابن صاحب الصلا، ۲۸۶ - ۲۸۷؛ عنان، ۳۲/۲). در همین هنگام افونسو پادشاه پرتغال به یاری خیرالدو و به قصد تصرف بطلیوس حمله‌ای تدارک دید و سرانجام در رجب ۵۶۴ این شهر را محاصره کرد (ابن صاحب الصلا، ۲۸۸ - ۲۹۰). ابویعقوب همینکه خبر محاصره بطلیوس را شنید با سپاهی از مراکش به قصد اندلس خارج شد، اما در بین راه به پیشنهاد بزرگان موحدون، ابوحفص عمر بن یحیی را روانه ساخت و خود به مراکش بازگشت. قبل از رسیدن ابوحفص به بطلیوس، فرناندو بپوج هم‌پیمان موحدون به یاری محاصره شدگان شتافت. حاکم بطلیوس که از رسیدن نیروهای فرناندو به پشت دروازه‌های شهر مطلع شد، نیروهای خود را از راهی مخفی، از فراز قلعه به داخل شهر فرود آورد و دروازه‌های شهر را به روی سپاه فرناندو گشود. آنگاه هر دو سپاه بر پرتغالیان هجوم بردند و بسیاری از آنان را به قتل رساندند. افونسو نیز در هنگام فرار دستگیر شد و بطلیوس دوباره به دست مسلمانان افتاد (همو، ۲۹۱ - ۲۹۲، ۲۹۵ - ۲۹۶؛ ابن عذاری، ۸۲/۳ - ۸۳).

در این هنگام میان ابن‌مردنیش و هم‌پیمانش ابن‌هشک که به نیابت از او بر نواحی جیان، بیاسه و ابده حکم می‌راند، اختلاف افتاد. چون دامنه اختلافات بالا گرفت، ابن‌هشک نامه‌ای به موحدون

1. Giraldo de Lara 2. Afonso Henriques 3. Fernando Rodriguez 4. Trujillo 5. El Baboso 6. Nuño Perez  
7. Castilla 8. Asturias

مراکشی، ۲۴۸-۲۴۹؛ مقدیش، ۴۶۶/۱-۴۶۷) و سپس با سپاه خود از اشیلیه خارج شد و چون قصد کرد قلعه بلج<sup>۱</sup> را که در محاصره ابن همشک بود، بگشاید، مسیحیان از بیم، سر به فرمان نهادند (ابن صاحب الصلاة، ۳۹۸-۴۰۱). وی در سر راه خود قلعه کرس<sup>۲</sup> را نیز به صلح گرفت و به ابن همشک سپرد. سپس برادر خود ابوسعید را با سپاهی روانه نواحی قشتاله و شهر وبذه کرد (همو، ۴۰۱-۴۰۳). مسیحیان نخست به دفاع پرداختند، لیکن سپاه خلیفه آنان را به درون شهر راند و شهر را به محاصره خود درآورد، اما بروز برخی حوادث ناگهانی و نیز کمبود آذوقه، سپاه ابویعقوب را سخت ناتوان کرد (همو، ۴۰۳-۴۱۱؛ مراکشی، ۲۵۰-۲۵۱؛ ابن خلکان، ۱۳۱/۷-۱۳۵). ابویعقوب با شنیدن خبر نزدیک شدن قوای آلفونسوی هشتم برای یاری مسیحیان، بی درنگ فرمان عقب نشینی داد و لشکریان به سختی خود را به مرسیه رساندند و ابویعقوب در اوایل ربیع الاول ۵۶۸ به اشیلیه بازگشت (ابن صاحب الصلاة، ۴۱۱-۴۱۴؛ ۴۱۵-۴۲۴؛ ابن عذاری، ۹۶/۳-۹۷؛ عنان، ۷۴/۲-۸۴).

زمانی که ابویعقوب سرگرم جنگ در نواحی شرقی بود، افونسو انریکس با کمک سردار خود خیرالدو شهر باجه در غرب اندلس را تصرف کرد. کنت خیمنو<sup>۳</sup> (قوس) نیز با سپاهی مجهز از شهر آبله به سوی جنوب به راه افتاد و با غنایم بسیاری که در راه به دست آورده بود، رو به غرب اندلس نهاد و تا بلبارش نزدیک القصیر<sup>۴</sup> پیش تاخت (اوایل شعبان ۵۶۸). ابویعقوب سپاهی روانه نبرد کرد. مسیحیان به سختی شکست خوردند و کنت خیمنو کشته شد و سر او را نزد ابویعقوب آوردند (ابن صاحب الصلاة، ۴۲۸-۴۳۲؛ ابن عذاری، ۹۸/۳-۹۹؛ عنان، ۸۶/۲-۸۹). ابویعقوب به دلگرمی این پیروزی، بر آن شد تا نقشه حمله به غرب را که از مدتها پیش در اندیشه آن بود، عملی کند. از این رو سپاهی بزرگ با ساز و برگ فراوان روانه غرب کرد. سپاهیان از بطلیوس گذشته و تا حوالی طلبیره<sup>۵</sup> در کناره رود تاجه در غرب طلیطله پیش تاختند. شمار بسیاری از سپاه مسیحیان کشته شدند و سپاه ابویعقوب با اسیران و غنایم بسیار به اشیلیه بازگشتند. با تکرار حملات، مسیحیان پیشنهاد صلح کردند. گفت وگوهای صلح گرچه به درازا کشید، ولی سرانجام پیمانی بین مسیحیان و مسلمانان به امضا رسید (ذیحجه ۵۶۸). ظاهراً هدف ابویعقوب از صلح، بازسازی شهرهایی بود که مسیحیان ویران کرده بودند (ابن صاحب الصلاة، ۴۳۶-۴۳۷؛ عنان، ۸۹/۲-۹۰).

خیرالدو، سردار افونسو نیز به اشیلیه آمد و گرچه خود را بنده و خادم ابویعقوب خواند، اما برخلاف عهد خود، چون خواست با افونسو نهانی ارتباط برقرار کند، به دستور ابویعقوب زندانی شد و سپس به قتل رسید (ابن عذاری، ۱۰۳/۳؛ عنان، ۹۰/۲).

از آن پس، ابویعقوب مدتی به آبادانی شهرهایی چون باجه که دو

نوشت و فرمانبرداری خود را از ابویعقوب اعلام کرد (ابن صاحب الصلاة، ۳۰۲-۳۰۴؛ شکیب، ۳۳۰/۳؛ عنان، ۳۹/۲-۴۰). با اینهمه، فرمانروایی موحدون اوضاع و احوال چندان مساعدی نداشت. ابن مردنیش که ضربه‌ای سخت و ناپهنگام خورده بود، در صدد انتقامجویی برآمد و پی در پی بر جیان حمله کرد. در غرب اندلس، بطلیوس نیز بار دیگر مورد تهدید مسیحیان قرار گرفت. یوسف، والی وقت بطلیوس اگر چه در استوار ساختن مواضع خود کوشش بسیار کرد، اما در برابر خیرالدو تاب نیاورد و سرانجام خیرالدو در یک حمله بزرگ در اواخر ۵۶۴ ق سپاه موحدون را که به حيله به بیرون شهر کشانده بود، در هم شکست و بسیاری از آنان را به اسارت گرفت (ابن صاحب الصلاة، ۳۰۵-۳۰۶). از طرف شمال نیز کنت نونیو از طلیطله با سپاهی به طرف جنوب به راه افتاد و در سر راه خود به قتل و غارت پرداخت. اما موحدون ترجیح می‌دادند نیروی خود را برای نبرد با ابن مردنیش ذخیره سازند (همو، ۳۱۰-۳۱۲؛ عنان، ۴۲/۲). در این میان ابویعقوب که با سپاهی گران عازم اندلس بود، بیمار شد و نتوانست به وعده‌ای که برای شرکت در جهاد داده بود، وفا کند. به هر حال وی ابوحفص را به درخواست ابن همشک به فرماندهی سپاهی بزرگ روانه جنگ با ابن مردنیش کرد (ابن صاحب الصلاة، ۳۱۲؛ ابن عذاری، ۸۸/۳). سپاه موحدون در اوایل ۵۶۶ ق به اشیلیه رسید. آنان ابتدا بطلیوس را از چنگ پرتغالیان در آوردند، آنگاه در جنگ با ابن مردنیش، همه پایگاههای او را نابود ساختند. ابن مردنیش سپاهی به لورقه که دژ مقدم مرسیه به شمار می‌رفت، گسیل داشت. مردم لورقه به موحدون پیوستند. سپاه موحدون ضمن تصرف شهرهای لورقه، بسطه و المریه، سرانجام مرسیه را به محاصره درآوردند (ابن صاحب الصلاة، ۳۱۳-۳۱۴، ۳۱۶-۳۲۱). ابویعقوب خود نیز با سپاهی گران که از میان قبایل مغرب گردآورده بود، از مراکش بیرون تاخت. سرانجام سپاه ابویعقوب که در بین راه به تدریج بر شمارشان افزوده شده بود، به اشیلیه درآمد (۱۲ شوال ۵۶۶) و سپس رهسپار قرطبه شد (همو، ۳۲۳-۳۲۴، ۳۳۱-۳۴۴، ۳۴۹، ۳۶۲، ۳۷۰).

سپاه دیگر موحدون نیز به فرماندهی ابوحفص پس از پیروزیهایی که در جنگ با ابن مردنیش به دست آورده بود، به اشیلیه بازگشت و مورد استقبال ابویعقوب و سران موحدون قرار گرفت (محرم ۵۶۷). اندکی بعد ابن مردنیش در گذشت و فرزندش هلال و بزرگان شرق اندلس تسلیم موحدون شدند (همو، ۳۷۰-۳۸۰). اکنون گرچه ابویعقوب نخست به اندیشه حمله به غرب اندلس و بازپس گیری شهرهایی که به دست مسیحیان افتاده بود، برآمد، اما هلال بن مردنیش که با فرماندهان خود به اشیلیه آمده بود، از ابویعقوب درخواست تا به سرزمینهای مسیحی در نواحی شرقی از جمله وبذه لشکر کشد، از این رو ابویعقوب حمله به غرب را به بعد موکول کرد (همو، ۳۸۰-۳۸۱؛

در گرفت، مسلمانان پیروز شدند (همو، ۱۱۷/۳ - ۱۱۸). از آن پس، تجاوز پرتغالیها به اندلس شدت بیشتری گرفت و موحدون بارها در مناطق گوناگون مورد حملات سهمگین آنان قرار گرفتند.

ابویعقوب که از حوادث سالهای اخیر در اندلس به هیچ روی خرسند نبود و از سویی به خوبی دریافته بود که قدرت دفاعی موحدون در آنجا بسیار ضعیف شده و بیشتر شهرها صحنه تاخت و تاز مسیحیان گردیده، بر آن شد تا خود به قصد جهاد راهی اندلس شود. از این رو سپاهی گران را که از مدتها قبل در تدارک و تجهیز آن بود، به حرکت درآورد (شوال ۵۷۹). در بین راه قبایل عرب و در اشبیلیه جنگجویانی از شهرهای دیگر به سپاه موحدون پیوستند (همو، ۱۲۸/۳ - ۱۳۲؛ ابن ابی زرع، ۲۱۲ - ۲۱۴). نخستین هدف، شنترین تعیین شد که مهم‌ترین پایگاه پرتغالیان بود و از آنجا تجاوزات و لشکرکشیها فرماندهی می‌شد. تسخیر این شهر می‌توانست ضربه بزرگی بر آلفونسوی هشتم فرود آورد. فرناندو پادشاه لئون و آلفونسوی هشتم پادشاه قشتاله از مدتها قبل پیمان خود را با موحدون شکسته و عهد کرده بودند که با هم بر ضد مسلمانان بجنگند و در برابر حملات آنان تا پای جان بایستند. از این رو فرناندو در شمال شرقی بطلیوس دست به تهاجم زد و شهر قاصرش را به محاصره خود درآورد، اما چون از حرکت سپاهیان ابویعقوب آگاه شد، محاصره را رها کرد و به لئون بازگشت (شکیب، ۴۳۰/۳؛ عنان، ۱۱۸/۲ - ۱۱۹). ابویعقوب از بطلیوس حرکت کرد و روانه وادی تاجه شد (ربیع‌الاول ۵۸۰). سپس سپاه او ارتفاعات مشرف بر شهر را در جنوب و مشرق به تصرف خود درآورد. در همین هنگام ناوگان موحدون نیز از طریق «وادی کبیر» شهر اشبونه را به محاصره درآورد. چون سپاهیان در ارتفاعات مشرف بر شنترین استقرار یافتند، ابویعقوب فرمان محاصره شهر را صادر کرد. اما نیروهای درون شهر از آمادگی دفاعی کامل برخوردار بودند و از مدتها قبل مواضع خود را سخت استحکام بخشیده بودند. گرچه موحدون چند بار به شهر حمله کردند و با تلفات بسیار بازگشتند، اما پس از حدود ۵ روز ناگهان ابویعقوب که از نزدیک شدن قوای فرناندو هم‌پیمان پرتغالیان باخبر شده بود، فرمان داد سپاهیان دست از جنگ بردارند. این تصمیم ناگهانی ابویعقوب، آرایش نظامی سپاهیان او را بر هم زد و در لشکرگاه هرج و مرج افتاد (ابن عذاری، ۱۳۳/۳ - ۱۳۴؛ ابن ابی زرع، ۲۱۴؛ ابن عماد، ۲۶۴/۴؛ ابن عبدالمعم، ۱۱۴؛ عنان، ۱۲۵/۲ - ۱۲۶؛ قس؛ ابن خلکان، ۱۳۵/۷). که علت عقب‌نشینی خلیفه را سرمای شدید و ترس از طغیان رودخانه‌ها دانسته است). مسیحیان فرصت را غنیمت شمردند و به تعقیب مسلمانان پرداختند و حتی گروهی نیز خود را به مقر ابویعقوب رسانده، بر او حمله‌ور شدند. ابویعقوب چند تن از آنان را به قتل رساند، اما خود نیز به شدت مجروح شد. سپاه شکست خورده موحدون در حالی که خلیفه مجروح

سال پیش، به دست افونسو ویران شده بود، پرداخت، اما اندکی بعد (صفر ۵۷۰)، سپاهی بزرگ برای جنگ با فرناندوی دوم پادشاه لئون که پیمان شکنی کرده بود، روانه ساخت. موحدون به شهر ردربکو پایتخت لئون حمله بردند، اما برآن دست نیافتند (ابن عذاری، ۱۰۳/۳ - ۱۰۴؛ عنان، ۹۱/۲ - ۹۲).

ابویعقوب در شعبان ۵۷۱ اشبیلیه را به قصد مراکش ترک گفت (ابن عذاری، ۱۰۷/۳ - ۱۰۹؛ عنان، ۹۳). اندکی پس از استقرار وی در مراکش، در شهر طاعون افتاد که بسیاری جان باختند. ابویعقوب ۴ تن از برادرانش را از دست داد و خود نیز گرفتار شد، اما از مرگ نجات یافت (ابن عذاری، ۱۰۹/۳ - ۱۱۰).

در اواخر ۵۷۲ ق قبایل صنهاجه سر به شورش برداشتند، خلیفه پسر خود ابویوسف یعقوب (ه م) را به فرماندهی جنگ برگزید. اما دیری نپایید که آن قبایل سر به فرمان نهادند و سپاه خلیفه به مراکش بازگشت (همو، ۱۱۰/۳؛ عنان، ۹۵/۲). در همین هنگام آلفونسوی هشتم پادشاه قشتاله و کنت نونیو حاکم طلیطله پیمان شکسته و شهر قونقه (کونکه) را محاصره کردند. ابوالحسن والی قرطبه به فرمان خلیفه با سپاهی از موحدون بر نواحی طلیطله تاخت و با غنایم بسیار بازگشت (شوال ۵۷۲)، اما کوشش او و والی اشبیلیه برای رهایی قونقه از محاصره مسیحیان مؤثر نیفتاد و سرانجام شهر پس از ۹ ماه به دست مسیحیان افتاد (ابن عذاری، ۱۱۰/۳ - ۱۱۱؛ عنان، ۹۵/۲ - ۹۷). موحدون سپس با حملات فرناندوی دوم (یوج) به اشبیلیه و پیشروی او تا ارکش<sup>۲</sup> و شریش<sup>۳</sup> و مناطق جنوبی اشبیلیه (ابن عذاری، ۱۱۱/۳) و نیز در نواحی غربی با حمله افونسو پادشاه پرتغال در ۵۷۳ ق به شهر باجه روبه‌رو شدند (عنان، ۹۷/۲).

در ۵۷۵ ق تاخت و تاز پرتغالیان در دریا و خشکی شدت گرفت و خلیفه به غانم بن مردنیش فرمان داد تا بر سواحل پرتغال حمله برد. غانم گرچه رهسپار اشبونه شد و بر دو کشتی از ناوگان پرتغال دست یافت، اما ناوگان پرتغال راه جنوب پیش گرفت و جزیره سلطیش را تصرف کرد و بسیاری از مسلمانان اسیر شدند (ابن عذاری، ۱۱۳/۳؛ عنان، ۹۹/۲ - ۱۰۰).

اینک ابویعقوب از هر سو گرفتار رویدادهای تلخ بود؛ مرگ برادرش ابوحفص که بازوی نیرومند او به شمار می‌رفت (۵۷۵ ق)، شورش مردم قفصه در جنوب قیروان و تاخت و تاز پرتغالیان در جنوب اندلس از دریا و خشکی (ابن عذاری، ۱۱۳/۳ - ۱۱۴، ۱۱۸؛ عنان، ۱۰۱/۲ - ۱۰۲).

ابو یعقوب در ۵۷۶ ق شهر قفصه را محاصره کرد و شورشیان را به تسلیم واداشت (ابن عذاری، ۱۱۴/۳ - ۱۱۶؛ ابن خلدون، العبر، ۲۴۰/۶ - ۲۴۱؛ ابن اثیر، ۴۶۷/۱۱ - ۴۶۸).

موحدون دوباره در چند مورد، با پرتغالیان درگیر شدند و یک بار غانم بن مردنیش به اسارت درآمد (ابن عذاری، ۱۱۶/۳)، ولی در اواخر ۵۷۶ ق در جنوب اشبونه، در جنگ سختی که میان دو سپاه

ابویعقوب اهوازی (د پس از ۳۷۲ ق / ۹۸۲ م)، پزشک و داروشناس. تاریخ تولد و مرگ وی دانسته نیست، اما در ۳۷۲ ق که بیمارستان عضدی در بغداد به همت عضدالدوله دیلمی افتتاح شد، او یکی از ۲۴ پزشکی بود که در آن به کار گمارده شده بودند و احتمالاً چندین سال پس از این تاریخ در گذشته است (نک: ابن ابی اصیبه، ۲۳۸/۱؛ علوجی، ۳۵۷؛ الگود، ۱۶۱؛ نجم‌آبادی، ۶۶۹).

از زندگی شخصی و حرفه‌ای او قبل از ورود به بیمارستان عضدی نیز آگاهی چندانی در دست نیست، گرچه از نسبت «اهوازی» وی چنین بر می‌آید که زاده اهواز بوده، یا زمانی در آنجا سکنی داشته است. گفته‌اند که وی پزشکی سرشناس و دانشمند و در درمان بیماران موفق بوده است (قفطی، ۴۳۶؛ ابن ابی اصیبه، همانجا). برخی منابع از او به عنوان صاحب آثاری در داروشناسی یاد کرده‌اند (الگود، ۱۶۳)، اما تنها اثر مهمی که از او یاد شده، مقاله‌ای است دربارهٔ سکنجین بزوری (دانه‌ای) (نجم‌آبادی، ۶۷۰)، با عنوان *السکنجین البزوری احرمن التریاق* (قفطی، ابن ابی اصیبه، همانجاها).

مأخذ: ابن ابی اصیبه، احمد بن قاسم، عیون الانباء، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق / ۱۸۸۲ م؛ علوجی، عبدالحمید، تاریخ الطب العراقي، بغداد، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م؛ قفطی، علی بن یوسف، تاریخ الحکماء، به کوشش یولیوس لیبرت، لایپزیک، ۱۹۰۳ م؛ نجم‌آبادی، محمود، تاریخ طب در ایران پس از اسلام، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ نیز: Elgood, Cyril, A Medical History of Persia, London, 1951.

ابویعقوب خرمی، اسحاق بن خستان بن قوهی (د اوایل سده ۳ق)، شاعر عصر عباسی، نسب وی به خاندانی سفیدی می‌رسید و او خود در شعری به این امر تصریح می‌کند و به عجم بودن خویش می‌بالد (ابن قتیبه، ۷۳۱/۲؛ ابن جراح، ۱۰۹؛ حصری، ۱۰۷۱/۲). ابن معتز نیز که شاعر را از نسل ترکان خوانده (ص ۲۹۳)، بی‌شک به همین تبار سفیدی او نظر داشته است. برخی معاصران از گفتهٔ ابن معتز چنین نتیجه گرفته‌اند که ابویعقوب احتمالاً از ترک نژادان ماوراءالنهر بوده (طاهر، ۴۴۸-۴۴۹) و حتی شعر فخرآمیزی را که در آن شاعر خود را از تبار پادشاهان ایران خوانده است، به دلیل اینکه گویا در هیچ یک از منابع کهن نقل نشده، ساختگی شمرده‌اند (همو، ۶۰۸-۶۰۹)؛ حال آنکه یاقوت این شعر را از قول خود ابویعقوب نقل کرده است (۲۰/۴-۱۲؛ نیز نک: امین، ۶۴/۸-۶۵؛ حجاب، ۳۰۶؛ گلدسیهر، ۱/۱۵۱؛ براون، ۱/۲۶۸؛ GAL, S, I/111-112، که از تبار ایرانی و حتی گرایشهای شعوبی وی سخن گفته‌اند). شاعر خود در شعری زادگاهش را مرو شاهجان نوشته و افزوده است که در سفد و جوزجان خویشاوندان بسیار دارد (یاقوت، ۳۹۶/۳؛ نیز نک: ابن جراح، همانجا؛ دربارهٔ مرو شاهجان یا مرو بزرگ، نک: یاقوت، ۵۰۷/۴-۵۱۲؛ لسترنج، ۳۹۹-۳۹۸).

تاریخ ولادت وی دانسته نیست؛ اما از آنجا که او را در طبقه شاعران پس از یشار (۹۵-۱۶۷ ق) قرار داده‌اند (ابن رشیق، ۱۰۰/۸)، می‌توان احتمال داد که وی در اواسط نیمهٔ اول سدهٔ ۲ق به دنیا آمده باشد. یکی از سروده‌های او حاکی از آن است که در آغاز جوانی گذار

را با خود حمل می‌کرد، به سوی جنوب به حرکت درآمد. ابویعقوب در نزدیکی جزیرهٔ الخضراء وفات یافت. پیکر وی را به رباط الفتح بردند و در آنجا به خاک سپردند (ابن عذاری، ۱۳۵/۳-۱۳۸؛ ابن ابی زرع، ۲۰۸-۲۱۴؛ مراکشی، ۲۱۵-۲۵۸؛ ۲۵۹-۲۶۱؛ زرکشی، ۱۴؛ ابن ابی دینار، ۱۱۸).

ابویعقوب از بزرگ‌ترین خلفای موحدون بود که گرچه در میدانهای جنگ چندان موفق نبود، اما در آبادانی شهرها از هیچ کوششی دریغ نداشت. بنای مسجد جامع اثبیلیه، رساندن آب به این شهر و تجدید بنای باروهای آن که بر اثر سیل ویران شده بود، بنای پل طریانه و توسعهٔ شهر مراکش همه از اقدامات وی به شمار می‌رود که سبب اشتہار نام او شده است (ابن صاحب الصلاة، ۱۶۵-۱۶۸؛ ابن عذاری، ۲۶۳/۳؛ سلاوی، ۱۵۱/۲؛ ابن سیماک، ۱۵۷).

افزون بر این، وی به علم و علما نیز سخت ارج می‌نهاد. از کودکی قرآن را حفظ داشت و به علم حدیث علاقه‌مند بود. به گفته‌ای وی تمام صحیح بخاری را از حفظ داشت. در فقه نیز به مقام بلندی رسیده بود (ابن خطیب، ۳۵۴/۴؛ ذهبی، ۹۹/۲۱؛ عنان، ۱۳۵/۲). ابویعقوب به فلسفه نیز گرایش خاصی داشت و فیلسوفان و دانشمندان بزرگی همچون ابن رشد، ابن طفیل و ابن زهر (ه م م) را در دربار خود گرد آورده بود و آنان را بسیار گرامی می‌داشت. او با تشویق بسیار آنان را به تألیف آثار بزرگ که بعدها مشهور شدند، وامی‌داشت (مراکشی، ۲۳۷-۲۳۸؛ یافعی، ۴۱۷/۳؛ EI<sup>2</sup>). وی تألیفاتی نیز داشته که از آن جمله است، کتابی به نام *الجهاد* که در آن احادیثی را که در فضیلت جهاد آمده، گردآوری کرده است. این اثر به کتاب *اعزامیطلب*، تألیف ابن تومرت ملحق شده و به کوشش گلدسیهر در الجزایر (۱۹۰۳ م) به چاپ رسیده است.

مأخذ: ابن ابی دینار، محمد، المؤنس، به کوشش محمد شمام، تونس، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م؛ ابن ابی زرع، علی، الانیس المطرب، رباط، ۱۹۷۲ م؛ ابن ابی الکامل، ابن خطیب، محمد، الاحاطة، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۹۷۳ م؛ ابن خلدون، العبر، ابن خلدون، یحیی، بقیة الرواة، به کوشش عبدالحمید حاجیات، الجزایر، ۱۹۸۰ م؛ ابن خلکان، رقیات، ابن سیماک، محمد، الحلل الموشیة، دارالبیضاء، ۱۹۷۹ م؛ ابن صاحب الصلاة، عبدالملک، التنبؤ بالامامة، به کوشش عبدالهادی نازی، بیروت، ۱۹۸۷ م؛ ابن عبدالنعم حمیری، محمد، صفة جزيرة الاندلس (بخشی از الروض المعطار)، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۳۷ م؛ ابن عذاری، احمد، البیان المغرب، به کوشش محمد بن تاروت و محمد ابراهیم کتانی، تطوان، ۱۹۶۰ م؛ ابن عماد، عبدالحمی، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۰ ق / ۱۹۳۱ م؛ ابن کثیر، البدایة والنہی، ابوبکر، اخبار المهدی، به کوشش لوی پرووانسال، پاریس، ۱۹۲۸ م؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال سرحان، بیروت، ۱۹۸۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ زرکشی، محمد، تاریخ الدولتین، به کوشش محمد ماضور، تونس، ۱۹۶۶ م؛ سلاوی، احمد، الاستقصاء، به کوشش جعفر ناصری و محمد ناصری، دارالبیضاء، ۱۹۵۴ م؛ شکبک ارسلان، الحلل السندیة، بیروت، ۱۳۵۸ ق / ۱۹۳۹ م؛ عنان، محمد، عصر المرابطین و الموحدین فی المغرب و الاندلس، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴ م؛ مراکشی، عبدالواحد، المعجب، به کوشش محمد سعید عربان و محمد عربی علمی، قاهره، ۱۳۶۸ ق / ۱۹۴۹ م؛ مقدیش، محمود، نزفة الانظار فی عجائب التاریخ والاخبار، به کوشش علی زواری و محمد محفوظ، بیروت، ۱۹۸۸ م؛ یافعی، عبدالله، مرآة الجنان، بیروت، ۱۹۷۰ م؛ نیز: EI<sup>2</sup>. عنايت الله فاتحي تراز

وی به سیستان افتاده و چندی با سختی در آن سامان زیسته است (آمدی، ۱۱۵؛ ابن عساکر، ۴۳۵/۲؛ طاهر، ۴۴۹-۴۵۰). سپس او را در زمرة موالی بنی خرم (عثمان بن عماره، ابوالهذام، خرم بن عامر) می‌یابیم (ابن قتیبہ، همانجا؛ ابن جراح، ۱۱۰؛ حصری، همانجا؛ خطیب، ۳۲۶/۶؛ ابن عساکر، ۴۳۴/۲؛ به نظر می‌رسد منابع در تشخیص مولای مستقیم شاعر دچار خلط و اشتباه شده‌اند، نک: طاهر، ۴۵۰-۴۵۵؛ EI<sup>2</sup>). ابویعقوب در خاندان بنی خرم منزلتی یافت و به ویژه مورد لطف عثمان که مردی شریف و فرماندهی بزرگ بود، قرار گرفت. حتی گویند هنگامی که عثمان به حکمرانی ارمنستان رسید، در جنگ با خاقان خزر، فرماندهی لشکر را به ابویعقوب - که همراه او بود - سپرد و چون این کار بر بزرگان سپاه گران آمد و زبان به اعتراض گشودند، ابویعقوب در مقام پاسخ‌گویی شعری سرود و در آن از تبار سعدی خود دفاع کرد و به خودپسندی اعراب تاخت (یاقوت، ۳۹۵/۳-۳۹۶؛ قس: ابن قتیبہ، ۷۳۵/۲). این روایت، با توجه به مضمون آن، البته غریب می‌نماید و در آن باید به دیده تأمل نگریست. به هر روی، لطف عثمان سبب شد که ابویعقوب او و خاندانش را مدح بسیار گوید و نام خرمی نیز به علت پیوند با این خاندان به وی اطلاق شده است (جاحظ، الحيوان، ۹۴/۳؛ ابن قتیبہ، ۷۳۱/۲-۷۳۲؛ ابن جراح، حصری، خطیب، همانجاها؛ ابن عساکر، ۴۳۴/۲-۴۳۵؛ ۱۲۶/۵-۱۲۷).

از برخی روایات چنین بر می‌آید که شاعر بخشی از سالهای جوانی خود را در شهرهای بزرگ شام و عراق گذرانیده (خطیب، همانجا؛ ابن عساکر، ۴۳۴/۲) و گه‌گاه در خوشگذرانیهای شاعران هرزه‌درایی چون ختاد عَجَزَد و حتاد راویه شرکت داشته است (نک: ابوالفرج، ۸۳/۶-۸۴، ۸۴؛ ۳۴۱/۱۴؛ طاهر، ۴۵۹). شاعر سپس در بغداد اقامت گزید (ابن جراح، ۱۰۹؛ خطیب، نیز ابن عساکر، همانجاها). روایاتی که او را در مجلس مأمون پیش از خلافت وی و نیز جعفر و فضل برمکی نشان می‌دهد (ابوالفرج، ۱۵۰/۱۳؛ جهشیاری، ۱۵۴؛ نیز نک: طاهر، ۴۵۶)، حاکی از آن است که ورود شاعر به بغداد مقارن خلافت هارون الرشید (۱۷۰-۱۹۳ق) بوده و او توانسته است در میان بزرگان دربار مقام و منزلتی بیابد؛ گرچه از روابط خاص او با هارون اطلاعی در دست نیست و شعری هم در مدح خلیفه از او به دست نیامده است. در این دوره، دو تن از درباریان به نامهای محمد بن منصور بن زیاد، کاتب برمکیان، و ابوعلی حسن بن تختاخ (برخی منابع: بحباح) کاتب فضل بن یحیی، مددوح خاص وی بوده‌اند (ابن قتیبہ، ۷۳۲/۲؛ ابن معتز، ۲۹۳؛ جهشیاری، ۱۲۴-۱۲۵، ۱۷۳-۱۷۴؛ ابن جراح، ۱۱۰؛ ابن عبدربه، ۳۲۷/۵؛ حصری، ۱۰۷۲/۲-۱۰۷۳). علاوه بر این، وی ابودلف عجللی امیر و شاعر معروف عرب را نیز مدح گفته (جاحظ، البیان، ۱۰۵/۱)، اما معلوم نیست چرا بعدها به هجو او پرداخته است (همان، ۲۸۲/۲).

یکی از مهم‌ترین رویدادهای زندگانی او محاصره و ویرانی بغداد در کشمکش میان امین و مأمون در ۱۹۷ق است (در این باره، نک: طبری، ۴۴۵/۸ به بعد). شاعر که به چشم خود شاهد ویرانی محله‌های شهر و

کشتار مردم بغداد بود، قصیده‌ای بلند در ۱۳۵ بیت در این باره سرود که ارزش تاریخی آن کمتر از ارزش ادبی آن نیست و به همین سبب طبری همه آن را نقل کرده است (۴۴۸/۸-۴۵۴). این قصیده با مقدمه‌ای شامل ۱۰ بیت آغاز می‌شود که طی آن با اندوهی تمام، از زیباییها و ویژگیها و فضایل بغداد سخن به میان می‌آید، اما اندک اندک، روزگار دگرگون می‌گردد و آثار نکبت و تباهی را آشکار می‌سازد (ابیات ۱۱-۲۵)، تا سرانجام شهر سرفراز و دل‌انگیز بغداد، به بیابانی تهی تبدیل می‌شود که مشتی سگ در آن به پارس کردن مشغولند (بیت ۲۷)؛ دروغ از آن محله‌ها و گردشگاهها و قصرهای پرشکوه و آن اقوام با نژادهای گوناگون، از سفیدیان گرفته تا بربرهای افریقا که نیست شده‌اند (ابیات ۲۹-۳۷)؛ کجاست آن همه زیبایی! (ابیات ۳۷-۴۸)؛ وای بر بغداد که سنگ آسیای زمان بر سرش گردیدن گرفته است (بیت ۴۹)؛ اما این نکبت البته بیهوده نبوده، بلکه همه نتیجه تباهی و فساد است که شهر را فرا گرفته بود؛ خداوند چندی بغداد را به حال خود گذاشت و چون انواع گناه در آن پدیدار شد، شهر را این چنین فرو کوفت (بیت ۵۵). در ابیات بعد، شاعر به انواع این تباهیها اشاره می‌کند: دین خدا بی‌رنگ شده، اصحاب فضل خوار گشته‌اند (همان بیت)؛ برده بر مولای خویش دلیر گردیده (بیت ۵۶)؛ فاسق فرمانروایی یافته (بیت ۵۷)، تا سرانجام سپاه مرگ رایت بر افراشته و بلا بر شهر سایه افکنده است (ابیات ۶۳-۶۴). اکنون بغداد چنان شده است که حتی گنجشک در خانه‌های آن لانه نمی‌کند! (بیت ۶۵)؛ بازارهای آباد محله کرخ، همه تعطیل است (بیت ۷۰) و جنگ همه جا را فرا گرفته (ابیات ۷۱-۷۵)؛ سرها از بدن‌ها فرو می‌افتد (بیت ۷۷)، زیرا در کوی و برزن چیزی جز شمشیرهای آخته نمی‌توان یافت (بیت ۸۰)؛ آتش و دود است که از هر سو بر می‌خیزد (بیت ۸۲)؛ اوپاش دست به غارت زده‌اند (بیت ۸۳)؛ زنان پردگی، برهنه سر، هر سو می‌دوند و زیر سم ستوران و میان آتش و دود به دنبال راه خود می‌گردند (ابیات ۸۶-۸۸)؛ مادران داغ دیده، زاری کتان به دنبال نعش فرزندان خود می‌دوند (ابیات ۹۰-۹۳)؛ سگان به جنازه جوانان هجوم آورده‌اند و پنجه‌هاشان از خون ایشان گلگون گردیده (بیت ۹۷)؛ در این هیاهوی اسبان و سواران و پریشانی مردمان، گرسنگی نیز پدیدار شده، گروهی همه جا به دنبال لقمه‌ای نان می‌شتابند (ابیات ۱۰۰-۱۰۵)؛ اما برای رهایی از این مصیبت، همه مردم امید به خلیفه مأمون بسته‌اند (ابیات ۱۱۰-۱۱۱). از آن پس تا پایان قصیده روی سخن شاعر با خلیفه است و در اثنای ستایش، گاه او را اندرز می‌دهد و می‌خواهد که بدان را تنبیه کند و خویان را بنوازد.

شاعر چند سالی پس از این ماجرا نیز زنده بود. او که از یک چشم نابینا بود (جاحظ، البیان، ۱۹۹/۱؛ ابوالفرج، ۸۴/۶)، در اواخر عمر بینایی چشم دیگر را نیز از دست داد و همین امر مضمون اشعاری معروف شد که شاعر در رثای دیدگان از دست رفته‌اش سروده است (جاحظ، الحيوان، ۱۱۳/۳؛ ابن قتیبہ، ۷۳۲/۲-۷۳۳؛ ابن جراح، ۱۱۱، ۱۱۲؛ ابن عساکر، ۴۳۵/۲). از میان منابع تنها صفدی (الوافی، ۴۰۹/۸)

همانجا؛ صفدی، نکت، ۱۱۰). روایتی نیز که در آن وی نظر ابن مقفع را درباره بلاغت نقل می‌کند و آن را می‌ستاید (جاحظ، البیان، ۱۰۸/۱-۱۰۹؛ ابوهلال عسکری، ۱۴؛ حصری، ۱۰۴/۱-۱۰۵). نشان دهنده آگاهی او از مسائل زبان و فن سخنوری است.

جاحظ و ابو عصیده برخی از اشعار ابویعقوب را مستقیماً از خود وی نقل کرده‌اند (خطیب، ۳۲۶/۶)؛ اما مجموعه‌هایی که در چند سده نخست از اشعار ابویعقوب فراهم آمده بوده (گذشته از ابن ندیم، همانجا؛ نک: صولی، ۴۹؛ نیز ابن عساکر، همانجا)، چنانکه گفته شد، بعدها از میان رفته است. در سده حاضر، ابرمان<sup>۱</sup> پاره‌هایی از اشعار او را به زبان روسی ترجمه کرده و در نشریه «یادداشت‌های گروه خاورشناسان وابسته به موزه آسیایی فرهنگستان علوم روسیه» در ۱۹۳۰م به چاپ رسانیده است. سپس علی جواد طاهر و محمد جبار مُعید آنچه از اشعار او را در منابع یافته‌اند، گردآورده، با نام دیوان الخریمی در بیروت (۱۹۷۱م) منتشر ساخته‌اند (درباره مجموعه‌ها و برگزیده‌های اشعار او، نک: GAS, II/551).

مأخذ: آمدی، حسن، الموازنة بين أبي تمام و البحتري، به کوشش محمد محی‌الدین عبدالحید، بیروت، ۱۳۶۳ق/۱۹۴۴م؛ ابن جراح، محمد، الورقة، به کوشش عبدالوهاب عزام و عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابن رشیق، حسن، المعتمد، به کوشش محمد محی‌الدین عبدالحید، بیروت، ۱۹۷۲م؛ ابن عبدربه، احمد، العقد الفرید، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن عساکر، علی، تاریخ الکبیر، به کوشش عبدالقادر افندی بدران، دمشق، ۱۳۳۰-۱۳۳۲ق؛ ابن قتیبه، عبدالله، الشعر و الشعراء، بیروت، ۱۹۶۴م؛ ابن معز، عبدالله، طبقات الشعراء، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۶۸م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ ابوهلال عسکری، حسن، کتاب الصناعین، به کوشش علی محمد بجای و محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ امین، احمد، حسی الاسلام، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۳م؛ بستانی؛ جاحظ، عمرو، البیان و التبیین، به کوشش حسن سندوی، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ همو، الحیران، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ جرجانی، علی، الراسطة بین المتنبی و خضرمه، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم و علی محمد بجای، بیروت، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ جهشیاری، محمد، الوزراء و الکتاب، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ حجاب، محمد نبیه، مظاهر الشعریة فی الادب العربی، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ حصری، ابراهیم، زهر الآداب، به کوشش علی محمد بجای، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ زرکلی، اعلام؛ صفدی، خلیل، نکت الهمیان، به کوشش احمد زکی بک، قاهره، ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م؛ همو، الوافی بالوفیات، به کوشش محمد یوسف نجم، بیروت، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ صولی، محمد، ادب الکتاب، به کوشش محمد بهجة اثری، قاهره، ۱۳۴۱ق؛ طاهر، علی جواد، «ابویعقوب الخریمی»، مجلة مجمع اللغة العربیة بدمشق، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م، ج ۱؛ طبری، تاریخ؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Browne, E., *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1977; EI<sup>2</sup>; GALiS; GAS; Goldziher, I., *Muslim Studies*, tr. C. R. Barber and S. M. Stern, New York, 1977; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966.

مهران ارزنده

ابویعقوب سجزی (سجستانی)، اسحاق بن احمد، از داعیان بزرگ اسماعیلی سده‌های ۳ و ۴ ق در ایران، مخصوصاً در سیستان و

تاریخ وفات او را ۲۱۴ق نوشته است، اما معاصران در این باره اختلاف نظر دارند. به هر روی، وی باید در اوایل سده ۳ق درگذشته باشد (نک: زرکلی، ۲۹۴/۱؛ بستانی؛ براون، EI<sup>2</sup>؛ I/268؛ نیز نک: طاهر، ۴۶۸-۴۶۹).

در روایتی او را دیندار و خداشناس و با وقار خوانده‌اند (خطیب، ۳۲۶/۶؛ ابن عساکر، همانجا)، اما این وقار و دینداری مانع از آن نبوده که شاعر از یک سو، چنانکه گفته شد، با محافل و اشخاص نه چندان خوشنام پیوند داشته باشد و از سوی دیگر، همچون سایر شاعران درباری، همواره چشم به صله‌های امیران و بزرگان بدوزد. در روایتی آمده که از او پرسیدند که چرا مدیحه‌های وی درباره مددو حانش دلنشین‌تر از مرثیه‌های اوست و شاعر پاسخ می‌دهد که در آن روزگار مدیحه‌ها را به امید (صله‌ای) می‌سرود و اکنون از سر وفاداری مرثیه می‌سراید و میان امید و وفاداری فاصله‌ای عظیم است (ابن قتیبه، ۳۳۲/۲؛ ابن عبدربه، ۳۲۷/۵؛ جهشیاری، ۱۷۴؛ قس: ابن معز، ۲۹۳؛ ابن جراح، ۱۱۰، که همان مضمون را با عباراتی دیگر نقل کرده‌اند).

ابویعقوب شاعری توانا بود. گذشته از ستایشهای گاه مبالغه‌آمیزی که در منابع کهن از قریحه شعری او شده و حتی وی را اشعر المولدین خوانده‌اند (نک: ابن معز، ۲۹۳، ۲۹۴؛ ابن جراح، ۱۰۹-۱۱۰؛ حصری، ۱۰۷۱/۲؛ ابن عساکر، ۴۳۴/۲-۴۳۵)، برخی اشعار محکم و مؤثر او نیز که شهرت بسیار یافته، حاکی از مقام بلند سراینده آنها در شعر عرب است (در این باره، نک: طاهر، ۶۱۰-۶۱۶)، تا آنجا که آمدی او را از زمره شاعران بزرگ نخستین شمرده و سبک بحتری را با سبک او مقایسه کرده است (ص ۱۱؛ نیز نک: جرجانی، ۴۹-۵۰). با اینهمه، شاعر بیشتر در میان خواص شهرت یافته است (نک: ابن رشیق، ۱۰۰/۱؛ طاهر، ۶۲۱). اشعار فراوان او نیز که ابن ندیم به مجموعه‌ای شامل ۲۰۰ برگ از آنها اشاره کرده (ص ۱۸۸)، ظاهراً در همان چند سده نخست پراکنده شده و اغلب به تدریج از میان رفته است. سروده‌های موجود او عموماً در مدح و رثاست و اشعاری نیز در فخر و حکمت و هجو و شکوی، از جمله قصیده بلندی که پیش‌تر از آن سخن گفتیم، از او برجای مانده است.

ابویعقوب از جمله شاعرانی شمرده می‌شود که به ساختمان کلاسیک قصیده وفادار مانده‌اند. حتی در شعری (نک: ابن عساکر، ۴۳۵/۲) می‌بینیم که وی مانند جاهلیان بر آثار منزلگه یار می‌گرید و همان کلمات معروف جاهلیان را در «نسب» قصیده به کار می‌برد. دانش لغوی و کلام استوار این شاعران، شعر آنان را محبوب کاتبان و شیفتگان بلاغت ساخته بود (آمدی، حصری، همانجاها؛ ابن عساکر، ۴۳۴/۲) و این امر، چنانکه پلا اشاره کرده (EI<sup>2</sup>)، بی‌گمان با تبار غیر عربی شاعران مزبور پیوند داشته است. شاعر خود در پاسخ این پرسش که چرا شعرش در نظر همگان زیبا و دلنشین می‌نماید، گوید: «من چندان با سخن کشمکش می‌کنم تا خود به خود رام من گردد و آنگاه هر کس آن را بشنود، به آسانی آن را می‌ستاید» (ابن جراح، ۱۱۰؛ ابن عساکر،

خراسان. او در حکمت الهی اسماعیلی و در دفاع از عقاید اسماعیلیان کتب و رسالات متعددی نوشته که بسیاری از آنها در ۵۰ سال اخیر منتشر شده است. این آثار که تا ۶۰ یا ۵۰ سال پیش در کتابخانه‌های خصوصی اسماعیلیان محفوظ مانده بود، از دسترس محققان بیرون بود و در این مدت اخیر محققان آیین اسماعیلی بیشتر آنها را منتشر کرده‌اند و ما امروز می‌توانیم درباره عقاید اسماعیلیان ایرانی و نیز آیین اسماعیلی به طور کلی خیلی بیشتر از قرون گذشته آگاهی داشته باشیم. آثار ابویعقوب همه بجز کشف المحجوب، به عربی است (نک: آثار).

در میان مؤلفان قدیم، او به ابویعقوب یا اسحاق سجزی معروف بوده و تنها مجدوع (ص ۵۵) نام پدر او را یاد کرده است. ابوالقاسم کاشانی در *زبدة التواریخ* (ص ۲۳) او را «اسحاق سجزی ملقب به خیسفوج» خوانده است (نیز نک: رشیدالدین، ۱۲: جیسفوج، که تصحیف است). زبیدی، خیسفوج را در تاج العروس حب القطن (پنبه‌دانه) و نیز چوب پوسیده معنی کرده است و نیز گوید که خیسفوج به نام مردی است. ابوریحان بیرونی هم در کتاب *الصیدنة* به نقل از ابوحنیفه دینوری، خیسفوج را حب القطن معنی کرده است (ص ۲۴۱). در *الفرق بین الفرق*، بغدادی او را معروف به «بندانه» خوانده است (ص ۱۷۰) که مسلماً تحریفی از پنبه‌دانه است و از اینجا بر می‌آید که او را هم خیسفوج و هم پنبه‌دانه می‌خوانده‌اند که لقبی بوده است از جانب دشمنانش از روی استهزا و استخفاف که وجه آن معلوم نیست. شاید او را به جهت ضعف و لاغری خیسفوج خوانده‌اند، به معنی چوب پوسیده که در تاج العروس آمده است و چون این معنی بر بیشتر اشخاص پوشیده بوده است، آن را در معنی شهر آن که پنبه‌دانه است، به کار برده‌اند. ابوانف حدسی زده است که «بندانه» مذکور در *الفرق بین الفرق*، بندانی باید باشد که منسوب است به بندان، ناحیه‌ای در شمال سیستان (ص ۲۷)؛ ولی با توجه به آنچه گذشت، این حدس موردی ندارد. آنچه در تاج العروس آمده است که خیسفوج به نام مردی است، شاید مقصود همین ابویعقوب باشد، زیرا خیسفوج لقبی است از روی طعن، و «نام» نباید باشد (درباره کلمه خیسفوج، نیز نک: استرن، ۳۰۷). عبدالقاهر بغدادی گفته است که «قُتِلَ النّسفی و المعروف ببندانه علی ضلالتهما» (همانجا). بعضی از این عبارت حدس زده‌اند که نسفی و ابویعقوب را با هم کشته‌اند، ولی چنین نیست. محمد بن احمد نسفی (نخشیبی) که خود از داعیان مشهور اسماعیلی بود و به گفته نظام الملک، نصر بن احمد، امیر سامانی را با بسیاری از درباریان به مذهب اسماعیلیان و باطنیان در آورده بود و «وزیر انگیز و وزیر نشان» شده بود (ص ۲۸۹)، پس از معزول شدن نصر بن احمد، از سوی نوح بن نصر فرا خوانده شد و به دستور او در ۳۳۱ ق کشته شد (ابن اثیر، ۴۰۴/۸). ولی ابویعقوب سجزی سالهای دراز پس از این واقعه زنده بوده است. او خود در کتاب *الافتخار* (ص ۸۲) در پایان باب نهم می‌گوید که از وفات حضرت رسول (ص)، ۳۵۰ و اندی گذشته است (یعنی در حین تألیف کتاب) و همین معنی را در باب سیزدهم تکرار کرده است (ص ۱۱۱). اگر عبارت

ثلاثمائة و تیف و خمسون را حداقل ۳۵۱ بگیریم و سال وفات حضرت رسول (۱۱ ق) را بر آن بیفزاییم، رقم ۳۶۲ به دست می‌آید، یعنی سال تألیف کتاب *الافتخار*.

ابوانف (همانجا) از کتابی از ابویعقوب سجزی به نام *المبدأ و المعاد* نام می‌برد که به الحاکم بامرالله، خلیفه فاطمی، اهدا شده است و همچنین پوناوالا می‌گوید که در همین کتاب و نیز در کتاب *الموازین* نام الحاکم بامرالله ذکر شده است (ص ۸۳). با توجه به اینکه الحاکم بامرالله در ۳۸۶ ق به خلافت رسیده است، باید گفت که ابویعقوب دست کم در آن سال زنده بوده است.

از سوی دیگر در *جامع التواریخ* رشیدالدین و در *زبدة التواریخ* ابوالقاسم کاشانی (همانجاها؛ نیز نک: پوناوالا، همانجا) آمده است که ابویعقوب سجزی عاقبت به دست امیر خلف بن احمد سجزی امیر صفاری (حک ۳۵۲-۳۹۳ ق در سیستان) کشته شد، پس باید گفت که قتل ابویعقوب میان سالهای ۳۸۶ و ۳۹۳ ق اتفاق افتاده است. در اینکه بیشتر داعیان اسماعیلی در آن زمان تحت تعقیب بوده و بعضی هم کشته شده‌اند و نیز در اینکه امیر خلف بن احمد از اهل سنت بوده است و کشته شدن ابویعقوب به دست او تعجبی ندارد، تردیدی نیست، اما آنچه مسأله را محل تردید می‌سازد، این است که ناصر خسرو در *خوان الاخوان* در ۳ جا (ص ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۵) از نسفی یا نخشیبی به خواجه شهید یاد می‌کند. در صورتی که در همین کتاب و در *زاد المسافرین* از ابویعقوب با عنوان «شهید» یاد نمی‌کند و در *زاد المسافرین* (ص ۴۲۱) می‌گوید: «خواجه ابویعقوب سگری رحمه الله». چون ناصر خسرو خود از داعیان اسماعیلی بوده است، بایستی از احوال داعیان اسماعیلی بیشتر آگاه بوده باشد و همین معنی مسأله قتل ابویعقوب را به دست خلف بن احمد قابل تأمل می‌سازد. در کتاب *الافتخار* به تاریخ دیگری هم اشاره شده است و آن ۳۲۲ ق است که در باب هشتم در معرفت امامت آمده است (نک: پوناوالا، همانجا). مصطفی غالب محقق کتاب *الافتخار* در پاورقی همین باب امامت می‌گوید که در اینجا عمداً چند سطر را برای حفظ وحدت اسلامی حذف کرده است (نک: ص ۷۲، حاشیه) و با اینهمه خود مطلب را در مقدمه کتاب (ص ۱۱) نقل کرده است! ابویعقوب در این فصل می‌گوید که چون از سفر حج در ۳۲۲ ق به بغداد رسید، متوجه شد که خلیفه عباسی القاهر بالله معزول و کور شده و الراضی بالله بر جای او نشسته است. مردم بغداد بسیار ناراحت بودند و چون او سبب امر را پرسیده بود، گفته بودند که الراضی بالله پسر ابو عمر قاضی را که جوانی زیبا بوده، پیش خود خوانده و او را رسوا کرده است. ابو عمر محمد بن یوسف بن یعقوب در ۳۱۸ ق به جهت خدمتی که به المقتدر بالله کرده بود، به مقام قاضی القضاتی رسیده بود و در ۳۲۱ ق زمان خلافت القاهر درگذشته بود، ولی داستان الراضی با پسر او ساختگی و از شایعات باطنیان و قرامطه - که در آن سالها در بغداد فراوان بوده‌اند - باید باشد، زیرا بعید به نظر می‌رسد که با همه ضعف دستگاه خلافت و وجود دشمنان و مخالفان بسیار در آن ایام پر آشوب، الراضی چنین



برادر با عده‌ای دیگر از جمله ابوحاتم رازی - که ابویعقوب جانشین او شده است - از اینکه ابوطاهر جنبی از زکریای اصفهانی در اباحه محرمات پیروی کرده است، ناراحت و مأیوس شده‌اند (قاضی عبدالجبار، ۳۹۲/۲) و می‌توان حدس زد که ابن نفیس که در بغداد به دستور ابویعقوب کشته شده است، ظاهراً به جهت طرفداری از آراء زکریای اصفهانی و ابوطاهر جنبی بوده است. ابویعقوب و سلف او ابوحاتم که از جانب خلیفه فاطمی مأمور دعوت بوده‌اند، نتوانسته‌اند مخالفت ابوطاهر و قرمطیان را با دستگاه خلافت فاطمی تحمل کنند (برای تفصیل این مسأله، نک: ه.د، اسماعیلیه). بنا به تحقیق استرن مرگ ابوحاتم رازی به احتمال در ۳۲۲ق بوده است (ص 204)، یعنی سالی که ابویعقوب به قول خودش از سفر حج بازگشته و به بغداد رسیده بود. بنا بر آنچه گذشت، مرگ یا قتل ابویعقوب در فاصله سالهای ۲۸۶ و ۳۹۳ق بوده است و از این رو باید تصور کرد که ابویعقوب از عمری طولانی بر خوردار بوده است.

ناصر خسرو در زاد المسافرین می‌گوید که ابویعقوب سگری کتابهای سوس البقاء و کشف المحجوب را هنگامی تألیف کرده بود که «سوداش رنجه کرده بود» (ص ۴۲۱، ۴۲۲). مقصود ناصر خسرو آن است که اظهار اعتقاد به تناسخ از سوی ابویعقوب به جهت اختلال روحی و دماغی او بوده است. اما کسی که دچار سودا و اختلال روحی شده باشد، کتابی مبنی بر مطالب کلامی نمی‌تواند تألیف کند و مخصوصاً اینکه بگویم مطالب دیگرش درست بوده است و فقط مسأله تناسخ را از سر سودا بحث کرده است. این اتهام را به قول ناصر خسرو امام زمان او (شاید المعزالدین الله فاطمی) به او وارد ساخته است. اصل عبارت او چنین است: «چون خداوند زمان او بشنود که این مذهب را کرد، از او نپسندید و گفت که مرا او را سودا غالب شده است» (همانجا). اینگونه اتهامات جدی نیست و طرفین متخاصم در دعای علمی و کلامی از این نسبتها به یکدیگر می‌دهند.

عقاید ابویعقوب در کتاب الافتخار خلاصه شده است و در آن به اعتراضات و طعنه‌ها و استهزاهای مخالفان جواب گفته است. وی می‌گوید: می‌خواهم در این کتاب مبانی اهل حق را در توحید، ملائکه، اسامی، رسالت، وصایت، امامت، بعث، ثواب و عقاب، قیامت و تأویل بیان کنم (ص ۱۹) و این همه مسائلی است که اصول حکمت اسماعیلی بر آن مبتنی است. افزون بر اینها در این کتاب از «معرفت اصلین» (جان و خرد)، «جد و فتح و خیال»، «حروف سبعة علویه» و جز آن سخن گفته است (نک: ص ۲۱). ابویعقوب در باب عاشر در معرفت بعث، برانگیختن و رستاخیز را چنانکه به قول او اهل ظاهر می‌گویند، قبول ندارد (ص ۸۵-۹۱). درباره «جد و فتح و خیال» که احتمالاً از آیین مزدیسنی گرفته شده است، به مقدمه کرین در جامع الحکمتین ناصر خسرو (ص 91-112) و کتابهای دیگر او مراجعه شود.

آثار: از ابویعقوب سجری آثار بسیاری بر جای مانده که بیشتر آنها به طبع رسیده است. فهرست آثار او را پوناوالا و ایوانف آورده‌اند و ما

عمل شنیدی را انجام داده باشد. ابویعقوب در فصل امامت کتاب الافتخار که فضایل ائمه شیعه و اسماعیلی را بیان می‌کند، می‌خواهد نشان دهد که خلافت عباسی فاسد و تبهکار بوده است.

از زبدة التواریخ ابوالقاسم کاشانی بر می‌آید که پس از نسفی، اسحاق سجری (همین ابویعقوب) داعی اسماعیلیان در سیستان گردید (ص ۲۳) و ناصر خسرو در خوان الاخوان می‌گوید که ابویعقوب سجری صاحب «جزیره خراسان» (در اصل «خولان» که غلط مسلم است. خراسان در تقسیمات تبلیغاتی اسماعیلیان یکی از جزایر دوازده‌گانه بود) بوده است (ص ۱۳۱). از تلفیق قول کاشانی با قول ناصر خسرو بر می‌آید که سیستان از جهت مناطق تبلیغاتی اسماعیلیان جزو خراسان به‌شمار می‌آمده است.

ابویعقوب در فاصله سالهای ۳۲۳ و ۳۳۱ق (سال قتل نسفی) ظاهراً در خراسان نبوده است و خبر او را از جاهای دیگر می‌شنویم. ابن ندیم از ابویعقوب نامی خبر می‌دهد که از سوی امام [اسماعیلیان] در ری خلیفه بوده است و بنوحامد موصلی در جزیره (شمال عراق) از جانب او مأمور دعوت بوده‌اند و نیز از ابو عبیدالله ابن نفیس نامی سخن می‌گوید که در «حضرت» (یعنی بغداد) خلیفه ابویعقوب بوده است و ابویعقوب بعضی کارهای او را ناپسند شمرده و عده‌ای از «اعاجم» (ایرانیان) را فرستاده که او را در خانه‌اش کشتند (ص ۲۴۰، ۲۴۱). ظاهراً این همان ابویعقوب است که در ری خلیفه امام بوده است و کسانی را که به قتل ابن نفیس فرستاده بود، از ایرانیان بوده‌اند. نیز ابن ابویعقوب همان «اسحاق» است که نظام الملک می‌گوید: «پس از ابوحاتم [ورسنانی رازی] قرار این مذهب (اسماعیلی) بر دو کس گرفت، یکی بر عبدالملک کوکی و دیگری بر اسحاق که مقیم ری بود» (ص ۲۸۷)، و عین این مطلب در جامع التواریخ رشیدالدین (ص ۱۲) هم آمده است (باید متوجه بود که در این مأخذ عبارت «عاقبت [کار] بر دو کس قرار گرفت...» در محل خود نیست و ظاهراً از منبعی نقل کرده که صفحات نسخه آن پس و پیش شده است). چون نام ابویعقوب، «اسحاق» است، «اسحاق» مقیم ری با ابویعقوب مذکور در الفهرست که در ری خلیفه بوده است، باید یکی باشد و کمتر محل تردید می‌تواند باشد. بنابراین ابویعقوب اسحاق سجری پیش از آنکه به جای نسفی داعی سیستان و خراسان گردد، داعی ری بوده است. از بنوحامد موصلی که به گفته ابن ندیم در «جزیره» از سوی ابویعقوب مأمور دعوت بودند، آگاهی بیشتری در تثبیت دلائل النبوة قاضی عبدالجبار همدانی در دست است (نیز نک: استرن، 207-205). پیش از استرن، لونیس این مطلب را از نسخه خطی تثبیت دلائل النبوة نقل کرده بود (ص 87). قاضی عبدالجبار از دو برادر به نامهای ابومسلم و ابوبکر پسران حماد موصلی نام می‌برد که معاصر با ایام کشف دعوت باطنی (یعنی حذف ظواهر شریعت و اباحه محرمات) از سوی ابوطاهر جنبی بودند (ح ۳۲۰ ق و پس از آن). پس باید نتیجه گرفت که بنوحامد موصلی در دهه سوم سده ۴ ق می‌زیستند و نماینده ابویعقوب مقیم ری بودند. این دو

در اینجا به این آثار اشاره‌ای خواهیم داشت:

الف- جایی:-

۱. اثبات النبوءات، که با مقدمه عارف تامر در بیروت (۱۹۶۶م) منتشر شده است. این کتاب چنانکه از نامش پیداست، در اثبات نبوت پیامبران بر طبق عقاید اسماعیلی است و مشتمل بر ۷ مقاله است که هر مقاله‌ای ۱۲ فصل دارد. مقاله هفتم این کتاب با عنوان «فی العجائب الموجودة فی القرآن و الشریعة و الدلالة علی اثبات نبوة محمد صلی الله علیه و آله» است که از نسخه‌های خطی افتاده است و بنابراین نسخه جایی هم فقط شامل ۶ مقاله است. مقاله ششم که از مقالات مهم کتاب است، درباره یکی از اصول عمده آیین اسماعیلی است که در حقیقت فلسفه تاریخ از نظر حکمت اسماعیلی است. دور عالم بنا بر این آیین دو گونه است: دور کبیر و دور صغیر. دور کبیر تاریخ بشر است از زمان آدم تا قائم، و دور صغیر دوری است میان هر ناطق تا ناطق دیگر و در هر دوری ۷ امام مستقر است، جز در بعضی ایام فترت. از آدم تا نوح دور نخستین است و آدم نخستین «ناطق» است و دور او اولین دور «ستر» است که در آن شریعتی نبوده است. نوح نخستین صاحب شریعت است «نطقاء» است. پس از او دور ابراهیم و پس از ابراهیم دور موسی و پس از موسی دور عیسی و پس از عیسی دور حضرت محمد (ص) است و علی (ع) «اساس» است که آیه «فَإِذَا قَرَعْتَ فَالْأَنْصَبُ» (انشرح ۷/۹۴)، اشاره به اوست، یعنی ای محمد چون از تألیف شریعت فارغ شدی، پس علی را به عنوان «اساس» نصب کن. پس از علی که اساس است، امامان هفتگانه است که پنجمین ایشان حضرت صادق و ششمین ایشان «مبارک» که همان اسماعیل است و هفتمین قائم که همان محمد ابن اسماعیل است. هر ناطق را اساس و صامتی است، چنانکه موسی ناطق بود و صامت و اساسی او هارون بود به دلیل آیه «وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَ جَعَلْنَا مَعَهُ أَخَاهُ هَارُونَ وَزِيرًا» (فرقان ۲۵/۳۵) و صامت باید مانند ناطق بر همه اسرار نبوت واقف باشد. محمد (ص) صاحب دور ششم و اساس او علی (ع) است و قائم صاحب دور هفتم است که صاحب کشف و ظهورات یعنی کشف اسرار شریعت و ظهور حقایق است (اثبات، ۱۸۱-۱۹۳).

۲. الافتخار. درباره محتویات این کتاب در بحث از عقاید او سخن گفته شد. این اثر به کوشش مصطفی غالب در بیروت (۱۹۸۰م) به چاپ رسیده است.

۳. «الرسالة الباهرة». این رساله در مجله تحقیقات اسلامی (۱۳۷۱ش) با مقدمه بستان هیرجی (ترجمه مقدمه از مرتضی اسعدی) و متن عربی و ترجمه آن از عبدالله نورانی چاپ شده است (ص ۲۱-۶۲). این کتاب با رساله برای شخصی مهم نوشته شده است که می‌خواسته است از «قیامت کبری و احوال و کیفیات آن» آگاهی یابد و جملاتی را که در کتب دیگر اسماعیلی نوشته شده بود، کافی ندانسته است و از ابویعقوب خواسته است که در این باب آنچه «اقرّب الی الدرک و اسهل الی الاحاطة» باشد، مقرون به براهین و دلائل واضح

بنویسد. اگر چه این کتاب به یکی از اشخاص خیلی مهم اسماعیلی که ظاهراً از اولاد ائمه بوده، نوشته شده است، اما نمی‌تواند به یکی از خود ائمه و یا خلفا نوشته شده باشد، زیرا در آن می‌گوید (ص ۳۸): «فَوَكَّلْ ذَهْنَكَ وَ عَقْلَكَ بِهَا فَفَسَّ كُلُّ شَيْءٍ مِنْهَا بِنَظَائِرِهَا...» و نیز می‌گوید: «فَأَرْجُوَنَّ اللَّهَ يَوْفَقُكَ وَ يُتَدَدَكَ وَ يَعَصِمَكَ مِنَ الْخَطَا وَ الزَّلَلِ...». این عبارت نمی‌تواند خطاب به امام زمان و خلیفه عصر باشد.

ابویعقوب در «الرسالة الباهرة» قیامت کبری و اشراف ساعت و تغییرات کلی در عالم طبیعت از زلزله و فرو ریختن ستارگان و تاریک شدن آفتاب و نابودی ستارگان و غیره را درست نمی‌داند و آن را بر طبق اصول اسماعیلی تأویل می‌کند و می‌گوید خداوند آنچه خود آفریده است به هم نمی‌زند. قیامت کبری قیامت نفوس انسانی است که نمایانگر صورت نفسانی طبیعت عالم است و همه صفاتی که درباره ظهور «ساعت» و «قیامت» در قرآن آمده است، از تغییرات این صور عالی یا منحنیه در نفوس انسانی است، و پیش از آن هم نفوسی که می‌میرند در عالم برزخ هستند، به دلیل آیه «وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (مؤمنون ۱۰/۲۳). پس اگر اشخاصی یک دوره بمیرند، بدل آنها جایگزین ایشان می‌گردد و آنکه جایگزین می‌گردد یا «المستخلف» به صورت منقرضان در می‌آید و هر یک از ابرار و فجّار جایگزین پیشینیان خود می‌گردند... این همان اعتقاد به نوعی تناسخ است که ناصر خسرو می‌گوید: «ابویعقوب به وقتی که سودا در رنجه کرده بود ... متابعان خاندان حق را سوی این مذهب دعوت کرده است اندر کتابی .... و اندر رساله باهره ... و چون خداوند زمان او بشنود که این مذهب را کرد، از او نپسندید و گفت که مرا و را سودا غالب شده است ...». بعد ناصر خسرو می‌گوید: «ولیکن گروهی از شیعت بر قول او همی‌روند و آن خطاست» (زاد المسافرین، ۴۲۱، ۴۲۲). از گفتار ناصر خسرو بر می‌آید که ابویعقوب این رساله را چنانکه گفتیم برای یکی از بزرگان اسماعیلیه نوشته است. چنانکه می‌گوید: متابعان خاندان حق را سوی این مذهب دعوت کرده است و امام عصر اسماعیلیان و شاید المعز لدین الله این عقیده را نپسندید، ولی ابویعقوب از این مذهب بر نگشت و به قول ناصر خسرو «گروهی از شیعت بر قول او همی‌روند». بنابراین کسانی که می‌گویند ابویعقوب در کتاب الافتخار از عقیده به تناسخ برگشته است، درست نیست و اگر چنین بود، ناصر خسرو به این معنی اشاره می‌کرد. ناصر خسرو در خوان الاخوان می‌گوید: «و قول بویعقوب سجری اندر برزخ جای چنان است که برزخ مر شریعت‌های پیامبران را خواهد و ایشان را خداوندان دورستر خواند و قائم را خداوند دور کشف خواند و خداوند کُور عظیم (در متن گور عظیم) نیز گویدش...» (ص ۱۳۲). بنابراین عقاید ابویعقوب سجری در مسأله قیامت و برزخ و تناسخ با عقیده رسمی فاطمیان که پس از المعز و الحاکم مسجل شد، مخالف بود، گو اینکه او به امامت آنان معتقد بود و این، استقلال عقیده سجری را می‌رساند.

۴. «تحفة المستجیین». این اثر ضمن خمس رسائل اسماعیلیه

طبیعت است. مقالت پنجم در «خلق رابع» و انواع است. مقالت ششم در «خلق خامس» است که درباره نبوت است و مقالت هفتم در «خلق سادس» است که در بحث و برانگیختن است.

۶. «الینایع». این کتاب را کرین در مجموعه‌ای به نام ایران و یمن یعنی سه رساله اسماعیلی «الینایع»، «رسالة المبدأ و المعاد» از حسین بن علی و «بعضی از تأویلات گلشن راز» با تصحیح و ترجمه و شرح فرانسوی در تهران (۱۹۶۱م) منتشر کرده است. افزون بر این مصطفی غالب متن آن را در ۱۹۶۵م با عنوان الطبقة الاولى! در بیروت به طبع رسانده است. مؤلف در مقدمه می‌گوید: من در این کتاب خود را به آنچه گذشتگان در کتابها آورده‌اند، مشغول نخواهم داشت، بلکه بدانچه بر گردن ایشان از ایضاح و ارشاد خلق مانده است، پرداخته‌ام، چنانکه آیندگان نیز آنچه از این بابت برگردن ما مانده است، ادا خواهند کرد (ص ۵). موضوع کتاب چنانکه کرین اصطلاح شیمیایی «ایزومرفیسم»<sup>۱</sup> را به کار برده است (مقدمه بر «ینایع»، ۶)، تشابه ینایع یا سرچشمه‌های طبیعی و روحانی است. این یک جهان‌شناسی عمیقی است که اسماعیلیان ایرانی به آن پرداخته‌اند و تشابه عالم طبیعت و عالم ملکوت و جهان ائمه و «نطقاء» را با تأویل بیان کرده‌اند. کتاب مشتمل بر ۴۰ «ینبوع» است و در آن از تشابه ادیان الهی و «اتفاق صلیب با شهادة» سخن گفته است (نک: ص ۵-۸). در ینبوع ۱۸ از «ان مافی البشر اجزاؤه و جوهره من النفس الکلیّة» سخن رانده است (ص ۴۶) که همان ایزومرفیسم در معنی کلامی و فلسفی آن است. در همین معنی در ینبوع ۳۸ از «ان للبشر عوداً الی ثواب ابدی» سخن گفته است (ص ۸۷) که وسعت جهان بینی و جهان‌شناسی اسماعیلیان و مخصوصاً ابویعقوب را می‌نمایاند.

ب- خطی:

۱. البرهان. عارف تامر در مقدمه خمس رسائل اسماعیلیه گفته است که این کتاب در میان نسخ خطی اسماعیلی در مِصْیاف سوریه پیدا شده و در ۷۰۰ صفحه است (ص ۱۷).

۲. البشارة یا البشارات. مصطفی غالب در مقدمه کتاب الافتخار می‌گوید که نسخه‌ای از آن در کتابخانه خصوصی او موجود است (ص ۱۳؛ نیز نک: مجدوع، ۲۴۲-۲۴۳). علی بن حاتم در تألیف کتاب خود روضة الحکم الصافیة و بستان العلوم الوافیة، از این کتاب استفاده کرده است (همانجا).

۳. رسالة فی تألیف الارواح یا فی معرفة الارواح. پوناوالا احتمال می‌دهد که این رساله از سجستانی نباشد (ص ۸۸). نسخه‌ای از این اثر در کتابخانه خصوصی مصطفی غالب موجود است (غالب، ۱۴).

۴. التوحید. نسخه خطی این اثر در میان نسخ خطی اسماعیلی کتابخانه شیخ ابراهیم بن شیخ عبدالقیوم در بمبئی موجود است (پوناوالا، ۸۹).

توسط عارف تامر در سوریه (۱۹۵۶م) منتشر شده است (۱۴۶-۱۵۵). موضوع کتاب در حقیقت تأویل بعضی اسامی است که در عقاید دینی مصطلح است و می‌گوید: اسامی برای معانی وضع شده است که باید به دلالت ضمنی یا تضمنی به آنها پی برد و اگر فقط به خود اسامی لفظی اکتفا شود، معاندان به آسانی «مرتاد» (یعنی طالب) را از راه در خواهند برد (ص ۱۴۶). از جمله این اسامی باری، امر، علم، کلمه، وحدت، عقل، قلم، عرش، قضا، شمس، نفس، لوح، ملک، تالی و غیر آن است.

۵. کشف المحجوب. این کتاب به فارسی است. هانری کرین آن را با مقدمه‌ای به زبان فرانسه در تهران (۱۹۴۹م) چاپ کرده است. در اینکه این کتاب در اصل به عربی بوده و بعد به فارسی ترجمه شده، جای تردید است، زیرا اثر کتاب بسیار کهن است و چنین می‌نماید که از همان زمان ابویعقوب (سده ۴ق) باشد. دلیلهایی که برای ترجمه آن از عربی به فارسی آورده شده، ضعیف است، جز یک دلیل که متأسفانه به آن اشاره نشده است. در آغاز کتاب در بند ۲ آمده است: «اکتون به نور تابنده و قوت عظیم از جهت ولی خدای در زمین دعوت کی جایگاه نفوس روحانی است و به نیکویی طاعت من او را و نیکویی شفقت او بر من پیش دستی کنم در کشف کردن آن سرها کی پنهان بود. و رمزا کی در خزانه بود...» (ص ۳). اگر از این جملات چنین استفاده کنیم که او این کتاب را به امام زمان خود یعنی خلیفه فاطمی نوشته است، باید بگوییم که کتاب در اصل به عربی بوده است. مگر آنکه این کتاب را به داعی بزرگ‌تر از خود که یکی از داعیان فارسی زبان ایرانی است، نوشته باشد. ناصر خسرو چنانکه گفته شد، کتاب کشف المحجوب را از ابویعقوب سجزی دانسته است، در ردیف رساله باهره و سوس البقاء. و چون دو کتاب اخیر به عربی است، می‌توان گفت که شاید کشف المحجوب هم در اصل به عربی بوده است. بیرونی هم در تحقیق ماللهند این کتاب را به ابویعقوب سجزی نسبت داده است، بی‌آنکه به فارسی یا عربی بودن آن اشاره‌ای بکند. بیرونی می‌گوید که ابویعقوب گفته است که تناسخ در داخل انواع صورت می‌گیرد (یعنی مثلاً انسان به صورت خوک یا میمون در نمی‌آید؛ ص ۴۹) و همین مطلب را ابویعقوب در «جستار سوم» از مقالت پنجم آورده است، در بیان آنکه «انواع با یکدیگر در نیامیزند، نه در ترکیب و نه پس از ترکیب» (نیز نک: مقدمه فرانسوی هنری کرین بر کشف المحجوب). این کتاب که می‌توان گفت خلاصه عقاید ابویعقوب است، در ۷ مقاله و هر مقاله مشتمل بر ۷ جستار است. مقاله اول در توحید است که در آن شیئیت، حد، صفت، مکان، زمان و هستی را از خداوند نفی می‌کند. مسأله بالاتر بودن خداوند از هستی، از عقاید نو افلاطونیان است که به حکمت اسماعیلی راه یافته است. مقالت دوم درباره خرد است که مرکز دو جهان است و یکی بودن آن با «امر»، «کلمه»، «علم» و «نفس امر» و نیز اساس بودن خرد. مقالت سوم در «خلق ثانی» که همان نفس و نفس انسانی و ناطق بودن آن و متفکر بودن آن است. مقالت چهارم در «خلق ثالث» است که همان

۵. الرد علی من وقف عند الفلک من الفلاسفة. به گفته ایوانف (ص 30) این رساله در ۱۷ صفحه است. نسخه خطی این اثر در بمبئی موجود است (نک: مرکزی، ۱۰۶/۲).

۶. سرائر المعاد و المعاش. به گفته یوناوالا این رساله در ۷ فصل است: فی الابانة عن الفضيلة الممجة الانسانية؛ فی الابانة عن الفضيلة الانسية و مالمجوهر الانسي؛ فی الابانة عن الفضيلة الانسية الالهية الموجودة فی هذا الهيكل الرباني؛ فی الابانة عن الفضيلة الممجة المهدبة المعقولة الانسية؛ فی الابانة عن الفضيلة السامقة الممجة المقدسة الالهية للجوهر الانسية؛ فی الابانة عن الفضيلة الممجة المقدسة الازلية؛ فی الابانة عن الفضيلة الممجة السامقة المتعالية الانسية الالهية (ص 87). برخی این رساله را به ابوحاتم رازی نسبت داده اند (نک: ایوانف، همانجا).

۷. سلم النجاة. مجدوع آن را به ابویعقوب نسبت داده است و آن درباره مطالبی است که مؤمن برای نجات در دنیا و آخرت به اطلاع از آنها نیازمند است. توالی موضوعات آن بر طبق توالی موضوعات ایمان است: ایمان به خدا، به فرشتگان، کتب الهی، انبیاء، معاد، بعث بعد از مرگ و به بهشت و دوزخ (ص ۱۹۶). ایوانف می گوید که همه نسخه خطی آن در قسمت پنجم که راجع به «بعث» است، قطع می شود و دنباله آن کتاب الرشاد و الهدایة است که منسوب به ابن خوْشَب است (ص 28، نیز 18). انقطاع آن در مسأله «بعث» دلیل بر این تواند بود که عقاید سجزی در این باب مخالف با عقاید رسمی فاطمیان بوده است. نسخه خطی این اثر در کتابخانه شخصی مصطفی غالب موجود است (غالب، همانجا).

۸. المبدأ و المعاد. به گفته ایوانف رساله مختصری است در ۳ قسم: فی اثبات التوحید لصانع العالم، فی ماهیة مبدأ الذوات من اللوح الکریم و فی ماتصیر الیه النفس الناطقة. نام مؤلف در عنوان کتاب ذکر شده است، ولی در خود متن نیامده است. مؤلف در مقدمه از خلیفه فاطمی «الحاکم بامر الله» یاد کرده و او را «امام العصر» خوانده است. کتاب در ۳۶ صفحه و در یک مجموعه شخصی است. در قسم دوم درباره مسأله تناسخ نیز بحث شده است، همان مسأله ای که ناصر خسرو به آن تاخته است (نک: ایوانف، 29). این معنی شکی را که بعضی در انتساب این کتاب به سجزی کرده اند، بر طرف می سازد. عقیده رسمی در زمان الحاکم بر رد تناسخ بوده است که ناصر خسرو نیز می گوید امام زمان او آن را نپسندید. شاید همین رساله است که چون الحاکم آن را دیده و عقیده او را درباره تناسخ خوانده است، آن را نپسندیده است.

۹. الموازين. مجدوع (ص ۱۸۹-۱۹۰) آن را «من تألیف سیدنا ابی یعقوب السجستانی» آورده است و مشتمل بر ۱۹ میزان است. بدین سان: فی سلب مخالفة الحق و ایجاب نقضه؛ ایجاب السعادة لمن ایجاب دعوة الحق و سلبها غیره؛ فی کیفیة البرهان و سلب مادونه؛ فی ایجاب معرفة المبدع؛ فی ایجاب سلب الوجوه آتیه؛ فی ایجاب سلب القدمه آتیه؛ فی ایجاب سلب التشبیه و التعطیل؛ فی ایجاب التوحید بالتقريب؛ فی

ایجاب الامر و معرفة عبادته؛ فی ایجاب العقل و معرفة اسمائه؛ فی ایجاب الفروع الثلاث المتفرع من الاصلین؛ عنوان میزان دوازدهم در نسخ موجود نیست؛ فی ایجاب النطقاء و معرفة صروفهم و حدودهم؛ فی ایجاب الاسس و معرفتهم؛ فی ایجاب الاثمة و معرفتهم؛ فی ایجاب الحجج و الدعاة؛ فی ایجاب القائم علیه السلام و رفیع رتبته؛ فی ایجاب الثواب للمحسنین و ضده للمسیئین؛ فی ان الثواب الابدی هو العلم التأییدی و حرمانه نقيضه. یوناوالا می گوید که ابویعقوب هم در مقدمه الموازين و هم در مقدمه المبدأ و المعاد از الحاکم بامر الله (آغاز خلافت: ۳۸۶ق) نام می برد (ص 83). نسخه خطی کتاب در کتابخانه محمدیه همدانیه موجود است (نک: جهنی، ۳۵۶).

۱۰. مُسَلِّیَةُ الاحزان. مجدوع آن را به «الشیخ الحمید اسحاق بن احمد ابی یعقوب السجستانی» نسبت می دهد (ص ۵۵). موضوع رساله در صبر بر محنتها و مصیبتهاست و اینکه نزول و رفع محن و مصائب به سبب حرکات فلکی است و خردمند با خرد خویش نمی تواند از آن بپرهیزد و عاجز از روی عجز دچار محنت و مصیبت نمی گردد و هیچ کس را از آن رهایی نیست و جز شکیبایی و روی آوردن به خدا چاره ای ندارد (نک: همانجا). یک نسخه خطی از این اثر در کتابخانه فیضی بمبئی موجود است (GAS, I/575).

۱۱. المقالید الملکوتیة، که به چندین «اقلید» تقسیم شده است. قسمتهایی از آن در کتاب الازهار و مجمع الانوار تألیف حسن بن نوح ابن یوسف الهندی البهروجی (۹۳۹ق) آمده است (ایوانف، 29؛ درباره الازهار، نک: همو، 83) آمده است. حمیدالدین احمد کرمانی در کتاب الرياض فرض می کند که سجستانی المقالید را پس از النصره تألیف کرده است، زیرا در اقلید ۴۴ این کتاب می گوید که نفوس طبیعی از عالم عقل نیامده اند و حال آنکه در کتاب النصره گفته است که نفوس طبیعی از عالم عقل آمده اند (در مبحث نسیان عارض بر نفوس در عالم طبیعت). کرمانی می گوید: «و مستحیل ورود هذه الانفس من عالم العقل و هو متا لا یقوم علیه دلیل اصلاً» و می گوید آنچه مؤلف النصره خود در کتاب المقالید گفته است، دلیل است بر نقض آنچه در النصره آمده است و نمی دانم چرا این مطالب بر او پوشیده مانده است و ظاهراً المقالید را پس از النصره نوشته است (ص ۹۳). به گفته جهنی (همانجا) نسخه ای از این کتاب در کتابخانه محمدیه همدانیه موجود است.

۱۲. الواعظ من الکلام الربانی فی الزبور علی داود و غیر ذلک من اقوال امیر المؤمنین مولانا علی بن ابی طالب (ع) ... (نک: مجدوع، ۵۴). مجدوع می گوید که حاتم بن ابراهیم در کتاب النقد علی اهل المخاط از این رساله نقل کرده است (همانجا). نسخه خطی این رساله ظاهراً موجود است (یوناوالا، 87).

آثار یافت نشده: ۱. اساس الدعوة (ایوانف، 30؛ یوناوالا، 88). ۲. رساله الامن من الحیرة. به گفته ایوانف (همانجا) انتساب این رساله به ابویعقوب مشکوک است. ۳. تأویل الشرائع یا تأویل الشریعة (همانجا). ۴. خزانه الادلة، در عقاید اسماعیلی مشتمل بر ۲۸ خزانه. بعضی آن را

أَنْفَطَرْتُ» یا «إِذَا الْكَوَاكِبُ أَتَتْكَ» (انفطار ۱/۸۲) برای رفع حدود و دعوت از مراتب گذشته است نه به معنی رفع شرایع... (کرمانی، ۲۰۱، ۲۰۲).

بُستی در کتاب من کشف... رساله‌ای از ابویعقوب ذکر کرده است. بستی در این کتاب از عقیده‌ای سخن گفته است که به موجب آن اعضای ظاهر و باطن بدن انسان همانند ستارگان هستند و همچنانکه اعضای بدن انسان یکی فوق دیگری است، ستارگان نیز چنین هستند. بستی می‌گوید: «وَقَدْ رَأَيْتُ فِي رِسَالَةِ الْخِيسْفُوجِ اعْتِرَاضاً عَلَى هَذَا الْكَلَامِ وَلَمْ يَكُنْ يَرْتَضِيهِ» (نک: پوناوالا، ۸۹). نام این رساله ابویعقوب ذکر نشده است.

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوالقاسم کاشانی، عبدالله، زبدة التواریخ، به کوشش محمدتقی دانش پزوه، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ ابویعقوب سجزی، اسحاق، اثبات النبوءات، به کوشش عارف تامر، بیروت، ۱۹۶۶ م؛ همو، الافتخار، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۸۰ م؛ همو، «الرسالة الباهرة» بتحقیقات اسلامی، تهران، ۱۳۷۱ ش، س ۷، ش ۲؛ همو، «تحفة المستجبین»، خمس رسائل اسماعیلیه، به کوشش عارف تامر، سلیه، ۱۳۷۵ ق/۱۹۵۶ م؛ همو، کشف المحجوب، به کوشش هانری کرین، تهران، ۱۳۲۷ ش/۱۹۴۹ م؛ همو، «ینایع»، ایران و یمن، به کوشش هانری کرین، تهران، ۱۳۴۰ ش/۱۹۶۱ م؛ بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش محمد زاهد حسن کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ ق/۱۹۴۸ م؛ بیرونی، ابوریحان، تحقیق ماللهند، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷ ق/۱۹۵۸ م؛ همو، الصیدیه، به کوشش عباس زویاب، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ تاج العروس؛ تامر، عارف، مقدمه بر خمس رسائل اسماعیلیه، بیروت، ۱۹۵۶ م؛ جهنی، حسن، تعلیقات بر الصلیحین همدانی، قاهره، مطبعة الرسالة؛ دبی، محمد، قواعد عقائد آل محمد، به کوشش اشترتومان، استانبول، ۱۹۳۸ م؛ رشیدالدین فضل الله، جامع التواریخ، به کوشش محمد تقی دانش پزوه و محمد مدرسی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ غالب، مصطفی، مقدمه و حاشیه بر الافتخار (نک: همو، ابویعقوب)؛ قاضی عبدالجبار، تبت دلائل النبوة، به کوشش عبدالکریم عثمان، بیروت، ۱۳۸۶ ق/۱۹۶۶ م؛ قرآن مجید؛ کرمانی، احمد، الریاض، به کوشش عارف تامر، بیروت، ۱۹۶۰ م؛ مجدوع، اسماعیل، فهرسة الكتب و الرسائل، به کوشش علینقی منزوی، تهران، ۱۳۴۴ ش/۱۹۶۶ م؛ مرکزی، میکرویلیها؛ ناصر خسرو، خزان الاخوان، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ همو، زاد المسافین، برلین، ۱۳۰۳ ش؛ نظام الملک، حسن، سیر الملوك (سیاست نامه)، به کوشش هیوبرت دارک، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ هیرجی، پستان، مقدمه بر «الرسالة الباهرة» (نک: همو، ابویعقوب)؛ نیز:

Corbin, H., introd. *Jamī'at-Hikmatāin de Nasir-e Khosraw*, Tehran / Paris, 1953; id, introd. *Kashf-ol-Mahjūb* (vide: PB, Abū Ya'qūb); id, introd. *yanābi'* (vide: PB, Abū Ya'qūb), GAS; Ivanow, W., *Ismā'ili Literature*, Tehran, 1963; Lewis, B., *The Origins of Ismā'īlism*, Cambridge, 1940; Poonawala, I., *Biobibliography of Ismā'īlī Literature*, California, 1977; Stern, S.M., «Abū-Qāsim Al-Bustī and His Refutation of Ismā'īlism», *Studies in Early Ismā'īlism*, Leiden, 1983. عباس زریاب

ابویعقوب نهرجوری، اسحاق بن محمد (د ۳۳۰ ق/۹۴۱ م)، از مشاهیر صوفیان سده‌های ۳ و ۴ ق/۹ و ۱۰ م. وی به نهرجور، قریه‌ای نزدیک اهواز (یاقوت، ۸۳۸/۴)، منسوب بوده است. از احوال او اطلاعی در دست نیست، همین قدر می‌دانیم که سالیان دراز در مکه اقامت گزید و در همانجا نیز وفات یافت (سلمی، ۳۹۲؛ خواجه عبدالله، ۲۷۹: ۳۶/۲).

ابویعقوب نهرجوری از مریدان ابویعقوب سوسی و از مصاحبان جنید و عمرو بن عثمان مکی و سهل تستری بود (قشیری، ۴۳۸: صفدی،

از حمیدالدین کرمانی دانسته‌اند (همانجا؛ تامر، ۱۷). ۵. سوس البقاء (ایوانف، همانجا). چنانکه گذشت، ناصر خسرو در زاد المسافین می‌گوید که ابویعقوب در این کتاب متابعان حق را به تناسخ دعوت کرده است. «سوس» به معنی طبیعت است و شاید مقصود ابویعقوب در این کتاب بقای طبیعت در افراد انواع از راه انتقال ارواح بوده است. در بعضی کتب نام آن سوس النعم آمده است (نک: ایوانف، همانجا) که درست نمی‌نماید و شاید سوس النعم باشد. عنوان کتاب در بعضی از فهرس اسس البقاء آمده است. ۶. الکامل. ابویعقوب در کتاب اثبات النبوءات به این تألیف خود اشاره کرده و امیدوار بوده است که آن را بنویسد (ص ۲۸)؛ اما چون در فهرست آثار او نامی از این کتاب دیده نشده، شاید به تألیف آن توفیق نیافته است. ۷. العلم المکنون و السر المخزون. این کتاب را محمد بن حسن دیلمی مؤلف قواعد عقائد آل محمد به ابویعقوب نسبت داده و از آن مطالبی در تأویل ظواهر شریعت نقل کرده است. ابویعقوب در این کتاب در تفسیر آیة خُرُجَتْ عَلَيْكُمْ الْحَبَّةُ وَ اللَّذْمُ وَ لَحْمُ الْخِزْيَرِ... (مائده ۳/۵) می‌گوید که مراد از «میتة» «ظاهر» است، زیرا «ظاهر» بدون باطن همچون مرده است و «خون» در حکم شک است که تا شناخته نشود، عمل به آن حرام است. همچنانکه تا خون حیض پاک نشود، نزدیکی با زن حرام است و مقصود از «لحم خنزیر» منافق است و «ما أَهْلَ يَغْيِرُ اللَّهُ» کسی است که بدون حق به اصلی دعوت کند... (نک: دیلمی، ۴۸). ۸. الغریب فی معنی الاکسیر (ایوانف، همانجا). ۹. مونس القلوب (همانجا). ۱۰. النصره. این کتاب را ابویعقوب در تأیید کتاب المحصول تألیف. محمد بن احمد نسفی و در نقض کتاب الاصلاح ابوحاتم رازی و زسنانی - که در رد المحصول تألیف کرده بود - نوشته است. حمیدالدین احمد کرمانی معروف به «حجة العراقین» که در ۴۰۸ ق به مصر رفت تا در رفع اختلافات اعتقادی اسماعیلیان اقدام کند، کتابی با عنوان الریاض فی الحکم بین الصادقین، صاحبی الاصلاح و النصره نوشت (نک: کرمانی، ۴۹، ۵۰). کتابهای المحصول و النصره در دست نیستند و ظاهراً علت آن عقایدی بوده است که در این دو کتاب در مخالفت با عقاید رسمی فاطمیان مذکور بوده است. در الریاض از کتاب النصره بسیار نقل شده است و از آن منقولات می‌توان به عقایدی که پس از ظهور و استقرار خلافت فاطمی در قاهره مورد قبول فاطمیان نبوده است، پی برد. مثلاً یکی از مسائل مهم مورد نزاع میان اسماعیلیان این است که آیا «آدم» صاحب شریعت بوده است، یا نه. ابو حاتم رازی صاحب الاصلاح معتقد است که آدم - که نخستین «نطقاء» بوده است - صاحب شریعت بوده است، ولی ابویعقوب از صاحب المحصول طرفداری کرده که آدم صاحب شریعت نبوده است. صاحب الریاض مخالف این عقیده است و می‌گوید که آدم صاحب شریعت بوده است (نک: همو، ۲۰۰-۲۰۱) و نیز قول صاحب النصره که «قائم علیه السلام» شرایع را از میان بر می‌دارد، درست نیست، زیرا او چیزی از آنچه متعلق به عبادت خداست، باطل نمی‌سازد، بلکه دور قائم پایان ادوار گذشته است و آیات «إِذَا السَّمَاءُ

۴۲۴/۸). به هنگام اقامت در مکه با کتانی، مرتعش، ابوعمرو زجاجی و محمد بن خفیف نیز مصاحبت داشت (سلمی، ۴۴۹؛ هجویری، ۱۹۹). ابوعثمان سعید بن سلام مغربی نیز مصاحبت او را دریافته و از وی به عنوان نورانی‌ترین پیری که دیده است، یاد می‌کند (سلمی، ۳۹۲؛ قشیری، ۴۳۴). اکثر منابع از انکار او نسبت به حسین بن منصور حلاج سخن گفته‌اند (هجویری، ۱۸۹؛ شوشتری، ۳۶/۲؛ خوانساری، ۱۰۸/۳)، چنانکه دیلمی از ابن خفیف نقل می‌کند که وقتی حلاج به مکه وارد شد، ابویعقوب او را به خانه خود برد. از آنجا با یاران به کوه ابوقبیس رفتند. ابویعقوب خرق عادی از حلاج مشاهده کرد و آن را سحر دانست (ص ۷۲-۷۳). اما ابن باکویه، همین حکایت را به نحو مفصل‌تری نقل کرده و گفته است که ابویعقوب نخست عمل حسین بن منصور را حمل بر سحر کرد، لیکن پس از تحقیق به صحت آن یقین حاصل کرد و آن را از کرامات وی دانست (اخبار الحلاج، ۴۰-۴۲).

سلسله ارادت ابویعقوب در تصوف با چند واسطه به حضرت علی (ع) می‌رسد (ابن ملکن، ۵۰۲، ۵۰۸؛ جامی، ۵۶۰-۵۶۱؛ معصوم علیشاه، ۱۰۷/۲، ۳۳۵-۳۳۶). کلابادی او را در زمره کسانی معرفی می‌کند که به وسیله کتب و رسائل خویش علوم اشاره را منتشر کرده‌اند (ص ۳۱)، ولی آنچه از وی بر جای مانده، اقوال پراکنده‌ای است درباره فنا و بقا، جمع و تفرقه، صدق و یقین، وجود و سماع که در کتب تذکره و تاریخ از او نقل کرده‌اند (نک: سراج، ۵۲، ۷۰، جم: سلمی، ۳۹۲-۳۹۵؛ ابونعیم، ۳۵۶/۱۰؛ هجویری، ۲۱۶؛ عطار، ۵۰۶-۵۰۹). دو بیت شعر نیز به او منسوب است که در برخی از منابع نقل شده است (سلمی، ۳۹۴؛ خواجه عبدالله، ۲۸۰).

مآخذ: ابن ملکن، عمر، طبقات الاولیاء، به کوشش نورالدین شریه، ۱۴۰۶ق؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، حلیه الاولیاء، بیروت، ۱۹۶۷م؛ اخبار الحلاج، به کوشش ل. ماسینیون و ب. کراوس، پاریس، ۱۹۳۶م؛ جامی، عبدالرحمان، نفحات الانس، به کوشش مهدی توحیدی پور، تهران، ۱۳۳۶ش؛ خواجه عبدالله انصاری، طبقات الصوفیه، به کوشش عبدالحی حبیبی و حسین آمی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خوانساری، محمدباقر، روضات الجنات، تهران، ۱۳۹۱ق؛ دیلمی، علی، سیرت... ابن الخفیف الشیرازی، ترجمه یحیی ابن‌جنید شیرازی، به کوشش ا. شیمیل، تهران، ۱۳۵۰ش؛ ذهبی، محمد، المعبر، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ سراج طوسی، عبدالله، اللمع فی التصوف، به کوشش رینولد نیکلسون، لیدن، ۱۹۱۴م؛ سلمی، محمد، طبقات الصوفیه، به کوشش پدرسون، لیدن، ۱۹۶۰م؛ شوشتری، نورالله، مجالس المؤمنین، تهران، ۱۳۶۵ش؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش محمد یوسف نجم، ۱۴۰۲ق؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، تذکره الاولیاء، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ قشیری، عبدالکریم، الرسالة القشیریة، به کوشش معروف زریق و علی عبدالحمید پلطله‌چی، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ کلابادی، محمد، التعریف لمذهب اهل التصوف، به کوشش عبدالحمید محمود، بیروت، ۱۳۸۰ق؛ معصوم علیشاه، محمد معصوم، طرائق الحقائق، به کوشش محمد جعفر محجوب، تهران، ۱۳۳۹-۱۳۴۵ش؛ هجویری، علی، کشف المحجوب، به کوشش والتین زوکوفسکی، لنینگراد، ۱۹۲۶م؛ یاقوت، بلدان. حسین لاشیء

«خواجگان» یا «نقشبندیان» شهرت یافت. وی در حدود سال ۴۴۰ق در بوزنجر از قریه‌های همدان زاده شد (سمعانی، ۳۵۶/۲؛ ابن جوزی، المنتظم، ۹۴/۱۰؛ ذهبی، سیر، ۶۶/۲۰).

آوازه نظامیه بغداد ابویعقوب را در حدود بیست سالگی (پس از ۴۶۰ق) به این شهر کشاند (ابن جوزی، همانجا؛ نک: کاشفی، ۱۳/۱). او در مجالس درس رئیس مدرسه، ابواسحاق شیرازی (ه م) که از بزرگ‌ترین دانشمندان شافعی و از استادان فقه و اصول بود و دستی نیز در تصوف داشت، شرکت کرد و اصول مذهب شافعی را فرا گرفت و در جدل و مناظره توانایی بسیار یافت. در علم حدیث نیز از کسانی چون ابوالحسین مهتدی بالله، ابوالفنائم هاشمی، ابوجعفر ابن مسلمه و ابوبکر خطیب تعلیم گرفت و افزون بر این از دانشهای نظری نیز بهره‌مند گردید (سمعانی، ۳۵۷/۲؛ ابن جوزی، همانجا، نیز ۱۷۱/۹؛ ابن خلکان، ۷۸/۷؛ ذهبی، المعبر، ۴۴۸/۲-۴۴۹).

اسنوی وی را در شمار دانشمندان شافعی مذهب آورده (۵۳۱/۲)، ولی خواجه محمد پارسا وی را حنفی خوانده است (نک: کاشفی، ۱۳/۱، ۱۴).

ابویعقوب به قصد ادامه تحصیلات بغداد را ترک کرد و مدتی در اصفهان از حمد بن ولکیز، در بخارا از ابوالخطاب طبری و در سمرقند از احمد بن محمد فارسی حدیث شنید (ابن خلکان، نیز ذهبی، سیر، همانجاها) و در این احوال پس از آشنایی با صوفیانی چون ابوعلی فارمدی (ه م)، عبدالله جوینی و حسن سمنانی، روبرو به تصوف نهاد و پس از چندی یکسره به فعالیت‌های مدرسی پشت پا زد و به زهد، عبادت و ریاضت پرداخت (ابن جوزی، تلخیص، ۳۶۲، ابن خلکان، همانجا؛ ذهبی، همان، ۶۷/۲-۶۸؛ جامی، ۳۷۵؛ کاشفی، ۱۴/۱). وی در مرو (ابن جوزی، المنتظم، همانجا) خانقاهی داشت که به گفته دولتشاه (ص ۵۹) به «کعبه خراسان» معروف شد و در آنجا به ارشاد و هدایت طالبان و سالکان می‌پرداخت و ظاهراً مردمان بسیاری برای شنیدن سخنان او در آنجا گرد می‌آمدند (سمعانی، ۳۵۶/۲-۳۵۷؛ ابن جوزی، همانجا، ۹۴/۱۰).

دانشمندان و بزرگانی که به خراسان سفر می‌کردند، برای دیدار با ابویعقوب به مرو می‌رفتند و از وی بهره می‌گرفتند. از میان اینان می‌توان به سنایی غزنوی، ابوبکر خطیب، ابوالقاسم قزوینی، ابوحفص زاهد همدانی و ابوالمحاسن خلیلی اشاره کرد (سبکی، ۱۵۵/۶، ۱۲۳/۷، ۲۴۸، ۳۱۵؛ علاءالدوله، ۳۲۱؛ دولتشاه، همانجا). سماعی نیز از جمله کسانی است که به دیدار او رفته و از وی حدیث شنیده است (۳۵۷/۲). ابویعقوب در ۵۰۶ق/۱۱۱۲م بار دیگر رهپار بغداد شد و در نظامیه مجلسهای وعظ ترتیب داد و مردم استقبال شایانی از او کردند (ابن جوزی، همان، ۹۵/۱۰). آورده‌اند که در همین مجلسها کرامتهایی می‌نموده است (همانجا، نیز ۱۷۱/۹؛ ابن اثیر، ۸۰/۱۱؛ ابن خلکان، ۷۸/۷، ۷۹؛ ذهبی، همانجا؛ خانی، ۱۰۷). چنین می‌نماید که گفتارهای وی در این مجالس با گرایشهای اشعری مذهبانه - که هنوز نزاعهای

ابویعقوب همدانی، یوسف بن ایوب بن حسین بن وهرة بوزنجر دی (۴۴۰ یا ۴۴۱-۲۲ ربیع الاول ۵۳۵ق/۱۰۴۸ یا ۱۰۴۹-۵ نوامبر ۱۱۱۴م)، صوفی و از پیشوایان طریقتی که در دوره‌های بعد به نام

محققان، انتساب این رساله به غجدوانی را مردود بشمارند (معینان، ۴۹، حاشیه ۲؛ ریاحی، ۱۶، ۱۷؛ زرین کوب، ۲۰۷). همین رساله ظاهراً تنها منبع سرگذشت نگاران متأخر صوفی همچون نویسنده قندیه، عبدالرحمان جامی و واعظ کاشفی در مورد جانشینان چهارگانه ابویعقوب و بخشی از زندگی نامه غجدوانی و آگاهیهای از این دست بوده است (نک: جامی، ۳۷۷ - ۳۷۸؛ سمرقندی، ۳۳ - ۳۴؛ کاشفی، ۳۴/۱ - ۳۶؛ نیز ریاحی، ۱۷).

#### آثار:

الف - جایی: رتبه الحیات، کتاب کوچکی است به زبان فارسی که به صورت پرسش و پاسخ تصنیف شده است. لحن گفتار نویسنده همان لحن مجلس گویانی است که با بهره گرفتن از آیات و احادیث و شیوه خطابی به تعلیم و تنبیه مخاطبان خود می پردازند.

محور کلی رساله، بیان مراتب و درجات زندگانی است: از زندگانی و آسایش به دنیا که پست ترین درجات است، تا زندگانی و آسایش به مولا که آسایش به اسلام و آسایش به ایمان لازمه آن است و برترین مراتب، زندگانی و آسایش به احسان است که نسبتش به مراتب پیشین نسبت آسمان به زمین است. وی از ارتقاء در این مراتب به «گشت آسایش» تعبیر می کند، زیرا در هریک از این مراحل انسان به لوازم آن دل می بندد و در حقیقت آسایش و آسودگی او در آن است. گشت آسایش از این روی تعبیری است از دگرگون شدن باطن، و آن از دو طریق حاصل تواند شد: فضل ربانی و مجاهدت در تخریب آسایشگاه دنیا. با پرورش تن به اسلام، با پرورش دل به ایمان و با پرورش سر و جان به احسان می توان رسید (ص ۵۶). در این رساله در خلال این بحثها به فراخور حال در باب اسلام و ایمان و احسان، قضا و قدر، فکر، ذکر، دل، خاطر، سر و جان و تفاوت میان آنها نیز سخن رفته است. طریقت ابویعقوب در این رساله از شریعت فاصله نمی گیرد و مراعات احکام و آداب شرعی لازمه سیر و سلوک است (ص ۳۳). گفت و گودر باب مسائل چون خیر و شر، شقاوت و سعادت، قضا و قدر، و کسب افعال تأثیر اندیشه های اشعری را بر ابویعقوب نشان می دهد.

رتبه الحیات به نثری پخته و روان و گیرا نوشته شده و روی هم رفته دارای ویژگیهای نثرهای فارسی سده های ۵ و ۶ است. از ویژگیهای قابل توجه در این متن، وجود جمله های موزون و شعرگونه است که شاید نمونه هایی باشد از برگردان فہلویات لهجۀ رازی که در همدان و بوزنجر، زادگاه نویسنده کتاب، رواج داشته است (ص ۵۲، ۵۵؛ ریاحی، ۲۱-۲۲؛ شفیع، ۴۹۱-۴۹۳). این رساله یکی از نخستین نمونه های آثار عرفانی به زبان فارسی است و از لحاظ برخی واژه های فارسی که به جای اصطلاحات رایج صوفیانه نیز به کار رفته، شایسته توجه است.

ب - خطی: دو رساله عرفانی دیگر نیز به وی منسوب است: نخستین رساله در مجموعه شماره ۲۱۱۴ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران است. این رساله ۱/۵ برگه که به زبان فارسی و به نثری پرتکلف نوشته شده،

خود را با حنبلیان در بغداد ادامه می دادند (نک: ۵ د، ابواسحاق شیرازی). چندان سازگار نبوده و اعتراضهایی را برمی انگیزخته است (ابن جوزی، ذہبی، همانجاها).

ابویعقوب واپسین سالهای زندگانی خود را در مرو و هرات سپری کرد و در یکی از سفرها در میان راه هرات به مرو در محلی به نام بامئین از قصبه های بادغیس در گذشت و در همانجا به خاک سپرده شد. پس از چندی، یکی از مریدانش به نام ابن نجار، پیکر او را به مرو برد و در آنجا دفن کرد (سمعانی، همانجا؛ ابن جوزی، همان، ۹۵/۱۰؛ ابن خلکان، ۸۰/۷؛ کاشفی، همانجا). بنا بر گفته سعید نفیسی مزار ابویعقوب در نواحی شمالی شهر مرو که در این روزگار تا آن شهر ۲۰ کیلومتر فاصله دارد، واقع شده و مردم محل به آن «خواجہ یوسف» می گویند (ص ۲۲۶).

ابویعقوب نزد عارفان پس از خود نیز از منزلت والایی برخوردار بوده است. چنانکه عطار نیشابوری (د ۶۱۸ق) به هنگام برشمردن انگیزه های تصنیف تذکرة الایاء به یکی از گفته های وی استناد می کند (نک: ص ۸) و در الهی نامه (ص ۹۴-۹۵) و منطق الطیر (ص ۲۳۱) از او با لقبهایی چون «همه دان»، «امام روزگار» و «صاحب اسرار جان» یاد کرده و داستانهایی از او باز می گوید. نجم الدین رازی در بیان برخی از احوال سلوک به گفته او استشهد کرده است (ص ۲۹۷) و مجد الدین بغدادی نیز در تحفة البرہ در چند مورد به اقوال و آراء او اشاره دارد (نک: ریاحی، ۲۶). سلسله خواجگان که بعداً به نقشبندیہ معروف شد، نسبت فرقه خود را به بهاء الدین نقشبند و از او با ۵ واسطه به عبدالخالق غجدوانی (د ۵۷۵) که از مریدان ابویعقوب بود، می رسانند، و بدین قرار این زنجیره از او به ابوعلی فارمدی و از وی به رشته های اصلی جریان تصوف می پیوندد (جامی، ۳۷۷، ۳۷۸؛ پارسا، ۹ - ۱۰؛ کاشفی، ۱۱/۱-۱۴؛ معینان، ۴۳، ۵۰ - ۵۱). البته پایه گذار اصلی و واقعی سلسله خواجگان، عبدالخالق است (همو، ۴۳-۴۷؛ طاهری، ۳۴) که رساله ای به نام «صاحبیه» در مقامات ابویعقوب همدانی، به او منسوب است. این رساله کوچک به زبان فارسی و شامل بخشی از زندگانی غجدوانی و چگونگی آشنایی اش در ۲۲ سالگی با ابویعقوب (ص ۹۴-۹۷؛ نیز نک: «مقامات عبدالخالق...»، ۲) و همچنین حاوی پاره ای از رویدادهای زندگی اوست، همچون ماجرای مرگش (ص ۹۷-۹۸) و نیز تعیین کردن خلیفه های چهارگانه - که عبدالخالق چهارمین آنهاست - (ص ۸۲). البته مطالب رساله گذشته از گزافه گوییهایی که در مقام ستایش و تقدیس ابویعقوب در بر دارد (ص ۸۴-۹۳)، از خطاهای فاحش تاریخی و اشارات افسانہ ای خالی نیست؛ چنانکه مثلاً ولادت ابویعقوب را در ۴۲۰ق گفته! (ص ۸۴) و نسبش را با ۶ واسطه به ابوجنیف، با ۴۵ واسطه به کیومرث و با ۴۷ واسطه به حضرت آدم رسانده! (ص ۷۹) و مرگ او را در سمرقند دانسته است! (ص ۹۷). و باز در جایی از این رساله عبدالخالق در ۵۰۴ق در دوران جوانی است (ص ۸۲، ۸۴) و در جای دیگر می بینیم که در سال ۶۰۰ق وی هنوز زنده است (ص ۹۹). به هر حال، این مسائل موجب شده است که برخی از

درباره مراتب توحید و موحدان است. رساله دیگر که در مجموعه شماره ۱۷۹۷ نسخه‌های خطی کتابخانه سپهسالار موجود است، به زبان عربی و در ۴ برگ است و در ۶۷۰ ق تحریر شده (منزوی، ۱۳۶۹/۲). این نوشته پندنامه‌ای است که لحنی خطابی دارد و خواننده را پیوسته به دوری از گناهان و تمسک به سنت و پرهیز از دوستی دنیا توصیه می‌کند. ابویعقوب ظاهراً شعر نیز می‌سروده و رباعیاتی به او منسوب است (اوحدی، ۷۱۲، ۱۸۸۶).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، تلیس ابلیس، بیروت، ۱۳۶۸ ق؛ همو، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ ق؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابویعقوب همدانی، یوسف، رتبة الحیات، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ اسنوی، عبدالرحیم، طبقات الشافعیة، به کوشش عبدالله جوری، بغداد، ۱۳۹۱ ق؛ اوحدی بلیانی، تقی‌الدین، عرفات الشافیین، نسخه خطی کتابخانه ملی ملک، شه ۵۲۳۴؛ پارسا، محمد، قدسیه، به کوشش احمد طاهری عراقی، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ جامی، عبدالرحمان، نفحات الانس، به کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ خانی، عبدالمجید، الحقائق الوردیة فی اجلاء التقیة، دمشق، ۱۳۰۸ ق؛ دولتشاه سمرقندی، تذکرة الشعراء، به کوشش محمد اقبال صافی، لاهور، ۱۹۳۹ م؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ همو، المعبر، به کوشش محمد سعید بن بسوی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ ریاحی، محمدامین، مقدمه بر رتبة الحیات (نک: همو، ابویعقوب همدانی)؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، دنباله جست و جود در تصوف ایران، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعیة الکبری، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طنناحی، دمشق، ۱۳۸۸ ق؛ سمرقندی، محمد، قدسیه، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ سماعی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالرحمان ابن یحیی معلی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ ق؛ شیعی کدکنی، محمدرضا، موسیقی شعر، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ «صاحبه»، منسرب به عبدالخالق غجدوانی، به کوشش سعید نفیسی، فرهنگ ایران زمین، تهران، ۱۳۳۲ ش، ج ۱؛ طاهری عراقی، احمد، مقدمه بر قدسیه (نک: همو، پارسا)؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، الهی‌نامه، به کوشش فزاد روحانی، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ همو، تذکرة الاولیاء، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ همو، منطق الطیر، به کوشش محمدجواد مشکور، تبریز، کتابفروشی تهران؛ علاءالدوله سمغانی، احمد، مصنفات فارسی، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ کاشفی، علی، رشحات عین الحیات، به کوشش علی اصغر معینیان، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ معینیان، علی‌اصغر، مقدمه بر رشحات (نک: همو، کاشفی)؛ «مقامات عبدالخالق غجدوانی»، فرهنگ ایران زمین، تهران، ۱۳۳۲ ش، ج ۲؛ منزوی، خطی؛ نجم‌الدین رازی، عبدالله، مرصاد العباد، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ نفیسی، سعید، سرچشمه تصوف در ایران، تهران، ۱۳۴۳ ش.

**ابویعلی**، محمد بن حسین بن محمد بن خلف بن احمد، معروف به ابن فزّاء (۳۸۰ - ۴۵۸ ق/ ۹۹۰ - ۱۰۶۶ م)، فقیه و مفتی بزرگ حنبلی بغداد در دوره خلافت قادر (۳۸۱ - ۴۲۲ ق) و خلافت قائم (۴۲۲ - ۴۶۷ ق). پدرش ابوعبدالله از بزرگان و فقیهان حنفی بود و به نوشته طبقات الحنابلة که در این باره نخستین و موثق‌ترین سند به شمار می‌آید، در زمان خلافت الطائع لله (۳۶۳ - ۳۸۱ ق)، از شهود قانونی بود (ابن ابی یعلی، ۱۹۴/۲؛ ذهبی، ۹۰/۱۸).

ابویعلی از ۳۸۵ ق به آموختن حدیث آغاز کرد. ۱۰ ساله بود که پدرش درگذشت و تربیت او را مردی به نام حربی که وصی پدر بود، برعهده گرفت. پس از آن بود که نزد ابن مفرحه مقری عباراتی از مختصر خرقی را خواند و از این راه علاقه‌ای به فقه پیدا کرد، سپس

برای تکمیل معلومات به مجلس درس ابن حامد رفت. بدین ترتیب در حلقه شاگردان ابوعبدالله ابن حامد (د ۴۰۳ ق/ ۱۰۱۲ م) که از بزرگان حنبلی بود، درآمد و مدتی بعد، از شاگردان ممتاز او شد، چنانکه در ۴۰۲ ق/ ۱۰۱۲ م که ابن حامد عزم حج کرد، ابویعلی را به عنوان جانشین خود به شاگردانش معرفی کرد (ابن ابی یعلی، ۱۹۴/۲ - ۱۹۵؛ ذهبی، همانجا). وی پس از مرگ استادش ابن حامد (۴۰۳ ق) به تألیف و تدریس روی آورد. در ۴۱۴ ق به زیارت حج رفت و پس از مراجعت، همچنان به تصنیف و تدریس پرداخت، چنانکه تا بازپسین سالهای زندگی در جامع منصور در جایگاه عبدالله بن احمد بن حنبل املاء حدیث می‌کرد. عاملان نشر و املاء تعلیم وی در میان جمع، ۳ تن بودند: ابومحمد ابن جابر، ابومنصور ابن انباری و ابویعلی بردانی (ابن ابی یعلی، ۱۹۶/۲، ۲۰۰، ۲۰۱؛ ابن جوزی، مناقب، ۵۲۱).

در ۴۲۱ یا ۴۲۲ ق قاضی شریف ابویعلی ابن ابی موسی هاشمی (د ۴۲۸ ق) پیشنهاد کرد تا منصب «شهادت» را نزد قاضی القضاة ابوعبدالله ابن ماکولا (د ۴۴۷ ق) بپذیرد، ولی ابویعلی از قبول آن سر باز زده، تا اینکه بعد از مرگ قاضی ابویعلی، به وساطت ابومنصور ابن یوسف و ابویعلی ابن جراده که با او دوستی و اشتراک عقیده داشتند، برخلاف میل خود این سمت را بپذیرفت (ابن ابی یعلی، ۱۹۶/۲ - ۱۹۷). مدتی نیز همین مقام را نزد قاضی القضاة ابوعبدالله دامغانی داشت (خطیب، ۲۵۶/۲). در ۴۳۲ یا به قولی در ۴۳۳ ق در زمان خلافت قائم، به همراه جمعی از اهل علم، از جمله زاهد مشهور ابوالحسن قزوینی (د ۴۴۲ ق) در قصر خلیفه که در آنجا کتاب‌خانه‌ای به تشریفات خاصی خوانده می‌شد، حضور داشت. در این جلسه نظر مخالفان درباره کتاب ابطال التأویلات مورد بحث بوده است. جریان این مجلس مباحثه را یکی از یاران ابویعلی که در جلسه حاضر بوده، نقل کرده است (نک: ابن ابی یعلی، ۱۹۷/۲ - ۱۹۸). بار دیگر در ۴۴۵ ق/ ۱۰۵۳ م در جلسه‌ای که زیر نظر ابوالقاسم علی بن حسن، معروف به ابن مسلمه (که از ۴۳۷ تا ۴۵۰ ق وزارت قائم را عهده‌دار بود) تشکیل یافته بود تا نظر دستگاه خلافت را در اصول اعتقادات دینی اعلام دارد، شرکت داشت (همو، ۱۹۸/۲). چنانکه لااوست نیز یادآور شده، این امر نشان می‌دهد که محتملاً ابویعلی هم مانند ماوردی از اطرافیان ابن مسلمه و مورد حمایت وی بوده است (نک: EI<sup>2</sup>).

در ۴۷۷ ق بعد از مرگ قاضی القضاة ابن ماکولا که خلیفه در پی آن بود تا کسی را به قضای حرم (قصر و اطراف آن) برگمارد، ابن مسلمه به وسیله ابومنصور ابن یوسف، این وظیفه را به ابویعلی پیشنهاد کرد. وی ابتدا از قبول آن امتناع می‌کرد، ولی بر اثر اصرار فراوان با شرایطی از جمله شرکت نکردن در استقبال اشخاص و عدم حضور در قصر خلیفه آن را بپذیرفت. بعدها قضای حران و حلوان نیز به عهده او گذارده شد (ابن ابی یعلی، ۱۹۸/۲ - ۱۹۹). ابویعلی، چنانکه در جای جای المعتمد آشکار است، از افکار حنبلی در برابر سایر مذاهب و مکاتب زمان خود مانند معتزله، اشاعره، کرامیه، امامیه، باطنیه و سالمیه



پیش از ۴۲۸ ق/ ۱۰۳۷ م به تألیف آن پرداخته (نک: حداد، ۱۳) و آن ملخص کتاب بزرگ و پرجمعی است از همین مؤلف با همین عنوان. باب اول آن مشتمل بر چند فصل دربارهٔ نظریهٔ معرفت است که بر روش کتابهای علم کلام نوشته شده، قسمتی نیز مشتمل بر رده‌هایی است که دربارهٔ دیگر مذاهب و مکاتب نوشته شده و در همین مقاله از آنها نام برده شده است. این کتاب به کوشش ودیع زیدان حداد در ۱۹۷۴ م در بیروت به چاپ رسیده است. گفتنی است که این اثر از منابع نخستین حنبلی در عقاید است که به شیوهٔ متکلمان تألیف شده و از این حیث حائز اهمیت بسیار است.

ب - خطی: ۱. الامالی؛ ۲. الایمان؛ ۳. الفوائد الصحاح العوالی والافراد والحکایات؛ ۴. کتاب الامر بالمعروف والنهی عن المنکر، که نسخه‌ای از آنها در کتابخانهٔ ظاهره موجود است (ظاهره، حدیث، ۲۱۸-۲۱۹)؛ ۵. التعلیقه الکبری فی مسائل الخلاف علی مذهب احمد بن حنبل، که نسخه‌ای از جزء چهارم آن در کتابخانهٔ فیض‌الله افندی ترکیه یافت می‌شود (ششن، ۳۰۵)؛ ۶. تفضیل الفقر علی الفنی، رساله‌ای است در ۱۶ برگ که ضمن مجموعه شماره ۹۵۵ در ظاهره نگهداری می‌شود (ظاهره، مجامیع، ۲۰۷/۱)؛ ۷. التوکل، رساله‌ای است در ۸ برگ، موجود در ظاهره (نک: همان، ۲۵۶/۲)؛ ۸. الروایتین والوجهین، در فقه حنبلی، نسخهٔ خطی موجود در کتابخانهٔ احمد ثالث (نک: TS، شه 4635، سید، ۳۲۶/۱)؛ ۹. شرح مختصر الخرقی. این اثر شرحی است بر کتاب مختصر ابوالقاسم عمر بن حسین خرقی (د ۳۳۴ ق) در فقه حنبلی (حاجی خلیفه، ۱۴۱۵/۲-۱۴۱۶). نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ازهریه (ازهریه، ۶۴۳/۲) و نسخه‌ای دیگر نیز در ظاهره موجود است (GAS, I/513)؛ ۱۰. الکفایه در فقه، که نسخهٔ قسمت چهارم آن در دارالکتب مصر نگهداری می‌شود (خدویه، ۲۶۸/۳)؛ ۱۱. المفردات، نسخه‌ای از آن در ظاهره موجود است (نک: GAL, S, 1/686).

گفتنی است کتاب ابطال التأویلات لاخبار الصفات او نیز مورد استفادهٔ ابن تیمیه قرار گرفته است (نک: ابن تیمیه، ۴۵۴/۱-۴۵۵).

مأخذ: ابن ابی یعلی، محمد، طبقات الحنابلة، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن تیمیه، احمد، مجموعه الرسائل الکبری، قاهره، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی، مناقب الامام احمد بن حنبل، به کوشش محمد امین خانجی، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ هو، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ ق؛ ابن کثیر، البدایه؛ ابویعلی، محمد بن حسین، المعتمد فی اصول الدین، به کوشش ودیع زیدان حداد، بیروت، ۱۹۷۴ م؛ ازهریه، فهرست؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حداد، ودیع زیدان، مقدمه بر المعتمد (نک: هم، ابویعلی)؛ خدویه، فهرست؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ ذهی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ سید، فؤاد، فهرس المخطوطات المصوره، قاهره، ۱۹۵۴ ق؛ ششن، رمضان، نوادر المخطوطات العربیه فی مکتابت ترکیا، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ ظاهره، خطی؛ نیز:

EF; GAL, S; GAS; Laoust, H., "Le hanbalisme sous le califat de Bagdad", Revue des études islamiques, 1959, vol., XXVII; TS.

ابوالحسن دیانت

دفاع کرده و به رد مواضع آنان پرداخته است (نیز نک: لاؤست، 97). ابویعلی کتابی با عنوان کتاب الصفات نوشت که مشتمل بر انواع مطالب شگفت‌انگیز بود و بابهای آن نوعی ترتیب یافته بود که دلالت بر تجسیم محض می‌کرد و از این رو مورد حمله و اعتراض گروهی از اشاعره قرار گرفت. ابن تیمی حنبلی در این باره گفته بود که ابویعلی حنبلیها را چنان آلوده ساخت که آب آن را پاک نمی‌سازد (ابن اثیر، ۵۲/۱۰). با اینهمه ابویعلی مقام ویژه‌ای نزد قادر و قائم عباسی و پیروان احمد بن حنبل داشت و ققیهان مذاهب مختلف در مجلس او حاضر می‌شدند و از سخنانش بهره می‌جستند (ابن ابی یعلی، ۱۹۳/۲). ابویعلی از بسیاری علمای زمان خود مانند ابوالحسن سگری، ابوالقاسم بن حبابه، ابوالقاسم عیسی بن علی وزیر، علی بن عمر حربی و عبدالله بن احمد بن مالک حدیث شنید (نک: هو، ۱۹۵/۲-۱۹۶؛ خطیب، همانجا). او از علمای مکه، دمشق و حلب نیز حدیث شنیده و استفادهٔ علمی کرده است (ذهبی، همانجا). جمعی از علما همچون خطیب بغدادی، ابوالفنایم ابن نرسی، اسحاق بن عبدالوهاب ابن منده، ابوالوفاء ابن عقیل، ابوعلی اهوازی و نیز فرزندش ابوالحسن محمد ابن ابی یعلی از او حدیث شنیده‌اند (نک: خطیب، همانجا؛ ابن ابی یعلی، ۲۰۴/۲ - ۲۰۵؛ سمعانی، ۱۵۵/۱۰؛ ذهی، ۸۹/۱۸ - ۹۰).

در مراسم خاکسپاری او جمع کثیری از طبقات مختلف از جمله بزرگان و علما همچون قاضی ابوعبدالله دامغانی، ابومنصور ابن یوسف و ابوعبدالله ابن جریده شرکت داشتند (ابن جوزی، المنتظم، ۲۴۴/۸). جنازهٔ وی در باب حرب بغداد در مقبرهٔ احمد بن حنبل به خاک سپرده شد (ابن ابی یعلی، ۲۱۶/۲؛ خطیب، همانجا).

خاندان ابویعلی بیشتر از اهل علم و تحقیق بوده‌اند: برادرش ابوحازم محدث بود (سمعانی، همانجا)؛ از ۳ فرزند او ابوالقاسم در ۴۶۹ ق/ ۱۰۷۷ م، به جوانی در جریان فتنهٔ ابن قشیری - که طرفدار اشاعره بود - به قتل رسید؛ دومی که مشهورترین آنان بود، ابوالحسن صاحب کتاب طبقات الحنابلة است و سومی ابوحازم که فقیه و مفتی بود (ابن کثیر، ۹۵/۱۲؛ لاؤست، 98).

آثار: حدود ۴۰ اثر به ابویعلی منسوب است (نک: ابن ابی یعلی، ۲۰۵/۲-۲۰۶) که اکثر آنها از میان رفته و در اینجا به آثار چاپی و چند اثر خطی که در کتابخانه‌های جهان موجود است، اشاره می‌شود:

الف - چاپی: ۱. الاحکام السلطانیة. این اثر که در حقیقت کتاب حقوق عمومی است، گرچه شباهت بسیار به کتاب ماوردی (د ۴۵۶ ق)، معاصر مؤلف دارد، ولی از جهات گوناگونی متمایز از اثر ماوردی است (نک: لاؤست، همانجا). این کتاب در ۱۳۵۷ ق/ ۱۹۳۸ م به کوشش محمد حامد فقی، در قاهره به چاپ رسیده است (نک: ه، د، الاحکام السلطانیة)؛ ۲. العدة فی اصول الفقه، که در ۱۹۸۰ م از سوی احمد مبارکی در ۳ جلد در بیروت به چاپ رسید؛ ۳. المعتمد فی اصول الدین. این کتاب شاید معروف‌ترین اثر ابویعلی باشد که گویا

ابویعلی؛ محمد بن محمد بن ابی‌یعلی، ملقب به عمادالدین (شعبان ۴۹۴ - ۵ جمادی الاول ۵۶۰ / ژوئن ۱۱۰۱ - ۲۰ مارس ۱۱۶۵)، قاضی و فقیه حنبلی. وی در بغداد در خانواده‌ای اهل علم به دنیا آمد. پدرش ابوخازم محمد (د ۵۲۷ ق/ ۱۱۳۳ م) در فقه و اصول تبحر داشت و دارای تألیفاتی بود (صفدی، ۱۶۰/۱). نیایش ابویعلی، محمد بن حسین (ه) و عمویش ابوالحسین ابن ابی‌یعلی (ه) نیز از عالمان و مؤلفان مشهور به شمار می‌رفتند.

وی از اوایل جوانی به کسب علم پرداخت و فقه را نزد پدر و عمویش فرا گرفت. همچنین جز پدر و عمویش، از کسانی چون ابوالبرکات عاقولی، ابوالقائم نرسی و ابوالحسن ابن علاف حدیث شنید و از حریری صاحب مقامات اجازه دریافت کرد (ابن جوزی، ۲۱۳/۱۰؛ ذهبی، المختصر، ۶۴، سیر، ۳۵۳/۲۰؛ ابن رجب، ۲۴۴/۱ - ۲۴۵). وی از همان جوانی به تدریس و افتا پرداخت و در فقه، به ویژه خلاف و مناظره تبحر یافت (همو، ۲۴۵/۱؛ برای برخی از آراء فقهی وی، نک: همو، ۲۴۸/۱ - ۲۵۰). از جمله شاگردان و روایت‌کنندگان از وی، ابوالبقاء عکبری، ابوالعباس قطیعی، ابواسحاق صقال، یحیی بن ربیع، ابوالفتح مندائی و ابن اخضر را می‌توان نام برد (نک: ذهبی، المختصر، همانجا؛ ابن رجب، ۲۴۶/۱ - ۲۴۷). وی چندی پیش از ۵۳۳ ق به تدریس در جامع قصر پرداخت و پس از آنکه ابوالعالی ابن نبل در ریان (از محلات بغداد) مدرسه‌ای برای حنبلیان بنا نمود، سرپرستی آن را به قاضی ابویعلی سپرد (همو، ۲۴۵/۱). در ۵۳۳ ق به قضاء باب ازج بغداد رسید و در ۵۳۷ ق جهت تصدی منصب قضا به واسط رفت، اما پس از مدتی توسط قاضی القضاة ابوالحسن ابن دامغانی عزل شد. ابویعلی بدون اعتنا به این حکم به کارش ادامه داد، لکن بر جان خویش ترسید و توسط ابن ابی‌الخیر از خلیفه امان گرفت (ابن جوزی، ابن رجب، همانجا).

ابویعلی پس از ۱۱ سال به بغداد بازگشت و در حالی که بینایی خود را از دست داده بود، خانه‌نشین شد (همانجا). وی علاوه بر فقه و حدیث از فن خطابه نیز بی‌بهره نبود و نثری شیوا داشت (ابن رجب، همانجا؛ برای نمونه‌ای از نثر وی، نک: همو، ۲۴۵/۱ - ۲۴۶). گفته شده که ابن جوزی مدایحی در وصف او سروده است (همانجا؛ علیی، ۳۳۰/۲).

ابویعلی دارای آثاری نیز بوده که از آن میان تنها بخشی از التعلیق الکبیر فی المسائل الخلافیة بین الاثمة به صورت خطی در دست است (نک: الفهرس، ۲۳۲). دیگر تألیفات او اینهاست: شرح المذهب؛ المفردات؛ النکت والاشارات فی المسائل المفردات (ابن رجب، همانجا).

مأخذ: ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ ق؛ ابن رجب، عبدالرحمن بن احمد، اللیل علی طبقات الحنابلة، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۲ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعب ارنؤوط و محمد نعیم عرقوسی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ همو، المختصر المحتاج الیه من تاریخ ابن‌الدبیش، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات،

به کوشش هلموت ریتز، بیروت، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۲ م؛ علیی، عبدالرحمن بن محمد، المنهج الاحمد، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید و عادل نویض، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ الفهرس التمهیدی، قاهره، ۱۹۴۸ م.

مریم صادقی

ابویعلی جعفری، محمد بن حسن بن حمزه (د ۴۶۳ ق/ ۱۰۷۱ م)، فقیه و متکلم امامی بغداد. وی به سبب انتساب به جعفر بن ابی طالب (ع)، به جعفری و گاه طالبی شهرت یافته است (حلوانی، ۹۸؛ ابوطالب، ۱۸۵-۱۸۶). علاوه بر منابع رجالی امامیه از قبیل رجال نجاشی (معاصر وی) و معالم العلماء ابن شهر آشوب، منابع اهل سنت نیز از وی نام برده و شرح حالی از او به دست داده‌اند. با اینهمه، دانسته‌های ما دربارهٔ ابویعلی بسیار نیست. ذهبی که در سیر به شرح احوال او پرداخته است، با اینکه به تاریخ الشیعة ابن ابی طی دسترس داشته، باز نام ابویعلی را یک جا به اشتباه ضبط کرده است (نک: ۱۴۱/۱۸، قس: ۲۹۷/۱۸). همین اشتباه به لسان المیزان ابن حجر (نک: ۳۶۰/۲، قس: ۱۳۵/۵) و منابع متأخرتر نیز راه یافته است (نک: افندی، ۵۳۳/۵).

از آنجا که ابویعلی هنگام درگذشت شیخ مفید (۴۱۳ ق) شایستگی جانشینی او را داشته (نک: سطور بعد)، و با توجه به تاریخ وفات ابویعلی، می‌توان تولد وی را در دههٔ ۹ سدهٔ ۴ ق تخمین زد.

در مورد تحصیلات ابویعلی همین قدر می‌دانیم که وی شاگرد شیخ مفید و سید مرتضی و ظاهراً حسین بن عیبدالله غضائری بوده و در فقه، اصول و کلام تبحر داشته و از علم قرائت نیز آگاه بوده است (نجاشی، ۴۰۴؛ ابوالبقاء، ۶۴/۱؛ ابوطالب، ۱۸۵؛ ذهبی، ۱۴۱/۱۸؛ افندی، ۱۳۴/۲). شهرت او در دانش و به ویژه فقاقت چندان بوده که حتی شرح حال‌نویسان غیرشیعی، نظیر ابن اثیر (۶۸/۱۰-۶۹)، ذهبی و ابن حجر (همانجا) از او با عباراتی چون: «فقیه الامامیه»، «من دعاة الشیعة» و «من کبار علماء الشیعة» یاد کرده‌اند.

ابویعلی با دختر شیخ مفید ازدواج کرد و پس از مرگ شیخ، جانشینی او و تصدی درس کلام و فقه، به وی منزلت اجتماعی ممتازی بخشید، به گونه‌ای که از نقاط دور و نزدیک چون موصل، صیدا، طرابلس و کربلا برای پرسش در موضوعات گوناگون علمی به وی رجوع می‌کردند (نک: نجاشی، همانجا؛ ابن طاووس، ۱۰۰، ۱۴۰؛ ذهبی، همانجا). جانشینی ابویعلی در مقام شیخ مفید، نباید به معنای ریاست مطلق امامیه در آن عصر تلقی گردد، چون بدون شک سید مرتضی (د ۴۳۶ ق) پس از مفید به این جایگاه دست یافته بود.

از میان شاگردان و روایت‌کنندگان ابویعلی جعفری، کسانی چون ابوالحسن سلیمان بن حسن صهرشتی، ابوطالب بن مهدی سیلفی، ابوعلی محمد بن هبة‌الله بن جعفر طرابلسی، ابوالحسن بن هلال عمانی (احتمالاً تصحیفی است از ابوالحسن بن هلال صابی، د ۴۸۰ ق)، مؤلف الهفوات النادرة) و ابومنصور بن احمد (احتمالاً محمد بن احمد، ابومنصور خازن، د ۵۱۰ ق، از علمای امامیه، نک: ابن حجر، ۳۸/۵) را

است که معتقد بودند حقیقت انسان چیزی و رای هیأت ظاهری اوست و البته امری غیرمادی است که از آن به «جوهر بسیط»، «نفس» و «روح» تعبیر شده است (برای تفصیل در این باره، نک: مکدرموت، ۲۲۸-۲۲۲)؛ ۱۴. جواب المسائل الواردة من الحائر علی صاحبہ السلام؛ ۱۵. اجوبه مسائل شتی فی فنون من العلم.

این شهرآشوب (ص ۱۰۱) کتابهای النکت فی الامامة، اخبار المختار و نزہة الناظر و تنبیه الخاطرا نیز از او یاد کرده که هیچ یک در فهرست نجاشی دیده نمی‌شود. کتابی با عنوان اخیر از حسین بن محمد بن حسن حلوانی در دست است که در آن به گردآوری سخنان پیامبر (ص) و ائمة امامیه (ع)، هر یک در باب جداگانه و با حذف سند احادیث (جز در یک مورد) پرداخته است. از آنجا که در نزہة الناظر موجود، در دو مورد نکاتی از ابویعلی درج شده (نک: حلوانی، ۹۸، ۱۲۱-۱۲۲)، شاید این تصور برای ابن شهرآشوب به وجود آمده باشد که کتاب مذکور تألیف ابویعلی جعفری است، گرچه او خود در جایی دیگر (ص ۴۲) آن را به حلوانی منسوب کرده است. گفتنی است که نوری در مستدرک (۳/۳۲۷-۳۲۸) در ذیل نام نزہة الناظر، بدون هیچ اشاره‌ای به حلوانی، کتاب را تألیف ابویعلی دانسته است. رساله‌ای نیز با عنوان مسائل متفرقة در کتابخانه مجلس (شورا، ۳۵۲/۷) موجود است که از روی حدس به ابویعلی نسبت داده شده است، اما در مقایسه، آشکار می‌گردد که این کتاب چیزی جز المسائل السرویة شیخ مفید نیست. از کلام عبدالکریم ابن طاووس (ص ۱۰۰، ۱۴۰) برمی‌آید که برخی از آثار ابویعلی در اختیار وی بوده و از آنها در کتابش بهره گرفته است و حتی برخی روایات را از دست خط ابویعلی نقل کرده است (همانجاها). بغدادی نیز در هدیه (۷۳/۲) ظاهراً با خلط میان ابویعلی و شیخ طوسی، آناری چون تفسیر القرآن و امالی فی الحدیث را به ابویعلی نسبت داده است. همو شاید به همین سبب، علاوه بر اینکه نام جد ابویعلی را به غلط علی ضبط کرده، او را به تبع سبکی (۱۲۶/۶)، بر مذهب شافعی دانسته است.

مأخذ: آقابزرگ، الذریعة؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹-۱۳۳۱ ق؛ ابن شهرآشوب، محمد، معالم العلماء، به کوشش محمد صادق آل بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۰ ق؛ ابن طاووس، عبدالکریم، فرحة القری، نجف، ۱۳۶۸ ق؛ ابن کثیر، البداية؛ ابوالقلاء حلّی، هبة الله، المناقب العزیزية، به کوشش صالح موسی درداکه و محمد عبدالقادر خریسات، اردن، مکتبة الرسالة الحدیثة؛ ابوطالب مروزی، اسماعیل، الفخری، به کوشش مهدی رجائی، قم، ۱۴۰۹ ق؛ افتدی اصفهانی، عبدالله، ریاض العلماء، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ ق؛ بغدادی، هدیه؛ حلوانی، حسین، نزہة الناظر، قم، ۱۴۰۸ ق؛ ذہبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ سیکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعية الكبرى، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۰ ق؛ ۱۹۶۰م؛ شورا، خطی؛ مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ ۱۹۸۳م؛ مفید، محمد، اوائل المقالات، به کوشش واعظ چرندابی، تبریز، ۱۳۷۱ ق؛ ۱۹۵۲م؛ نجاشی، احمد، الرجال، به کوشش موسی شیرازی زنجانی، قم، ۱۴۰۷ ق؛ نوری، حسین، مستدرک الوسائل، تهران، ۱۳۳۱ ق؛ نیز:

McDermott, M.J., *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufid*, Beirut, 1986.

حسن انصاری

نام برده‌اند (ابوالقلاء، همانجا؛ ابن حجر، ۱۳۵/۵؛ مجلسی، ۱۵/۱، ۱۸۰/۲، ۱۵۵/۱۰۴). در مورد شاگردی حسین بن محمد بن حسن بن نصر حلوانی نزد ابویعلی، هر چند در منابع کهن تصریحی دیده نمی‌شود، اما در متن نزہة الناظر حلوانی در دو جا، نکاتی از ابویعلی ذکر شده است (نک: سطور بعد) که می‌تواند مؤید این امر باشد، به ویژه که حلوانی (ه م) از مشایخی دیگر در طبقه ابویعلی روایت داشته است (نیز نک: آقا بزرگ، ۱۲۷/۲۴، که به شاگردی حلوانی نزد ابویعلی اشاره کرده است).

به گفته ذہبی (۱۴۱/۱۸-۱۴۲) ابویعلی به «حدوث قرآن» قائل بوده و برای اثبات آن به وجود آیات «ناسخ» و «منسوخ» تمسک می‌جسته است. ذہبی می‌افزاید که اگر مراد ابویعلی از حدوث قرآن، مخلوق بودن آن بوده باشد، وی «معتزلی جهمی» است و اگر مرادش نزول قرآن بر امت از جانب خداوند به زبان پیامبر (ص)، با اعتراف به غیرمخلوق بودن آن، بوده باشد، خرده‌ای بر اعتقاد او نیست. به هر تقدیر، اعتقاد ابویعلی در مورد حدوث قرآن نباید چیزی فراتر از این عقیده رایج در میان عالمان امامیه باشد که در عین «محدث» دانستن قرآن، از مخلوق خواندن آن اجتناب می‌کردند (نک: مفید، ۵۸-۵۷). تاریخ درگذشت ابویعلی در متن رجال نجاشی (همانجا)، همچون دیگر مأخذ (ابن اثیر، همانجا؛ ابن طاووس، ۱۰۰؛ ابن حجر، همانجا)، ۴۶۳ ق ضبط شده است، اما با توجه به وفات نجاشی در ۴۵۰ ق، این تاریخ می‌بایست بعدها به متن رجال افزوده شده باشد. ابن ابی‌طی از ابویعلی مدح بسیار کرده و او را از «عباد» امامیه شمرده و گفته است که در تشیع پیکر او، گروه بسیاری شرکت جستند (نک: ذہبی، همانجا). بنا بر گفته نجاشی (همانجا) ابویعلی را در خانه خودش به خاک سپردند.

به گفته ابن کثیر یکی از فرزندان او به نام ابوعلی امین از فقهای امامیه بوده است (۱۰۴/۱۲).

آثار: تألیفات ابویعلی بیشتر به صورت مسأله یا پاسخ به مسائلی است که از وی پرسش می‌شده است. نجاشی (همانجا) فهرستی از برخی آثار وی به دست داده است، بدین قرار: ۱. جواب المسألة الواردة من صیدا؛ ۲. جواب مسألة اهل الموصل؛ ۳. المسألة فی مولد صاحب الزمان (ع)؛ ۴. المسألة فی الرد علی الفلاة؛ ۵. المسألة فی اوقات الصلاة؛ ۶. کتاب التکملة؛ ۷. الموجز فی التوحید. این دو کتاب دست کم در هنگام گزارش نجاشی به اتمام نرسیده بوده است؛ ۸. مسألة فی ایمان آباء النبی (ص)؛ ۹. مسألة فی المسح علی الرجلین؛ ۱۰. مسألة فی العقیقة؛ ۱۱ و ۱۲. جواب المسائل الواردة من طرابلس و نیز رساله دیگری در همین باب؛ ۱۳. المسألة فی ان الفعّال غیر هذه الجملة، که در بحث از یک مسأله کهن کلامی بوده و از اینجا سرچشمه می‌گرفته که اساس حقیقت انسان چیست و مخاطب الهی در تکالیف شرعی کیست؟ نظر ابویعلی در این زمینه، چنانکه از عنوان کتاب برمی‌آید، همان نظر شیخ مفید و بنی نوبخت از شیعه و معمر از معتزله

آبویعلی موصلی، احمد بن علی بن مثنی تمیمی (۳ شوال ۲۱۰- ۳۰۷ ق/ ۱۷ ژانویه ۸۲۶- ۹۱۹ م)، محدث برجسته حنفی مذهب موصل و صاحب مُسند، ابویعلی در خانواده‌ای سرشناس و اهل علم در موصل زاده شد. نیای او ابوعلی مثنی بن یحیی، معروف به بازیدای (منسوب به قریه‌ای در کرانه غربی دجله) از محدثان نامدار عراق بود و پدرش نیز در حدیث دست داشت (ازدی، ۴۲۹؛ یاقوت، ۴۶۶/۱؛ ابن حجر، ۶۱۰/۷).

وی از اوان کودکی به فراگیری قرآن و حدیث و مقدمات پرداخت و در ۱۵ سالگی با پشتیبانی و تشویق پدر و دایی خود، سفر به مناطق مختلف را جهت استماع و گردآوری حدیث آغاز کرد (ذهبی، سیر، ۱۷۴/۱۴؛ تذکره، ۷۰۸/۲؛ شوتسینگر، ۲۸۳-۲۸۲). در بغداد، فقه حنفی را نزد اصحاب ابویوسف فرا گرفت (ذهبی، سیر، ۱۷۹/۱۴) و محضر محمد بن صباح دولابی، محدث کهن سال بغداد (د ۲۲۷ ق) و نیز احمد ابن حاتم طویل، از اصحاب مالک بن انس را درک کرد (ابویعلی، المعجم، ۷۶؛ ذهبی، تذکره، همانجا، سیر، ۱۸۰/۱۴) و از اسماعیل بن ابراهیم هذلی، علی بن جعد جوهری، ابوخیثمه زهیر بن حرب، یحیی بن معین و شریح بن یونس حدیث شنید. همچنین در بصره از ابوموسی محمد بن مثنی، محمد بن بشار، معروف به بندار، عباس بن عبدالعظیم، ابراهیم بن محمد بن عرعره، هدیه بن خالد، خلیفه بن خیاط، عبدالاعلی ابن حماد نرسی، حوثره بن آشرس؛ در کوفه از ابوبکر عبدالله بن محمد ابن ابی شیبه و عثمان بن محمد بن ابی شیبه و ابوکریب محمد بن علاء بن کریب همدانی، محمد بن عبدالله بن نمیر، سفیان بن وکیع بن جراح، هناد ابن سری، عبدالله بن عمر ششکدانه و دیگران؛ در واسط از وهب بن بقیه و دیگر محدثان هم طبقه او (ابن نقطه، ۱۶۴/۱؛ نیز نک: ابویعلی، همان، ۹۰) و در عبادان (آبادان) از محمد بن ابراهیم شامی (نک: همان، ۹۹) استماع حدیث کرد (نیز نک: شوتسینگر، ۲۸۵-۲۸۴). ذهبی فهرستی شامل اسامی ۱۱۱ تن از شاخ مشهور وی را با استفاده از المعجم خود او به دست داده است (سیر، ۱۷۴/۱۴-۱۷۷).

ابویعلی با احمد بن حنبل مجالست داشته است و بیشتر منابع، وی را نیز در شمار مشایخ ابویعلی آورده‌اند (ابن نقطه، ۱۶۴/۱، ۱۶۷؛ ابن جوزی، مناقب، ۹۲؛ ابن شاکر، ۹۶/۱۰؛ ابن کثیر، ۱۳۰/۱۱)، اما وی در المعجم نامی از او نبرده است. همچنین به گفته خود ابویعلی، در تمام سماعهایی که در بصره داشته، با ابوزرعه رازی (د ۲۶۴ ق) که سخت مورد تجلیل او بوده، همراه (نک: ابن جوزی، المنتظم، ۴۷/۲) و در علو اسناد و اتصال به اسانید محدثان بزرگ بصره با او مشترک بوده (نک: ذهبی، همان، ۱۷۹/۱۴) و به گواهی پاره‌ای منابع، از آن محدث مشهور هم طبقه خویش، استماع حدیث داشته است (نک: مزی، ۳۹/۱۲). ابویعلی، به سبب کثرت استماع و کتابت حدیث و در پرتو درک محضر محدثان سالخورده در واپسین سالهای عمر آنان و نیز تفه بودن، دین‌داری، تقوا، خلوص نیت و حسن خلق (نک: ابن حبان، الثقات، ۵۵/۸؛ ابن نقطه، ۱۶۵/۱؛ ذهبی، همان، ۱۷۷/۱۴-۱۷۹)، خیلی زود

توانست در موصل جای پدر بزرگ خود را بگیرد و طالبان حدیث را از شهرهای مختلف خراسان و عراق و دیگر مناطق، به سوی خود جلب کند، چنانکه ابوعلی قالی تنها برای استماع حدیث از او مدتی در موصل اقامت گزید (ابن خلکان، ۲۲۷/۱). چندین تن از مشاهیر محدثان بلاد اسلامی آن روزگار چون نسایی، ابن حبان، ابوالفتح ازدی، طبرانی، ابن عدی، ابوعمر بن حمران حیری و ابوالشیخ که حتی برخی از آنان خود صاحب سنن، صحیح و معجم بوده‌اند، از دست پروردگان او به‌شمار می‌آیند (ابن حبان، کتاب المجروحین، ۱۴/۱، ۳۷؛ جم: ابن عدی، ۱۳۰۱/۳، ۱۳۰۲؛ ابن نقطه، ۱۶۴/۱؛ ذهبی، همان، ۱۷۷/۱۴-۱۷۸، ۱۸۰).

ابویعلی سالیان دراز هم‌زمان با حساس‌ترین دوران خلافت عباسی در متن جامعه، برخوردار از شهرت و نفوذ اجتماعی زیسته، اما با توجه به منابع موجود ظاهراً به دنبال هیچ‌گونه عنوان و منصبی برای خود نبوده است و چه بسا اگر هم به وی پیشنهاد شده، نپذیرفته و همه‌جا با عناوینی چون «محدث موصل» و «محدث جزیره» زیانزد خاص و عام بوده است. به گزارش ازدی، در روز وفات وی، مردم موصل بازارها را تعطیل کردند و جمع‌کنیری در مراسم تشییع جنازه وی حضور یافتند (نک: همو، تذکره، ۷۰۸-۷۰۷/۲؛ صفدی، ۲۴۱/۷).

#### آثار:

۱. مسند، مهم‌ترین اثر ابویعلی، مشتمل بر ۷۵۵۵ حدیث است و در پرتو نام نیک و شهرت وی به دقت حفظ و اتقان در نقل حدیث، همواره در کنار مجامیع بزرگ و معتبر چون کتب سته و مسند احمد بن حنبل از حسن قبول علما و محدثان برخوردار بوده (ابن نقطه، ۱۶۶/۱-۱۶۷؛ ابن صلاح، ۳۸؛ ذهبی، همان، ۷۰۸/۲، سیر، ۱۷۸/۱۴-۱۸۰؛ ابن خلدون، ۱(۳)/۵۶۱؛ کتانی، عبدالحی، ۹۶/۱، ۴۲۵) و در زمره متون درسی حدیث به‌شمار می‌آمده است (نک: ابن خلکان، ۸۵/۷؛ ابن مستوفی، ۱۹۱/۱؛ ذهبی، همان، ۱۸۰/۱۴؛ صانع، ۶۵/۲). حدود ۵۰۰ سال پس از وفات ابویعلی، نورالدین علی بن ابی بکر هیشمی احادیثی را که ابویعلی افزون بر کتب سته آورده، با اسانید آنها استخراج کرده و سپس با حذف اسانید در مجمع الزوائد خود جای داده است (۷/۱؛ نیز نک: GAS, I/170-171). مسند ابویعلی از دو طریق روایت شده است: نخست روایت ابن مقرئ که در اصفهان به «مسند کبیر» شهرت داشته و دوم روایت ابوعمر بن حمدان که به «مسند صغیر» مشهور و نسبت به روایت نخستین بسیار مختصرتر بوده است (ابن اثیر، ۹۱/۹؛ ذهبی، همان، ۱۸۰/۱۴؛ کتانی، محمد، ۷۱). متن کامل و تحقیق شده‌ای از مسند کبیر او در ۱۴۰۴ ق به چاپ رسیده است. محقق کتاب، افزون بر تحقیق متن، به بحث مستوفی در صحت اسانید و جرح و تعدیل رجال احادیث نیز پرداخته است. همچنین در آغاز سلسله سند هر حدیث، شماره ردیف آن در هر مسند، همراه با شماره سلسله حدیث (از آغاز «مسند عمر بن الخطاب» به بعد، نک: ۱۲۹/۱) قید شده است.

۲. المعجم. ابویعلی در این کتاب ۲۸۵ تن از شیوخ خود را به ترتیب

۱۶۱/۲-۱۶۵). ابویقظان از موالی بنی عَجِیف، تیره قبیله عدنانی بنی ربیعه بن مالک بود (کلبی، ۲۱۱؛ ابن درید، ۲۳۵). احتمالاً مولایش ویره تمیمی نام داشت (طبری، ۴۴۹/۴). ابویقظان در بصره می‌زیست (جاحظ، الحيوان، ۱۵۵/۲؛ بلاذری، ۲۲۱/۱).

در میان مشایخ او جویریة بن اسماء (ابن سلام، ۴۰۸/۱؛ بلاذری، ۲۴۱/۳؛ نیز نک: ابن سعد، ۲۸۱/۷)، ابوالمقدام هشام بن زیاد (بلاذری، ۴۹۲/۱۱)؛ ۹/۵؛ نیز نک: ابن حجر، لسان، ۴۱۸/۷) و عبدالعزیز (عبدالحمید؟) بن مهران (بلاذری، ۱۵۸/۵؛ نیز نک: ابن حجر، تهذیب، ۳۶۱/۶، قس: تقریب، ۴۶۹/۱) از بزرگان راویان بصره در سده ۲ ق شناخته شده‌اند. با توجه به گرایش ابویقظان به علم انساب می‌توان حدس زد که از طریق چنین مشایخی به روایات دَغْفَل بن حَنْظَلَة سدوسی، نسابة معروف بصره در سده نخست ق (نک: ابن سعد، ۱۴۰/۷؛ جاحظ، البیان، ۲۰۸/۱) نیز دسترسی داشت (آمدی، ۱۵۲). از ابویقظان به عنوان فردی ثقه و آگاه به انساب و اخبار یاد می‌شود (ابن ندیم، ۱۰۷). با آنکه هیچ یک از آثار او یافت نشده، اما می‌توان بخشی از روایات وی را از طریق مدائنی (طبری، ۴۰۴/۴، ۵۲۴) و شاگردانش احمد بن زهیر (همو، ۳۳۳/۵، ۶۶/۶) و احمد بن حارث خراز (ابوالفرج، ۱۱/۷۵)، همچنین خلیفه بن خیاط (۳۴۸/۱)، ابو ۴۶۷/۲، ابن حبیب (ابن ندیم، ۱۱۹؛ یاقوت، ۱۱۲/۱۷)، ابو خالد غَنَوی (بلاذری، ۴۳۲/۲) و ابوعلی حسن بن علی حرمازی (همو، ۲۳۷/۳) در منابع سده‌های ۳ و ۴ ق یافت. چنین به نظر می‌رسد که آنچه برخی از مؤلفان متقدم مانند جاحظ (البیان، ۱۲۱/۱، الحيوان، همانجا)، ابوحاتم سجستانی (ص ۱)، ابن قتیبه (المعارف، ۱۳۰، ۲۳۰، ۲۹۶، الشعر، ۴۸۱/۲)، آمدی (ص ۳۹، ۱۱۵) و ازدی (ص ۱۱۰) نقل کرده‌اند، با استفاده مستقیم از تألیفات اوست.

آثار: ۱. اخبار تمیم (ابن ندیم، ۱۰۷)؛ ۲. کتاب حَلَف تمیم بعضها بعضاً (ابن ندیم، همانجا؛ نیز نک: یاقوت، ۱۸۰/۱۱)؛ ۳. کتاب نسب خَدِیف و اخبارها (همانجا). چون در منابع از شیوخ قوم ابویقظان به عنوان یکی از مأخذ وی یاد شده است (طبری، ۱۹۴/۴)، احتمال آن می‌رود که وی اطلاعات مربوط به قبیله تمیم و لیلی بنت حُلوان معروف به خندف (کلبی، ۲۰؛ ابن حزم، ۱۰) را از آنان گرفته باشد؛ ۴. النسب الکبیر، در نسب طوایف مختلف عرب، با توجه به گزارش ابن ندیم در باب متقدمان نسابه‌ها و کسانی که در زمینه نسب شناسی تألیفاتی داشته‌اند (ص ۱۰۱-۱۱۰)، شاید بتوان این کتاب را در نوع خود، نخستین تألیفی دانست که انساب همه طوایف عرب را یکجا گردآورده است. همچنین به نظر می‌رسد که منقولات ابونصر بخاری (سده ۴ ق) از ابویقظان برگرفته از کتاب اخیر او باشد (ص ۸، ۲۴، ۸۹). گویا این کتاب در سده ۷ ق/۱۳ م موجود بوده، زیرا ابن خلکان ظاهراً آن را دیده و از آن بهره برده است (۱۷۳/۴، ۳۵۴/۶)؛ ۵. النوادر. ابن ندیم (ص ۱۰۷) نسخه‌ای از آن را به خط ابن سعدان دیده بوده است. با توجه به تنوع مطالبی که ابن قتیبه از

الفبا نام می‌برد و از هریک از آنان یک و گاه دو یا چند روایت می‌آورد و به ندرت به سال یا محل استماع حدیث اشاره می‌کند (ص ۵۹، ۶۹، ۷۶، ۹۹)، یا به جرح و تعدیل شیوخ خویش می‌پردازد (ص ۹۶، ۱۰۶، ۱۵۷، ۲۵۴)، متن کامل المعجم نیز اخیراً تحقیق شده و به چاپ رسیده است. پیش از آن، شوتسینگر درباره اثر مشهور ابویعلی از نظر نسخه‌های خطی، شیوه نگارش، جایگاه علمی و میزان رواج آن به تحقیق پرداخته بود (نک: ص ۲۸۶-۲۸۸).

۳. حدیث محمد بن بشار عن شیوخه، که فهرست مشایخ استادش محمد بن بشار بوده و یک نسخه خطی از آن برجای مانده است (ظاهریه، ۲۱۹).

۴. المقارید، که ظاهراً همان اجزای موضوعی حدیث بوده که ابویعلی در زمینه‌های زهد و عرفان و مانند آن تصنیف کرده است و برخی از شرح حال نویسان از آنها یاد کرده‌اند (نک: ابن نقطه، ۱۶۴/۱؛ ذهبی، همان، ۱۷۸/۱۴، المعبر، ۴۵۲/۱؛ صفدی، ۲۴۱/۷). از این اثر دو نسخه خطی در کتابخانه ظاهریه موجود است (ظاهریه، همانجا؛ GAS, I/171).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، مناقب الامام احمد بن حنبل، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ همو، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق؛ ابن حبان، محمد، الثقات، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ همو، کتاب المجروحین، به کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، ۱۳۹۶ ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، تهذیب التهذیب، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۶ ق؛ ابن خلدون، العبر؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن شاکر کتبی، محمد، عیون التواریخ، نسخه خطی کتابخانه احمد ثالث استانبول، ش ۲۹۲۲؛ ابن صلاح، عثمان، علوم الحدیث، به کوشش نورالدین عتر، دمشق، ۱۳۰۴ ق/۱۹۸۴ م؛ ابن عدی، عبدالله، الکامل فی ضعفاء الرجال، بیروت، ۱۳۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ ابن کثیر، البدایة؛ ابن مستوفی اربلی، مبارک، تاریخ اربل، به کوشش سامی خماس صفار، بغداد، ۱۹۸۰ م؛ ابن نقطه، محمد، التقدید، به کوشش شرف‌الدین احمد، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ ابویعلی موصلی، احمد، مسند، به کوشش حسین سلیم اسد، دمشق/بیروت، ۱۳۰۴ ق/۱۹۸۴ م؛ همو، المعجم، به کوشش حسین سلیم اسد، بیروت، ۱۴۱۰ ق/۱۹۸۹ م؛ ازدی، یزید، تاریخ الموصل، به کوشش علی حبیب، قاهره، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م؛ ذهبی، محمد، تذکره الحفاظ، بیروت، ۱۳۷۷ ق/۱۹۵۸ م؛ همو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعب ارنؤوط و اکرم بوشی، بیروت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴ م؛ همو، المعبر، به کوشش محمد سعید بن بینیون زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ صائغ، سلیمان، تاریخ الموصل، بیروت، ۱۹۲۸ م؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۹ ق/۱۹۶۹ م؛ ظاهریه، خطی، (حدیث)؛ کتانی، عبدالحی، فهرس الفهارس و الانبیا، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ کتانی، محمد، الرسالة المستنطقه، به کوشش محمد منتصر زمزمی، استانبول، ۱۹۸۶ م؛ مزّی، یوسف، تهذیب الکمال، نسخه خطی کتابخانه احمد ثالث استانبول، ش ۲۸۴۸؛ هیشی، علی، مجمع الزوائد، بیروت، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

GAS; Schützinger, H., «Abū Yaʿla al-Mauṣilī, Leben und Lehrerverzeichnis», ZDMG, 1981, vol. CXXXI.  
مریم صادقی

ابویقظان، عامر بن حفص بن قادم (د ۱۹۰ ق/۸۰۶ م) نسب شناس و عالم به اخبار عرب، به گفته مدائنی، سَحِیم لقب داشت (ابن ندیم، ۱۰۶-۱۰۷). او را به نامها و کنیه‌ها و دیگر القاب نیز خوانده‌اند (نک: همانجا؛ خطیب، ۱۶۵/۲). از این اسامی نمونه روایاتی به نقل از مدائنی در دست است (طبری، ۴۰۴/۴، ۵۲۴؛ بلاذری، ۱۹۴/۵؛ خطیب،

ابویقظان نقل می‌کند (عیون، ۸۳، ۷۰/۱، جم)، چنین به نظر می‌رسد که اطلاعات او مأخوذ از همین کتاب باشد.

مأخذ: آمدی، حسن بن بشر، المؤلف والمختلف، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، تخریج التهذیب، به کوشش عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت، ۱۳۹۵ ق / ۱۹۷۵ م؛ همو، تهذیب التهذیب، حیدر آباد دکن، ۱۳۲۶ ق؛ همو، لسان المیزان، حیدر آباد دکن، ۱۳۲۹ - ۱۳۳۱ ق؛ ابن حزم، علی بن احمد، جمهرة انساب العرب، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن درید، محمد بن حسن، الاشتقاق، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۸ ق / ۱۹۵۸ م؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛ ابن سلام جمحی، محمد، طبقات فحول الشعراء، به کوشش محمود محمد شاکر، قاهره، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴ م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، الشعر والشعراء، بیروت، ۱۹۶۴ م؛ همو، عیون الاخبار، قاهره، ۱۳۴۳ ق / ۱۹۲۵ م؛ همو، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۹ م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوحاتم سجستانی، سهل بن محمد، کتاب المعترین، به کوشش گلدسیهر، لیدن، ۱۸۹۹ م؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، بولاق، ۱۲۸۵ ق؛ ازدی، یزید بن محمد، تاریخ الموصل، به کوشش علی حبیب، قاهره، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م؛ بخاری، ابونصر، سلسله العلویة، به کوشش محمد صادق بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۲ م؛ بلاذری، احمد بن یحیی، انساب الاشراف، ج ۱، به کوشش محمد حمید الله، قاهره، ۱۹۵۹ م؛ همان، ج ۲، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴ م؛ همان، ج ۳، به کوشش عبدالعزیز دوری، بیروت، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸ م؛ همان، ج ۴، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۷۹ م؛ همان، ج ۵، به کوشش گوین، بیت المقدس، ۱۹۳۶ م؛ جاحظ، عمرو بن بحر، البیان والتبیین، به کوشش حسن سندوی، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م؛ همو، الحیوان، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۹ م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، موضح اورهام الجمع والتفریق، به کوشش عبدالمعطی امین قلعجی، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م؛ خلیفه بن خیاط، تاریخ، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸ م؛ طبری، تاریخ؛ کلبی، هشام بن محمد، جمهرة النساب، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶ م؛ یاقوت، ادبا، محمد علی کاظم یکی

ابویقظان مُحَمَّدُ بْنُ أَفْلَحَ، نک: رستمیان.

ابوالیمن کندی، تاج الدین زید بن حسن (۵۲۰-۶۱۳ شوال/۱۱۲۶-۱۶ ژانویه ۱۲۱۷ م)، شاعر، نحوی، لغوی، محدث و مقرر. وی در بغداد زاده شد (یاقوت، ۱۷۲/۱۱) و پدرش او را در کودکی به ابو محمد سبط الخياط سپرد تا قرائت قرآن را بیاموزد. در ۷ سالگی قرآن کریم را حفظ کرد و در ۱۰ سالگی قرائات دهگانه را فراگرفت (قفطی، ۱۰/۲؛ ذهبی، سیر، ۳۴/۲۲، ۳۶، تاریخ، ۱۳۴). آنگاه استاد او را نزد بزرگان علم قرائت چون هبة الله بن احمد بن طبر حریری و ابومنصور ابن خیرون فرستاد تا در این علم تسلط بیشتری پیدا کند (همو، سیر، ۳۴/۲۲، تاریخ، ۱۳۵).

ابوالیمن نحو را نیز نزد سبط الخياط، هبة الله ابن شجری و ابن خشاب، لغت را نزد جوالیقی (یاقوت، ۱۷۳/۱۱-۱۷۴) و حدیث را نزد همان استادان و نیز قاضی ابوبکر محمد بن عبدالباقی انصاری، ابو منصور قزاز، ابوالقاسم سمرقندی، ابو الفتح ابن بیضاوی، ابوالقاسم ابن صباغ، ابومحمد ابن طراح، ابوالبرکات عبدالوهاب بن مبارک انماطی و دیگران فراگرفت و بسیاری از شیوخ خراسان و بغداد به وی اجازه نقل حدیث دادند (منذری، ۳۸۴/۲). بدین سان ابوالیمن، استادانی بس متعدد داشته است؛ از این رو قاضی ضیاءالدین ابن ابی الحجاج

کتابی درباره مشایخ وی نوشته است (ابو شامه، ۹۵)، همچنین ابوالقاسم نواده ابن عساکر، مشیخه دیگری در ۴ جلد، شامل استادان او دریاب حدیث نوشت و آن را بر حسب حروف الفبا تنظیم کرد (ذهبی، سیر، ۳۵/۲۲؛ تمیمی، ۲۷۰/۳؛ نک: ابن خلکان، ۳۴۰/۲).

ابوالیمن ظاهراً بغداد را در ۵۴۳ ق ترک گفت (ذهبی، همان، ۳۶/۲۲، تاریخ، ۱۳۷؛ نیز قس: قفطی، ۱۷/۲) و به همدان رفت. وی در حدود دو سالی که در همدان زیست [احتمالاً کلمه سنین در سیر و تاریخ ذهبی تحریف سنتین است]، فقه حنفی را نزد سعد رازی در مدرسه سلطان طغرل فرا گرفت و سپس چون پدرش در ۵۴۴ ق در راه حج در گذشت، وی ناچار به بغداد بازگشت (ذهبی، همانجاها).

وی تا ۵۶۳ ق در بغداد بود و احتمالاً در این مدت به تدریس مشغول بوده است. سپس از آنجا به حلب رفت و مدتی در آنجا ماند و از حمایت بدرالدین حسن بن دایه نووی حاکم آن دیار برخوردار گردید، هر چند که در همین احوال نیز ناچار بود جامه‌های کهنه خریداری کند و در سرزمین روم به فروش برساند. چندی بعد به دمشق رفت و از مقربان درگاه عزالدین فرخ شاه بن شاهنشاه بن ایوب برادرزاده صلاح الدین ایوبی که حاکم دمشق بود، گردید (قفطی، همانجا). در آنجا طالبان علم نزد وی گرد آمدند و مجلس درس او رونق بسیار یافت. در آن هنگام بود که ابوالیمن از مذهب حنبلی به آیین حنفی گرایید و در آن مذهب چندان تبحر یافت که توانست فتوا دهد (یاقوت، ۱۷۴/۱۱). اما این امر البته زبان دشمنان و بدگویان را بر او گشود؛ ابن قدامة مقدسی وی را متهم کرد که تنها برای منافع مادی به مذهب حنفی درآمده است (ذهبی، سیر، ۳۸/۲۲). ابوالیمن در دمشق نیز نماند و نزد برادر فرخ شاه، حاکم شهر حماه رفت و از مقربان وی گردید (یاقوت، همانجا؛ ذهبی، همان، ۳۶/۲۲).

فرخ شاه در ۵۷۲ ق او را همراه خود به مصر برد (عمادالدین، ۲۲۰/۱) و در امر حکومت وی را مورد مشورت قرار داد. عمادالدین کاتب که از یاران و دوستان نزدیک ابوالیمن در بغداد بود، اشعاری را که وی به هنگام ورود فرخ شاه به مصر در مدح او سروده، آورده است (۲۲۰/۱-۲۲۲). کار ابوالیمن چندان بالا گرفت که به قول ابن نجار وی نه هیأت عالمان، که شکوه و جلال وزیران را یافته بود (ذهبی، همانجا).

اقامت کوتاه در مصر، شاعر دانشمند را فواید بسیار حاصل آورد، زیرا در آن هنگام کتابهای کتابخانه‌های مصر را در معرض فروش نهاده بودند و او توانست نفیس‌ترین نسخه‌ها را برای خود فراهم آورد (قفطی، همانجا).

ابوالیمن چون به دمشق بازگشت، چنان شهرت و اعتباری یافته بود که حتی امرای ایوبی، چون افضل بن صلاح الدین و برادرش محسن و الملك المعظم حاکم دمشق، به منزل وی می‌رفتند و الملك المعظم نزد وی کتاب المفصل زمخشری را فرا می‌گرفت. علاوه بر این گروهی از دانشمندان مشهور زمان نیز چون علم الدین سخاوی، یحیی بن معطی،

است (عمادالدین، ۳/ (۱) ۲۲۰ - ۲۲۷: قفطی، ۱۳/۲ - ۱۴: ابن جوزی، ۸/ (۲) ۵۷۶ - ۵۷۷: ابن خلکان، ۲/ ۳۴۰ - ۳۴۲: ابن کثیر، ۱۳/ ۷۲ - ۷۴).

ابوالیمن در دمشق درگذشت و در قاسیون به خاک سپرده شد (منذری، ۲/ ۳۸۳).

آثار: از آثار او چیزی در دست نیست، فقط کتابی با عنوان شرح دیوان المتنبی که در اصل نسخه ذکری از نام مؤلف آن به میان نیامده است، در کتابخانه ظاهریه دمشق محفوظ است و با توجه به مطالب آن یوسف عش احتمال داده است که کتاب از آن ابوالیمن باشد (ظاهریه، ۲۷۳ - ۲۷۴). این کتاب به نامهای تعلیقات علی دیوان المتنبی (یاقوت، ۱۷۵/۱)، حواش علی دیوان المتنبی (تمیمی، همانجا؛ سیوطی، ۵۷۱/۱) و الضفوة (صفدی، همانجا) نیز آمده است. حاجی خلیفه (۸۱۲/۱) و بغدادی (۲۷۷/۱) آن را به نام حاشیه علی شرح دیوان المتنبی للواء الدمشقی معرفی نموده‌اند. صفدی گوید که ابوالیمن در این کتاب به شرح و توضیح واژه‌ها و سرقات و معانی و اعراب ابیات متنبی پرداخته است (همانجا).

دیگر آثار یافت نشده وی اینهاست: ۱. اتحاف الزائر و اطواف المقیم المسافر (بغدادی، همانجا). ۲. تعلیقات علی خطب ابن نباته، یا حواش علی خطب ابن نباته. مؤلف در این کتاب به اشتباهات ابن نباته در خطابه‌هایش اشاره کرده و موفق بغدادی نیز در دفاع از ابن نباته کتابی در رد ابوالیمن نوشته است (یاقوت، همانجا؛ صفدی، ۵۲/۱۵ - ۵۳). ۳. الجواب عن المسألة الواردة من مسائل الجامع الکبیر، که پاسخی است به پرسش محمد بن حسن درباره فرق میان «طلقت ان دخلت الدار» و «ان دخلت الدار طلقتک». ابن حمیرة جزری کتابی با عنوان الاعتراض المبدی لوهم (بوهم) التاج الکندی در رد کتاب مذکور نوشته است (یاقوت، همانجا؛ صفدی، ۵۳/۱۵ - ۵۴؛ سیوطی، ۵۷۲/۱ - ۵۷۳). ۴. دیوان شعر، تمیمی (۲۷۴/۳) آن را در یک جلد دیده و ابو شامه (همانجا) نیز اصل آن را که به خط ابوالیمن بوده، دیده است و نیز ۵ بیت از اشعار او را - که در اواخر عمر سروده بوده - آورده است. ۵. فهرست آثار موجود در کتابخانه ابوالیمن که توسط خود وی نوشته شده بود (همانجا). ۶. تنف اللحية من ابن دحية (یاقوت، همانجا). علت تألیف این کتاب آن است که در ۶۰۵ق بین ابوالیمن و ابن دحیه کلبی مناظره‌ای درباره یکی از مسائل نحوی در گرفت و ابن دحیه کتابی به نام الصارم الهندي فی الرد علی الکندی نوشت و ابوالیمن در جواب کتاب مذکور را به رشته تحریر درآورد (صفدی، ۵۳/۱۵؛ سیوطی، ۵۷۲/۱؛ حاجی خلیفه، ۲/ ۱۹۲۵).

مآخذ: ابن ابی اصیبه، احمد، عیون الانباء، به کوشش آدگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق/ ۱۸۸۲م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن جزری، محمد، غایة النهایة، به کوشش گ. برگنترس، قاهره، ۱۳۵۱ق/ ۱۹۳۲م؛ ابن جوزی، یوسف، مرآة الزمان، حیدر آباد دکن، ۱۳۷۱ق/ ۱۹۵۲م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن کثیر، البدایة؛ ابوشامه، عبدالرحمن، تراجم رجال القرنین (القبیل علی الروضین)، به کوشش محمد زاهد کورتی، قاهره، ۱۳۶۶ق/ ۱۹۴۷م؛ ابوالفداء، المختصر فی اخبار البشر، بیروت، دارالمعرفة؛ بغدادی، هدیه؛ تمیمی، تقی الدین، الطلیقات السنیة فی تراجم الحنفیة، به کوشش عبدالفتاح محمد

وجیه الدین لغوی و فخرالدین ترکی در مجالس او حاضر می‌شدند (ابوشامه، همانجا؛ ابن کثیر، ۱۳/ ۷۱ - ۷۲).

ارتباط نزدیک ابوالیمن با ابویان، به ویژه استادی وی بر الملک المعظم عیسی بن عادل البته موجب رفاه و گشادگی در زندگی مادی او گردید (ابن جزری، ۱/ ۲۹۷؛ تمیمی، ۳/ ۲۷۲). در این هنگام، شاگردان او در زمینه‌های گوناگون بسیار متعدد شدند و مثلاً عبدالعظیم بن عبدالقوی منذری، عبدالغنی مقدسی، موفق الدین ابن قدامه، ابن نقطه، ضیاء مقدسی، کمال الدین ابن عدیم، تقی الدین بن ابی یسر، جمال الدین ابن صیرفی و جمعی دیگر از وی حدیث شنیدند (منذری، ۲/ ۳۸۵؛ ذهبی، همان، ۲۲/ ۳۵ - ۳۶) و محمد ابن دبیش از او اجازه نقل روایت داشت (نک: همو، المختصر، ۱۸۵). ابن جوزی گوید که کتاب الصحاح جوهری را نزد وی فرا گرفته، هر چند که ابوالیمن نیز خود در مجالس درس او در جامع دمشق و قاسیون شرکت می‌کرده است (۸/ (۲) ۵۷۶).

علم الدین سخاوی، قاسم بن احمد اندلسی، منتجب الدین همدانی، عبدالعزیز حموی، ابراهیم بن احمد بن فارس و دیگران از وی علم قرائت را فرا گرفتند (ابن جزری، همانجا) و موفق الدین ابن مطران، فخرالدین ابن ساعاتی، کمال الدین حمصی (ابن ابی اصیبه، ۲/ ۱۷۵، ۱۸۴، ۲۰۱) و ابن ظافر ازدی (فروخ، ۳/ ۴۵۸) نزد او شعر و ادب می‌آموختند.

ذهبی به نقل از ابن نقطه (سیر، ۲۲/ ۳۸)، صفدی (۵۱/۱۵) و ابن جوزی (۸/ (۲) ۵۷۷) وی را در حدیث و قرائت ثقه دانسته‌اند. با اینهمه قفطی در اخلاق و مقام علمی ابوالیمن به دیده تردید نگریسته و آثار او را ضعیف دانسته است (۱۱/۲). ذهبی پس از ذکر کلام قفطی به دفاع از او برخاسته و آراء وی در قرائت قرآن کریم را پسندیده، ولی آنها را موافق نظریات ابوالحسن اشعری ندانسته است. شاید علت انتقاد قفطی از ابوالیمن آن بود که وی نخست از آیین حنبلی پیروی می‌کرده است (نک: ذهبی، همان، ۲۲/ ۳۸ - ۳۹).

تبحر بسیار و صرف عمری دراز در آموختن قرائات، موجب شده بود که وی در برخی نکات، یگانه زمان به شمار آید (همو، تاریخ، ۱۳۴ - ۱۳۵، نیز نک: العبر، ۳/ ۱۵۹ - ۱۶۰).

ابوالیمن پیش از وفات، کتابخانه خود را که شامل ۷۶۱ نسخه (یا ۷۷۱ نسخه: صفدی، ۵۲/۱۵) کتاب ارزشمند و نفیس بود و در کتابخانه‌ای در جامع اموی دمشق نگهداری می‌شد، وقف دانشمندان کرد (ابن کثیر، ۱۳/ ۷۲؛ تمیمی، ۳/ ۲۷۱). ابو شامه که خود این کتابخانه را دیده است، آمار دقیقی از شمار کتب در هر یک از علوم ذکر می‌کند و می‌گوید شمار بسیاری از این آثار از آن کتابخانه فروخته و یا مفقود شده است (ص ۱۹۸).

ابوالیمن افزون بر علم قرائت و حدیث، در نحو و لغت نیز از شهرت بسزایی برخوردار بود (ابن اثیر، ۱۲/ ۳۱۵؛ ابوالفداء، ۳/ ۱۱۷). وی دیوان شعر داشت و اشعاری از او در مدح الملک المظفر شاهنشاه و برادرش فرخ شاه و دیگران و نیز در اخلاقیات و اخوانیات باقی مانده

حلو، ریاض، ۱۴۰۳/ق ۱۹۸۳م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ ذهبی، محمد، تاریخ الاسلام، حوادث ۶۱۱-۶۲۰ق، به کوشش بشار عواد معروف و دیگران، بیروت، ۱۴۰۸/ق ۱۹۸۸م؛ همو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش بشار عواد معروف و یحیی هلال سرحان، بیروت، ۱۴۰۵/ق ۱۹۸۵م؛ همو، المعبر، به کوشش محمد سعید بن بیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵/ق ۱۹۸۵م؛ همو، المختصر المحتاج الیه من تاریخ ابن الدبیتی، بیروت، ۱۴۰۵/ق ۱۹۸۵م؛ سیوطی، بغیة الوعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴/ق ۱۹۶۴م؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش بیرند رانکه، بیروت، ۱۳۹۹/ق ۱۹۷۹م؛ ظاهریه، خطی (شعر)؛ عمادالدین کاتب، محمد، خريدة القصر (قسم شعری عراق)، به کوشش محمد بهجت اثری، بغداد، ۱۹۷۶م؛ فروخ، عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۹۸۱م؛ قفطی، علی، انباء الرواة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱/ق ۱۹۵۲م؛ مندری، عبدالعظیم، التکملة لوفیات النقلة، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵/ق ۱۹۸۴م؛ یاقوت، ادبا،

علی اکبر ضیائی

أبو الینبغی، عباس بن طرخان (د بعد از ۲۲۷/ق ۸۴۲م)، شاعر عامی گرای دوره عباسی. این شاعر با آنکه جز چند روایت کوتاه از احوالش در دست نیست، از دو جهت اعتبار یافته است: نخست آنکه وی به دنبال شاعران روان گوی واقع گرا، یکی از نادر کسانی است که به شعر تقریباً عامیانه روی آورده است؛ دوم آنکه شعری یا ترانه ای فارسی به وی نسبت داده اند که از نظر تاریخ پیدایش شعر فارسی، اهمیت بسیار دارد. اینک در باب این دو نکته جداگانه بررسی می شود:

۱. از مجموعه اشعار عربی ابوالینبغی که گویا ابو عبیدالله مرزبانی گردآوری کرده بوده (صفدی، ۶۶۴/۱۶) و به قول ابن ندیم (ص ۱۸۹) به ده ورق می رسیده، اینک تنها ۱۴ بیت (۷ قطعه یک بیتی و ۲ بیتی و یک ۴ بیتی) بر جای مانده است و بیشتر آنچه از احوال او می دانیم، از اخبار مربوط به این ابیات به دست می آید: ابن دورق شاعر، ابوالینبغی را در باب الطاق (در بغداد) می بیند و بر آن می شود که به رغم هشدار دوستش محمد بن عمران، با او مزاح کند. اما در پاسخ بیت هجا آمیز خویش، جوابی چنان دندان شکن و شرم آور می شود که رنگ از رخسارش می پرد (ابن معنز، ۱۳۰). در روایت دیگری که از قول ابوهفان (هم) نقل شده، آمده است که شاعر روزی با موکب یحیی برمکی و دو فرزندش فضل و جعفر برخورد می کند و ناگهان بانگ بر می دارد که: ۱۰ سال متوالی با آل برمک همراه بوده ام، اما هنوز باید نان خود را [از بازار] بخرم و در خانه ای کرایه ای بنشینم. یحیی که البته او را می شناخته، به بدخوبی او اشاره می کند (کلام یحیی در روایات متفاوت است). با اینهمه، فضل و جعفر مالی به او می دهند و مقرر می دارند از آشپزخانه دستگاه برمکی، خوراک او نیز تأمین شود (همو، ۱۳۲). جهشیاری (ص ۱۲۹) این روایت را از قول ابوالقاسم بن معتمر زهری نقل کرده که خود در کنار یحیی بوده و ابوالینبغی او را فرا خوانده و شعر را خطاب به همو گفته است (نیز نک: صفدی، ۶۶۴/۱۶-۶۶۵).

در باب پیوند او با برمکیان، یک مدحیه دو بیتی دیگر، شامل دو کلمه فارسی نیز در دست است (ابن معنز، ۱۳۱). اینک ملاحظه می شود که ابوالینبغی، لا اقل از ۱۷۷ق (۱۰ سال پیش از نابودی برمکیان) با بزرگان بغداد آشنا بوده و خود نیز در شاعری، اندک شهرتی داشته، اما

گویا سقوط برمکیان در زندگی او تأثیر نداشته است، زیرا به قول صفدی (۶۶۳/۱۶-۶۶۴) وی را با رشید و امین و مأمون و معتصم نیز اخباری بوده و بزرگان را از باب شوخی و مطایبه هجا می گفته است.

روایتی که به دو گونه نقل شده، پایان کار او را نشان می دهد: خلیفه واثق (د ۲۳۲ق) او را به حيله واداشت که فضل بن مروان را هجا گوید (فضل همان کسی است که در ۲۱۸ق برای معتصم بیعت گرفت و چندی وزیر او شد). این امر موجب می شود که شاعر را به زندان اندازند. در زندان گویا به خوشی تمام با او رفتار می کردند. با اینهمه، وی که اینک کهن سال شده بود، همانجا درگذشت (ابن معنز، ۱۳۲). بنابراین روایت، مرگ او باید بین سالهای ۲۲۷ تا ۲۳۲ق (وفات واثق) رخ داده باشد. صفدی (همانجا) هجای شاعر را متوجه معتصم و مرگش را نیز در زندان همو پنداشته است. بنابراین روایت - که البته اعتبار روایت ابن معنز را ندارد - وی پیش از ۲۲۷ق درگذشته است.

ابوهفان که در زندان به دیدار ابوالینبغی می رفته، یک بار از او سبب زندانی شدنش را می پرسد. وی در پاسخ می گوید: «انا ابوالینبغی، قلتُ مالا ینبغی، فحُجِسْتُ حیث ینبغی»، یعنی من ابوالینبغی (= شایسته) ام، آنچه ناشایست است، گفتم و در جایی که شایسته است، زندانی شدم (ابن معنز، همانجا؛ قس: صفدی، همانجا).

عنایتی که ابن معنز به شعر این شاعر نشان داده، از آن رو که به جهاتی، مسیر تحول شعر را باز می نماید، بسیار جالب توجه است. ابن معنز خوب می داند که شعر او، اثر هنری ارجمندی نیست، اما از تمجید آن هم چشم نمی پوشد. به دنبال این بیت پردرد «ای بسا الاغ که بر اسب نژاده نشیند، ای بسا نژاده مرد که الاغی هم ندارد» می نویسد: «این شعر در آفاق جهان پراکنده شد و همگان آن را تکرار کردند؛ در هر مجلس و محفل و بازار و کوی و برزن آن را می خواندند». سپس خود به تعلیل این پدیده می پردازد: «بیتی می تواند اینهمه شهرت یابد که هم معنای نیکو داشته باشد، هم الفاظ دلنشین در آن به کار آمده باشد و هم آسان بر زبان جاری گردد» (ص ۱۳۱).

ابن معنز بی گمان درباره «الفاظ دلنشین» این شعر، اغراق ورزیده است. شعر دیگری هم که او بسیار پسندیده و در هجای رجاء بن ضحاک است، از الفاظ دلنشین بی بهره است، و حتی همانگونه که صفدی (همانجا) اشاره می کند از وزن عروضی هم خارج است. اما به گفته ابن معنز (همانجا) شاعر «به عمد اینگونه شعر می سرود تا عامه مردم و کودکان آن را زودتر بیاموزند و همه جا بخوانند». ابن معنز (همانجا) دو قطعه دیگر نیز از اشعار او آورده که هیچ یک از آن دو بی عیب نیست. آن دو بیتی که در مدح برمکیان سروده شده، علاوه بر معنای نامأنوس، شامل دو کلمه فارسی «نیمرش» و «کش» است: بیت ۱، «تخم مرغ را نیمرش (نیم برش = نیم پرشت) پخته اند» (نیم پخته، و ظاهراً نیمرو)؛ بیت ۲، «مردمان گفتند کش» (گویا مراد همان کلمه فارسی «کش» به معنی خوب و زیاست). قطعه ۴ بیتی او که «از مشهورترین اشعار اوست و همگان در حفظ دارند» در همه مصراعها به لفظ «ناس» ختم



می‌شود، اما شعر قافیه ندارد.

دو قطعه‌ای که صفدی (۶۶۴/۱۶) آورده و در طبقات ابن معتر نیست، از نظر شعری، بی‌عیبند و حتی در یکی از آنها تعبیر قرآنی (قسمه ضیزی) تضمین شده است.

این اشعار مغلوطن البته برای ما هیچ ارزش و گیرایی ندارد، اما آنچه سخت اهمیت دارد، انتخاب آنها توسط یکی از بزرگ‌ترین شاعران و ناساقدان سده ۳ق و به‌ویژه شسوقی است که او در مقابل آنها از خود نشان داده است. به عبارت دیگر، ادبیات مردمی، شامل قطعات کوتاه ترانه‌گون و واژگان کوچ و بازار که هیچ رابطه‌ای با ادبیات رسمی و پر ابهت نداشت، طی سده‌های ۲ و ۳ و حتی ۴ق، بیش از آن رایج بود که امروز معمولاً می‌پنداریم. آیا بخشی از همین ادب نبوده که به شخف ابن حجاج (ه م) و حکایت ابوالقاسم بغدادی (نک: ه د، ابومطهر ازدی) منتهی می‌شده است.

۲. ابن خردادبه (ص ۲۶) ضمن وصف مواقع جغرافیایی سمرقند و اطراف آن، ناگهان می‌گوید: ابوالتقی (= نسخه بدل: السقی) عباس بن طرخان گوید:

سمرقند گند شد بزیبت کی افکند

از شاش ته‌بهی همی شه نه‌جهی

این شعر یا ترانه که لاجرم نمی‌تواند از قرن ۳ق متأخرتر باشد، نظر همه محققانی را که درباره تاریخ شعر و زبان فارسی کار کرده‌اند، جلب نموده است (بجز لازار که نه در «نخستین آثار شعر فارسی» به آن پرداخته و نه در مقالات و کتب دیگرش). المسالک ابن خردادبه در ۱۸۸۹م چاپ شد؛ حدود ۳۰ سال بعد، تقی‌زاده آن شعر را از این کتاب استخراج کرد و با توضیحات و معنایی آشفته در شماره ۱ سال دوم روزنامه کاوه (۱۳۳۹ش/۱۹۲۱م، دوره جدید) به چاپ رسانید. سپس عباس اقبال در مجله علم و هنر (بهمن ۱۳۰۷) به آن پرداخت و شعر را به همان صورت تکرار کرد؛ اما در تحریر دیگری از همین مقاله که در مجله مهر منتشر کرد («ابوالینبی»، ۷۳۵)، بیت دوم آن را به این شکل اصلاح نمود:

از شاش ته‌بهی همیشه ته‌جهی

شکل پیشنهادی اقبال را همه مؤلفان ایرانی تکرار کرده‌اند: صفا، خانلری، حتی یان ریشار در دانشنامه ایرانیکا، سرانجام در ۱۳۵۷ش، علی‌اشرف صادقی (ص ۹۲) که منابع را با دقت بررسی کرده، دوباره به این شعر پرداخت و این اصلاحات را بر آن افزود: اولاً کند مند را که تقریباً همه، به آبدان تفسیر کرده‌اند (بر پایه این پندار که «کند» به سغدی، شهر و «مند» پسوند آن است)، وی با استناد به شاهی از ناصر خسرو «خراب و افسرده و آزرده» معنی می‌کند (دخویه نیز همین‌گونه ترجمه کرده، نک: بارتولد، ۸۳۷، حاشیه)؛ ثانیاً «بزیبت» را تحریف «بذینت» (به این ات) می‌داند؛ ثالثاً قرائت اقبال را (ته=تو، به جای نه) و قرائت هوتسما (نک: دخویه، ۲۶، حاشیه) را (همیشه، به جای همی شه) تأیید می‌کند، اما خهی (خه هستی) را که نظر اقبال است،

نمی‌پسندد و خود چنین پیشنهاد می‌کند: همیشه به. خهی (همیشه بهتر. آفرین!) (نک: صادقی، ۹۲-۹۳).

تاکنون هیچ‌کس درباره اینکه این شعر کی و به چه سبب سروده شده، نظری ابراز نداشته است. بارتولد (همانجا) و ریپکا (EI<sup>2</sup>: ایرانیکا) سراینده شعر را ابوالعباس مروزی دانسته‌اند، اما اقبال قاطعانه شکل ابوالتقی یا «السقی» را در المسالک، ابوالینبی می‌داند («دو شاعر»، ۴۵۹)، و سپس چون نام پدر این مرد طرخان (در همه منابع عربی: طرخون = ترخان) بوده و ترخان نیز لقب شهریاران سمرقند بوده است، ناچار گوید: ابوالینبی از شاهزادگان سمرقند است که پس از استیلای مسلمانان بر آن دیار اسلام آورده، مولای ایشان شده است؛ اما موضوع نباید به این سادگی باشد. ترخان سمرقندی در ۹۳ق تسلیم شد و پس از آن دیگر نامی از او پیدا نیست. شهر سمرقند نیز پیش از نابود شدن ترخان، از طریق مصالحه، تا حدودی به دست اعراب افتاده بود. پس از آن نیز شهر ظاهراً بدون هیچ آشوبی تن به سلطه مسلمانان داده، چندانکه وقتی در اثر اقدام عمر بن عبدالعزیز قرار شد اعراب از شهر خارج شوند، مردم خود مانع آن کار شدند (بلاذری، ۴۲۲). چندی پس از این زمان می‌بینیم که اسد، حاکم عرب سمرقند چگونه از شهر و مردم آن در مقابل ترکان دفاع می‌کند (همو، ۴۲۸). بنابراین در طول سده ۲ق، سمرقند چنان ویران نشده بود که شاعری این چنین بر آن بگرید.

از سوی دیگر، ابوالینبی که در دهه سوم سده ۳ق درگذشته، چگونه می‌تواند پسر ترخان شهریار سمرقند در اواخر سده اول باشد؟ وی در نوجوانی به دیار خلفا و وزیران عباسی راه یافته و ناچار از فرهنگ و زبان عربی اطلاع عمیق داشته و بی‌گمان مولای تازه اسیر شده‌ای نبوده است. حال اگر بپذیریم که ابوالینبی، پیوسته از سمرقند دور بوده و در روزگار او اساساً شهر سمرقند دچار ویرانی عظیمی نشده، ناگزیر این سؤال پیش می‌آید که این شعر فارسی به چه جهت سروده شده و سراینده آن کیست؟ آیا این شعر، ترانه‌ای عامیانه نبوده که مثلاً طی نخستین حملات و پیروزیهای سپاه عرب بر سمرقند سروده شده و سپس توسط ابوالتقی یا ابوالینبی به ابن خردادبه نقل شده است؟

مأخذ: ابن خردادبه، عیدالله، المسالک و الممالک، به کوشش یان دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن معتر، عبدالله، طبقات الشعراء، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م، این‌ندیم، الفهرست؛ اقبال، عباس، «ابوالینبی العباس بن طرخان»، مهر، تهران، ۱۳۱۲ش، سال ۱، ش ۱۰؛ همو، «دو شاعر عصر قدیم»، فیما، ۱۳۳۷ش، س ۱۱، ش ۱۰؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش یان دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ جهشیاری، محمد، الوزراء و الکتاب، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ دخویه، یان، حاشیه بر المسالک (نک: همو، ابن خردادبه)؛ صادقی، علی‌اشرف، تکوین زبان فارسی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش رداد قاضی، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ نیز:

Barthold, W., «To the Question of Early Persian Poetry», *Bulletin of the School of Oriental Studies*, London, 1974, vol. II; EI<sup>2</sup>; Iranica.

آذرتاش آذرنوش

آبویوسف، یعقوب بن ابراهیم بن حبیب بن خنیس بن سعد بن یحیی انصاری (۱۱۳-۱۸۲ق/۷۳۱-۷۹۸م)، قاضی نامدار و یکی از بنیان

گذاران فقه حنفی. نیای بزرگ او سعد بن بجیر از قبیلهٔ بجیله، در شمار اصحاب پیامبر (ص) و از نخستین کسانی بود که از مدینه به کوفه مهاجرت کردند (نک: ابن سعد، ۳۴/۶؛ ابن قتیبه، ۴۹۹؛ ذهبی، ۵۷). بر پایهٔ روایتی از خود ابویوسف، پدر وی آنگاه که او کودکی بیش نبود، درگذشت و تنگدستی، مادرش را ناچار ساخت تا او را برای کار به گازی بسپارد (نک: خطیب، تاریخ، ۲۴۴/۱۴، ۱۴۰۰؛ قس: صیمری، ۹۲)، اما او با وجود گذران سخت زندگی از هر فرصتی برای فراگیری دانش بهره می‌جست.

ابویوسف در طول تحصیل خود، محضر دو نسل از محدثان کوفه را دریافت که ابن سعد در طبقه بندی خود آنان را در طبقه ۴ و ۵ از تابعین کوفه جای داده است. از سرشناس‌ترین آنان در نسل کهن، منصور بن معتمر، عطاء بن سائب، سلیمان اعمش، ابواسحاق شیبانی، مطرف بن طریف، اسماعیل بن ابی خالد و مجالد بن سعید، و از شیوخ نسل بعد، حجاج بن ارطاة، محمد بن سائب کلبی، ابو حمزه ثمالی و مسعر بن کدام را می‌توان برشمرد (نک: ابن سعد، ۷۴/۷(۲)؛ خطیب، همان، ۲۴۲/۱۴؛ ذهبی، ۵۸؛ نیز نک: اسانید روایی ابویوسف در جای جای آثار بازمانده). ابویوسف از مشایخ بصره نیز حلقهٔ تحدیث ابان بن ابی عیاش و داوود بن ابی هند از طبقهٔ چهارم تابعین و حسن بن دینار و سعید بن ابی عروب از طبقهٔ بعد را درک کرد. همچنین او چندی نیز در حجاز به استماع حدیث گذرانده و از شیوخ مدینه چون عبیدالله بن عمر عمری و یحیی بن سعید انصاری، و شیوخ مکی چون ابن جریج و حنظله بن ابی سفیان بهره گرفته است (نک: همانجاها). او در این دوره به حفظ در حدیث شهرت داشت و در حلقهٔ برخی از مشایخ خود، به عنوان مستملی حضور می‌یافت و گاه نیز به املاي احادیث شنودهٔ خود می‌پرداخت (نک: ابن سعد، همانجا؛ وکیع، ۲۵۵/۳).

ابویوسف پس از چندی آمد و شد در مجلس محدثان، مجذوب حلقهٔ فقه ابوحنیفه شد و ملازمت او را اختیار کرد (ابن سعد، همانجا). بدین ترتیب وی وارد دورهٔ جدیدی از تحصیل خود شد که یکسره شخصیت علمی او را دگرگون ساخت و او را که ممکن بود در زمرهٔ عالمان اصحاب حدیث جای گیرد، به یکی از بزرگ‌ترین فقیهان اصحاب رأی مبدل ساخت. وی در این دوره از زندگی خود همچنان با فقر شدید روبه‌رو بود و به روایتی، از کمک مالی ابوحنیفه گذران زندگی می‌کرد (نک: صیمری، همانجا؛ تنوخی، الفرج، ۳۸۷/۲، ۱۴۰۰).

بر پایهٔ برخی روایات، ابو یوسف ۱۷ سال با ابوحنیفه مصاحبت داشت (صیمری، ۹۳؛ خطیب، همان، ۲۵۲/۱۴) و این مدت با تاریخ بازگشت ابوحنیفه از حجاز به کوفه در ۱۳۲ق و درگذشت او در ۱۵۰ق هماهنگی دارد (نک: ه، د، ابوحنیفه)؛ لیکن به نظر می‌رسد که کاهش دلبستگی ابویوسف به حلقه‌های درس محدثان و جذب شدن او به فقه رأی گرای ابوحنیفه، امری تدریجی بوده است. به هر روی، این دوره از تحصیل وی نیز با وفات ابوحنیفه پایان پذیرفت و از آن پس ابویوسف به عنوان برجسته‌ترین شاگرد ابوحنیفه و به سان فقیهی مبرز در محافل

علمی عراق نامبردار شد.

ابویوسف چندی بعد از کوفه به بغداد آمد و در روزگار خلافت مهدی عباسی (حک ۱۵۸-۱۶۹ق)، در بغداد منصب قضا یافت (نک: وکیع، ۲۵۵/۳-۲۵۶). در برخی از منابع، انتصاب ابویوسف بدین منصب را بی‌درنگ پس از درگذشت ابوبکر بن عبدالله بن محمد بن ابی سبرة قاضی بغداد، در ۱۶۲ق/۷۷۹م آورده‌اند (نک: ابن قتیبه، ۴۸۹). در ۱۶۶ق که مهدی فرزند و ولیعهد خود موسی را به گرگان فرستاد، ابویوسف را با وی همراه ساخت و فرزند او یوسف را - که خود فقیهی توانا بود - برجای پدر به قضای بغداد نشانید (وکیع، همانجا؛ طبری، تاریخ، ۱۶۲/۸). تا زمانی که موسی در گرگان بود، ابویوسف با او بود و منصب قضای آن سرزمین را برعهده داشت (ابن سعد، همانجا؛ مسعودی، ۳۴۰/۳). وی در گرگان از فعالیت‌های علمی نیز باز نایستاد و از جمله کسانی که در آنجا از او دانش آموختند، محمد بن عواد بن راشد، فرزند میزبان وی، بود که پاسخ سؤالاتی را در فقه از وی روایت می‌کرد (نک: سهمی، ۴۸۷).

آنگاه که پیک بغداد به گرگان رسید و خبر درگذشت مهدی و به خلافت رسیدن موسی را آورد، ابویوسف همراه موسی رهسپار بغداد شد (نک: ابن سعد، ۷۴/۷(۲)؛ موسی که با لقب هادی به خلافت رسیده بود (حک ۱۶۹-۱۷۰ق)، قضای بغداد را از نو به ابویوسف سپرد (همانجا؛ وکیع، ۲۵۶/۳)، ولی کمتر از دو سال نگذشت که هادی وفات یافت.

هارون (حک ۱۷۰-۱۹۳ق) نیز ابویوسف را مورد عنایت خاص خود قرار داد و بر منصب قضای بغداد ابقا کرد و او همچنان تا پایان عمر عهده‌دار این سمت بود (ابن سعد، همانجا). هارون چندی بعد ابویوسف را لقب قاضی القضاات داد و این نخستین بار در تمدن اسلامی بود که چنین لقبی به کسی اعطا می‌شد (نک: وکیع، همانجا؛ صیمری، ۹۰؛ خطیب، تاریخ، ۲۴۲/۱۴؛ ذهبی، ۶۱). هر چند به درستی دانسته نیست که قاضی القضاات در آن هنگام چه اختیارات و مسئولیتهایی داشته است، ولی از برخی حکایات پراکنده برمی‌آید که ابویوسف عزل و نصب قاضیان ولایات را برعهده داشته است (مثلاً نک: تنوخی، الفرج، ۲۲۸/۲؛ مقریزی، ۳۳۳/۲).

در این دوره ابویوسف بارها همراه هارون به سفر می‌رفت و در غیاب او فرزندش یوسف برجای او می‌نشست. از جملهٔ آنها می‌توان از دو سفر او به بصره در ۱۷۶ق و ۱۸۰ق یاد کرد (نک: خلیفه، ۷۱۶/۲؛ خطیب، همان، ۲۵۵/۱۴). وی همچنین به همراه خلیفه سفری (یا سفرهایی) به حجاز داشت که مطابق روایات، در خلال همین سفر (یا سفرها) در مکه با امام موسی کاظم (ع) (امامت: ۱۴۸-۱۸۳ق) دربارهٔ برخی از مسائل مربوط به احرام، مناظره گونه‌ای داشت و امام (ع) پیروی او از قیاس را مورد نکوهش قرار داد (نک: کلینی، ۳۵۰/۴، ۳۵۲-۳۵۳؛ ابن بابویه، عیون، ۶۴/۱، ۱۴۰۰؛ قس: مفید، لا رشاد، ۲۹۸؛ نیز برای روایت در مورد مناسبات غیر دوستانهٔ ابویوسف با امام موسی

مطرح نموده است (نک: الثقات، ۶۴۵/۷، مشاهیر، ۲۷۰، ...). در حالی که عقیده‌نامه نویسان حنفی اهل سنت و جماعت چون ابوالقاسم حکیم سمرقندی در السواد الا عظم (ص ۱۴۵) و ابوجعفر طحاوی در العقیده (ص ۷) بر این پندار بودند که ابویوسف و همتایش محمد بن حسن شیبانی در عقاید نیز با امام حنفیان هم‌سو بوده‌اند.

با یک نظر تحلیلی می‌توان گفت که ابویوسف، همچون فقه، در عقاید نیز یک عالم حنفی است که تا حد زیادی به مواضع اصحاب حدیث نزدیک شده است. می‌توان چنین پنداشت که ابویوسف در مسأله بحث‌انگیزی چون خلق قرآن با اصحاب حدیث هم‌سو بود، یا دست کم نظری مخالف آنان ابراز نمی‌داشت (نک: وکیع، ۲۵۷/۳-۲۵۸؛ خطیب، همان، ۲۵۳/۱۴). ولی در مسأله ارجاء که از اصول مذهب ابوحنیفه در عقاید بود، به مخالفت با وی بر نمی‌خاست. اعتقاد ابویوسف به ارجاء معتدل حنفی، در منابع گروه‌های مختلف از حنفیان، اصحاب حدیث و غیر آنان تأیید شده است (مثلاً نک: وکیع، ۲۶۱/۳؛ ابولیت، ۱۸۱؛ خطیب، همان، ۲۵۶/۱۴، ۲۵۷؛ نویختی، ۱۳؛ شهرستانی، ۱۳۰/۸).

همکاری ابویوسف با خلفای عباسی و قبول منصب قضا در حکومت آنان نشان از این حقیقت دارد که وی در مسائل مربوط به شرایط امام بر حق و لزوم قیام در برابر حکومت جور، پیرو نظریات ابوحنیفه نبود، ولی برخی اظهارنظرهای او درباره امام عادل و امام جائر در کتاب الخراج (نک: دنباله مقاله) نشان می‌دهد که وی آراء ابوحنیفه را در این باره از نظر دور نداشته است. به هر روی، بلندی جایگاه ابویوسف در میان شاگردان ابوحنیفه از یک سو و محافظه‌کاری او در اظهارنظرهای اعتقادی موجب می‌گردید تا دو مذهب رقیب حنفی: حنفیان اهل سنت و جماعت و حنفیان عدل گرا، هر دو ابویوسف را از پیشوایان خود قلمداد کنند.

اعتقاد نامه‌هایی کوتاه، مرکب از چند بند در دست است که باید آنها را نمونه‌هایی از اعتقادات مکتب حنفی اهل سنت و جماعت پیش از میانه سده ۳ ق تلقی کرد (نک: ه، د، ابوحنیفه)، در برخی از این اعتقاد نامه‌ها باورهای اساسی آن مکتب از زبان ابویوسف به ابوحنیفه نسبت داده شده است. رئوس عقاید مطرح شده در این اعتقادنامه‌های کوتاه که در آنها از ابوحنیفه درباره «اهل سنت و جماعت» پرسش شده و ابوحنیفه در پاسخ آنها نکاتی را گوشزد کرده، اینهاست: تفضیل شیخین، حُب خَتَنین، مسح بر خَفَین، تکفیر نکردن احدی به جرم ارتکاب گناه و پاره‌ای عقاید دیگر (نک: خوارزمی، قاسم، ۱۵۴۵/۴؛ نیز ابن عبدالبر، ۱۶۱). در عقیده نامه‌های مربوط به نیمه دوم سده ۳ ق همچون السواد الا عظم ابوالقاسم حکیم سمرقندی و العقیده طحاوی (همانجاها)، عقاید ابوحنیفه، ابویوسف و محمد بن حسن شیبانی، عقاید رسمی مکتب حنفی اهل سنت و جماعت، تلقی شده‌اند.

از سوی دیگر بشر بن غیاث مرسی از نخستین نظریه پردازان مکتب عدل گرای حنفی، از شاگردان ابویوسف بود (نک: صیمری، ۱۵۶؛ خطیب، تاریخ، ۵۶/۷ و بعد) و محمد بن شجاع ابن ثلجی عالم دیگر این

کاظم (ع)، نک: ابن طاووس، ۲۹۸). در منابع، همچنین از ملاقات ابویوسف و مالک بن انس از ائمه اربعه اهل سنت و گفت‌وگوی طعنه‌آمیز آن دو، در مدینه سخن رفته که در همان سفر یا سفرها انجام گرفته است (نک: وکیع، ۲۵۹/۳ و بعد؛ الامامة، ۱۵۴/۱-۱۵۵؛ عقیلی، ۴۴۱/۴). در ۱۸۰ ق نیز که هارون به سبب شورش عتلاف بن سفیان از دی شخصاً راهی موصل شد و تصمیم به کشتار موصلیان گرفت، ابویوسف همراه او بود و با تدبیری مردم را از گزند خشم هارون رهانید (نک: ازدی، ۲۸۴-۲۸۵؛ ابن اثیر، ۱۵۲/۶).

در یک داوری کلی از شخصیت سیاسی-اجتماعی ابویوسف، می‌توان گفت که او فقهی سیاستمدار بود که با تیزهوشی و زیردستی تمام، از پیچیدگی‌های فقهی برای رهانیدن خود و دیگران از تنگناها بهره می‌جست و با نفوذ سیاسی که در دستگاه عباسی داشت، به عنوان عاملی حساس در برخی از پیشامدهای تاریخی ایفای نقش می‌کرد و گاه نیز زشتکاریها و هوسرانیهای خلیفه و درباریان عباسی را مشروع جلوه می‌داد (نک: صیمری، ۹۹؛ ابوحیان، ۱۶۸/۱-۱۷۱؛ تنوخی، نشوار، ...، ۲۵۲/۱-۲۵۴). برپایه روایات، از جمله اقدامات ماندگار ابویوسف در روزگار تصدی قضا، مرسوم ساختن لباسی خاص برای قاضیان و عالمان دینی است که آنان را در جامعه به عنوان یک گروه مشخص اجتماعی ممتاز می‌ساخت (نک: ابن خلکان، ۳۷۹/۶). ابویوسف سرانجام در بغداد درگذشت.

عقاید او: ابویوسف با توجه به پایگاه اجتماعی خاص خود سعی بر آن داشت تا ضمن حفظ نفوذ خود در جامعه حنفیان، اصحاب حدیث را نیز نسبت به خود خوشبین سازد (مثلاً نک: صیمری، ۹۶-۹۷). حصول به این مقصود نیازمند آن بود که در آن اوضاع پر جنجال، ابویوسف از اظهارنظرهای صریح درباره مسائل بحث‌انگیز تا حد امکان پرهیز نماید.

اگرچه گاه در منابع از دانش ابویوسف در کلام سخن رفته (مثلاً نک: مکی، ۱۱۲/۱-۱۱۳)، اما او نه تنها برخلاف ابوحنیفه هیچ‌گاه به عنوان یک نظریه‌پرداز کلامی شناخته نشده است، بلکه در منابع اصحاب حدیث، از زبان ابویوسف عبارتهایی نقل شده است که در آنها علم کلام نکوهش گردیده و با زندقه یا جهل برابر دانسته شده است (نک: وکیع، ۲۵۸/۳؛ ابن بطة، ۴۱۹/۱، ۵۳۶/۲، جم). بغدادی نیز در روایتی آورده که ابویوسف معتزله را زندق می‌دانسته است (ص ۱۰۴).

همانگونه که برخی از متعصبان اصحاب حدیث سعی داشتند تا ابویوسف را همچون استادش ابوحنیفه به جهمی بودن متهم نمایند (نک: عقیلی، ۴۴۴/۴)، برخی نیز، برپایه تعصب بر آن بودند تا عقاید ابوحنیفه را از زبان ابویوسف مورد حمله قرار دهند (نک: بسوی، ۷۸۲/۲، ۷۸۳؛ ابن حبان، کتاب المجروحین، ۶۵/۳) و بدین ترتیب چنین بنمایند که ابویوسف در نظام اعتقادی کاملاً از ابوحنیفه بریده بوده و صرفاً او را در فقه استاد خود می‌دانسته است (نک: وکیع، همانجا؛ خطیب، تاریخ، ۳۸۶/۱۳). ابن حبان این نکته را به عنوان باور شخص خود در آثارش

مکتب روایات متعددی در ستایش از شخصیت ابویوسف نقل کرده است (نک: صیمری، ۹۳، ۹۵، جم: خطیب، همان، ۲۶۰/۱۴). در میانه سده ۳ ق حنفیان عدل گرای مورد انتقاد عثمان بن سعید دارمی و فضل بن شاذان نیشابوری، ابویوسف را از پیشوایان خود می‌شمردند (نک: دارمی، ۱۲۵، ۱۲۷، جم: الايضاح، ۸۱، ۱۶۸، جم).

زمینه‌های فقه او: آن زمانی که شخصیت علمی ابویوسف در کوفه شکل می‌گرفت، کاربرد رأی در فقه کوفی بسیار مورد توجه بود؛ ۳ تن از بزرگ‌ترین فقیهان کوفه در نیمه نخست سده ۲ ق، ابن شبرمه، ابن ابی لیلی و ابوحنیفه، در واقع پیشگامان فقه اصحاب رأی به شمار می‌آمدند. با تکیه بر آنچه از زندگی ابویوسف در دست است، او در آغاز تحصیل در حلقه‌های درس اصحاب حدیث به فراگیری تعالیم آنان پرداخت و به تدریج به جانب اصحاب رأی گرایش یافت. در کوفه محضر ابن ابی لیلی و به ویژه ابوحنیفه را درک کرد و با ملازمت حلقه درس آنان بر فقه اصحاب رأی و در مذهب شاخص آن آگاهی عمیق یافت (نک: صیمری، ۹۳؛ خطیب، همان، ۲۴۵/۱۴). در منابع گوناگون، ابویوسف همواره به عنوان یار ابوحنیفه شناخته شده و کمتر بر رابطه نزدیک او با ابن ابی لیلی تأکید شده است، ولی با مطالعه در آنچه از ابویوسف برجای مانده، آشکارا برمی‌آید که تأثیر ابن ابی لیلی در نظام فقهی ابویوسف اندک نبوده است، و این سخن عمار بن ابی مالک که ابویوسف نسردهنده و رساننده تعالیم ابن ابی لیلی و ابوحنیفه به آیندگان بود (صیمری، ۹۲)، با اینکه تا حدی اغراق آمیز به نظر می‌رسد، ولی دست کم درباره ابن ابی لیلی چندان دور از واقع نیست.

در مقایسه‌ای بین فقه ابن ابی لیلی و ابوحنیفه، بدیهی است که فقه ابوحنیفه از نظام قانونمندتر و استوارتری برخوردار بود، ولی فقه ابن ابی لیلی نیز با توجه به سنت گرایی بیشتر و تجربه بلند مدت وی در امر داوری و برخی جهات دیگر، می‌توانست جالب توجه باشد. شاید چنین مقایسه‌هایی ابویوسف را بر آن داشته است تا در عین پذیرش نظام اصلی فقه ابوحنیفه، در بسیاری از موارد فرعی‌تر، سبک ابن ابی لیلی را بر شیوه ابوحنیفه برتری دهد. همین گونه برخورد ابویوسف با فقه ابن دو فقیه اهل رأی است که برخی را بر آن داشته است تا فقه ابویوسف را جمع میان مذهب ابوحنیفه و ابن ابی لیلی برشمارند (نک: مکی، ۱۰۴/۱). اوج تقابل فقه ابن دو استاد در تألیف پرآوازه ابویوسف اختلاف ابی حنیفه و ابن ابی لیلی، خود می‌نماید که وی در آن آزادانه با نظر آنان برخورد انتخابی کرده و مورد به مورد، قولی را بر قول دیگر ترجیح داده است (نیز نک: ابویوسف، الخراج، ۸۸، ۱۷۴؛ طحاوی، اختلاف، ...، ۱۵۹/۱، ۱۹۷، ۲۰۲-۲۱۹، ۲۲۰؛ کندی، ۴۵۲).

اینکه ابویوسف فقهی از اصحاب رأی بوده، هرگز از سوی صاحب نظری مورد تردید قرار نگرفته است، لیکن از مقایسه میان فقیهان رأی گرا می‌توان دریافت که ابویوسف گرایش آشکاری را به شیوه‌های اصحاب حدیث نشان داده است. این گرایش تا آنجا بود که مژنی شافعی، ابویوسف را در میان فقیهان [رأی گرای] عراق، پای‌بندترین آنان به

سنت شمرده است (خطیب، تاریخ، ۲۴۶/۱۴) و عمرو ناقد از عالمان اصحاب حدیث، با عبارتی تعصب آمیز او را تنها پیروست از اصحاب رأی دانسته است (همان، ۲۵۳/۱۴؛ ذهبی، ۶۳). همچنین ابن عدی از رجال شناسان اصحاب حدیث، چنین ابراز داشته است که ابویوسف در بسیاری موارد از «اثر» پیروی کرده و از مخالفت یاران خود باکی نداشته است (۲۶۰۴/۷).

نگرش در آثار بازمانده ابویوسف، به ویژه کتاب الخراج و الرد علی سیر الاوزاعی نیز آشکار می‌سازد که وی به شیوه همیشگی اصحاب حدیث، آثار و احادیث مورد استفاده خود را ذکر کرده و در بسیاری از آنها سند متصل خود را نیز به دست داده است. در حالی که تجرید نوشته‌های فقهی از متون احادیث خرده‌ای بود که از سوی حدیث گرایان بر اصحاب رأی گرفته می‌شد (نک: خطیب، همان، ۲۶۰/۱۴).

ویژگیهای فقه او: ابویوسف در یکی از نوشته‌هایش، شیوه فقهی خویش را چنین بیان می‌دارد که نخست باید قرآن و سنت «معروف» را تکیه‌گاه قرار داد و در صورت فقدان نص در کتاب و سنت معروف، به قیاس عمل کرد (نک: الرد، ...، ۳۲). این قاعده کلی در فقه ابوحنیفه نیز مطرح بود، و تنها خصوصیتی که می‌توان در ادله فقهی ابویوسف یافت، نظر داشتن بر پاره‌ای جزئیات چون محدود دانستن سنت قابل استناد، به سنت معروف است (نیز نک: خطیب، همان، ۲۵۴/۱۴).

با رجوع مستقیم به منابع فقه حنفی و به ویژه آثار ابویوسف، و با نگرشی تحلیلی بر موارد اختلاف میان ابویوسف و ابوحنیفه می‌توان خطوط کلی مورد نظر ابویوسف در استنباط احکام فقهی را برداشت نمود. از آنجا که چارچوب فقهی ابویوسف تا حد زیادی بر پایه نظام فقهی ابوحنیفه استوار است و در واقع دنباله فقه ابوحنیفه شناخته می‌شود، در اینجا صرفاً به بررسی وجوه امتیاز میان شیوه‌های فقهی ابویوسف با فقه ابوحنیفه پرداخته شده است.

یکی از مهم‌ترین وجوه تمایزی که در فقه ابویوسف نسبت به ابوحنیفه دیده می‌شود، دوری از شذوذ و سعی در همراه شدن با اکثریت تا حد امکان است. علاوه بر آنچه در سطور بعد درباره پرهیز ابویوسف از پیروی اخبار شاذ خواهد آمد، به طور کلی در جنبه‌های مختلف فقه او گرایش به دوری از شذوذ دیده می‌شود. در واقع ابویوسف، در آن دسته از فتاوی تند ابوحنیفه که مورد مخالفت شدید دیگر مکاتب فقهی قرار گرفته است، با وی هم رأی نیست. از آن جمله می‌توان به جواز قرائت قرآن به فارسی در نماز (سرخیسی، المبسوط، ۳۷/۱)، کفایت آنچه نام قرآن بر آن صدق کند در قرائت نماز (قدوری، ۷۷/۱)، کفایت ذکر «الله» به عنوان کوتاه‌ترین خطبه در نماز جمعه (همو، ۱۱۰-۱۱۱)، مسنون ندانستن نماز استسقاء به جماعت (همو، ۱۲۰/۱-۱۲۱) و بطلان مزارعه و مساقات (همو، ۲۲۸/۲-۲۳۳) اشاره کرد. با اینهمه، ابویوسف در عین تمایل به گریز از موضع گیریه‌های شاذ موجود در فقه ابوحنیفه، به شدت به نظام قانونمند فقهی که ابوحنیفه بنیاد نهاده، پای‌بند بوده و در مواردی که تعمیری قابل ملاحظه در عضوی از اعضای این نظام پدید آورده، تفکر

بسیاری روایات، نشانه‌های شنود یک روایت را عدم شهرت آن نزد اهل علم و ناسازگاری آن با کتاب و سنت می‌شمارد (همان، ۱۰۵، ۳۱؛ خطیب، شرف، ۱۲۶، ...). براساس همین طرز فکر، او گاه احادیث مورد استناد ابوحنیفه در یک مسأله را شاذ شمرده و به پیروی از حدیثی که آن را «اکثر»، «اوثق» و «اعم» خوانده، گراییده است (مثلاً نک: الخراج، ۱۸-۱۹، ۵۲-۵۳، ۸۹).

ابویوسف در عین حجت شمردن حدیث به سبب شهرت آن، سنتهایی را که نزد مردم حجاز و شام پذیرش عمومی داشته و سند برای اثبات کاشفیت آن از سنت پیامبر (ص) ارائه نشده است، مورد حمله قرار داده و فقیهان حجاز و شام را به دلیل حجت شمردن این سنتها به انتقاد گرفته است (مثلاً نک: الرد، ۱۱، ۲۱، ۴۱). در اینجا این پرسش در میان است که عدول ابویوسف از موضع ابوحنیفه در مواردی چون «تکبیر گفتن در راه نماز عید»، آیا خود تخلفی از این قاعده بوده، یا ابویوسف در بازگشت خود به سنت متداول، به سند قابل تکیه‌ای نیز دست یافته است؟ به هر روی در نمونه یاد شده شماری از فقیهان برجسته حنفی از آن رو که بر مستندی در اثبات سنت دست نیافته‌اند، بر صحت دیدگاه ابوحنیفه اصرار ورزیده‌اند (نک: غنیمی، ۱۶۵/۱).

نمونه‌های استحسان و عدول از قیاس به «اثر» در آثار ابویوسف مکرر به چشم می‌خورد و او خود نیز این عمل را «استحسان» نامیده است (مثلاً نک: الخراج، ۱۷۸)، اما در مواردی یک پرسش به طور جدی مطرح می‌گردد و آن این است که آیا وجود «اثر» ابویوسف را به عدول از قیاس واداشته، یا اینکه «اثر» تنها «مُبَرَّر» عدول بوده است. به عبارت دیگر، این امکان وجود دارد که در پاره‌ای از موارد استحسان به «اثر»، مضمون اثر از نظر ابویوسف مستحسن به رأی بوده و این استحسان ضعف سندی اثر را جبران کرده باشد، افزون بر آن می‌توان به نمونه‌ای اشاره کرد که در آن ابویوسف عمل به قیاس را ترک کرده و موافقت با نظر یک فقیه را - بی‌آنکه حتی نامی از او ببرد - مرجح شمرده و این کار خود را استحسان نامیده است. تردیدی وجود ندارد که مبنای اصلی این استحسان «رأی» بوده است (نک: همان، ۱۸۹).

در مقایسه‌ای کلی بین فقه ابوحنیفه و ابویوسف، باید گفت که در فقه ابوحنیفه نیز می‌توان از استحسان سراغ یافت (نک: ه، ۵؛ ابوحنیفه)، ولی کاربرد استحسان در فقه ابویوسف دامنه‌ای گسترده دارد. در واقع در موارد بسیاری که ابوحنیفه بر قیاس عمل کرده، ابویوسف از قیاس به استحسان عدول کرده است (برای نمونه‌هایی چند، نک: ابن منذر، ۴۷۹/۲، ۵۲۶؛ سرخسی، المبسوط، ۴۶/۲۴، جم: غنیمی، ۵۷/۲، ۹۳، جم: نیز نک: ه، ۵؛ استحسان).

یکی از نتایج فقه استحسانی ابویوسف بسط قاعده تغییر احکام است که در دوره‌های متأخر حتی از سوی فقیهان غیر حنفی چون ابن عبدالسلام و ابن قیم جوزیه (نک: ه، ۵م) نیز مورد توجه قرار گرفته است.

نظام یافته دیگری را جایگزین آن ساخته است. اما پیش از آنکه به بحث از نظام فقهی ابویوسف و امتیازات مهم آن نسبت به فقه ابوحنیفه بپردازیم، باید بر این نکته اشاره کنیم که از یک دیدگاه حقوقی، در برخی از مسائل مورد اختلاف، نظریات ابویوسف نسبت به دیدگاه ابوحنیفه از پختگی، مصلحت اندیشی و ژرف‌نگری بیشتری برخوردار است، ولی در مقابل، مواردی که ابویوسف از نگرش پخته ابوحنیفه، به یک دیدگاه کهنه‌تر و سطحی‌تر روی آورده است، نیز اندک نیست (برای تحلیلی در این باره، نک: شاخ، «سرچشمه‌های...»، 303-306)، اختلاف نظر بین ابویوسف و ابوحنیفه در سراسر کتب فقه حنفی به چشم می‌خورد، ولی موارد آن در ابواب مربوط به نماز و زکات از عبادات، و نیز به رغم محدود بودن دایره بحث، در مباحث حجر، اجاره، وکالت و وقف از معاملات، بیشتر است. خصوصیتی که در مبحث زکات دیده می‌شود، این است که در غالب مواردی که ابویوسف نظری برخلاف ابوحنیفه ابراز کرده، شافعی نیز پس از ابویوسف موضعی مشابه وی اظهار داشته است (نک: طوسی، الخلاف، «کتاب الزکاة»، مسأله‌های شم ۴، ۱۵، ۳۳، ۶۲، ۶۸، ۷۳، ۸۳، ۹۶، ۱۱۹).

آنچه آشکارا در فقه ابویوسف دیده می‌شود، گرایش بسیار او در عمل به اخبار آحاد است. با اینهمه، موارد جدایی نظر ابویوسف و ابوحنیفه بر پایه اخبار آحاد را باید بر دو گونه دانست: گونه‌ای از این موارد صرفاً به آنجا بازمی‌گردد که تدوین احادیث در زمان ابویوسف در سطح نسبتاً گسترده‌تری صورت پذیرفته بود و ابویوسف با توجه به استماع خود از بسیاری مشایخ برجسته حدیث در عراق و حجاز به طبع می‌توانست احادیثی را در دسترس داشته باشد که از دست استادش ابوحنیفه به دور بوده است (نیز نک: شاخ، همان، 302-301). گونه‌ای دیگر از موارد اختلاف، ناشی از آن است که ابویوسف گاه حدود ترسیم شده در فقه ابوحنیفه، میان امور تعبدی و غیر تعبدی را جابه‌جا کرده و در مواردی اخبار آحاد را بر رأی مقدم داشته که مورد پذیرش استاد وی نبوده است؛ چنانکه بخشی از اختلافات این دو در مباحث مربوط به معاملات و احکام به معنی اخص، به همین نکته بازمی‌گردد.

در مورد حجیت خبر واحد، دیدگاه ابویوسف از نظر تاریخ علم اصول شایان توجه است. او به هنگام بحث از مسأله‌ای در باب «سیر» و در مقام رد نظر حدیث گریبان شام، حدیث مورد تمسک آنان را «حدیث واحد» شمرده و اظهار داشته است که «حدیث واحد» نزد او «شاذ» محسوب می‌گردد و قابلیت استناد فقهی ندارد (نک: الرد، ۴۱). اینکه تا چه حد می‌توان این گفته ابویوسف را به سان یک قاعده حاکم در سراسر فقه از عبادات و معاملات و دیگر احکام تلقی کرد، خود جای بررسی دارد؛ ولی آنچه از ابویوسف به عنوان یک قاعده در دست است، مخالفت او با استناد به احادیثی است که وی آنها را «شاذ» می‌نامیده است. او آن دسته از روایات را حجت می‌شمارد که نزد اکثریت اهل علم «معروف» (شناخته شده) است و روایات «شاذ» را درخور استناد نمی‌داند (نک: همان، ۲۴). ابویوسف در جایی دیگر ضمن شکایت از

قاعده یاد شده بر این مبناست که تکالیف شرعی به تغییر زمان و مکان و احوال تغییر پذیرند و ابویوسف با تکیه بر اینکه اگر حکم شرعی بر پایه عرف و عادت بوده باشد، با تغییر یافتن عرف قابل تغییر خواهد بود، این امکان را مطرح می‌کند که در چنین مواردی، حکمی برخلاف منطوق ظاهری دلیل شرعی و در واقع بر وفق علت تشریع صادر گردد. بارزترین نمونه از این دست، نظر ابویوسف در مورد میزان خراج است که به عقیده او باید بسته به مقتضیات زمانی و مکانی تعیین گردد و پیروی از منطوق دلیل منقول در این باره را توصیه نمی‌کند (نک: الخراج، ۸۵، ۸۶؛ قدوری، ۱۴۱/۴؛ برای تحلیل این نظریه و نظریه‌های استحسانی مشابه از ابویوسف، چون «قاعده تیسیر للضرورة» و «تعسف در استعمال حقوق»، نک: محمضانی، ۱۲۶-۱۳۰).

سرچشمه‌های حقوق عمومی در فقه او: ابویوسف در کتاب الخراج که به عنوان راهنمای خلیفه هارون در اداره برخی امور کشور نوشته است، مباحث بسیاری را مطرح کرده که از نظر تقسیمات امروزی علم حقوق در حیطه حقوق عمومی جای می‌گیرند. اگرچه بخش عمده مباحث کتاب را عواید مالی دولت و در حد محدودتر مقررات مربوط به جنگ و مجازات‌ها تشکیل می‌دهد، اما در این کتاب برخی نکات ریز و پراکنده‌ای هست که از نظر بررسی تاریخچه نظریه حقوق عمومی در تمدن اسلامی و پذیرش یک شخصیت حقوقی برای دولت در فقه اسلامی بسیار حائز اهمیت است.

ابویوسف به هنگام بحث از شخص اول مقتدر در حکومت اسلامی، از «امام عادل» و «والی مهدی» سخن رانده و او را در جامعه مسلمانان دارای اختیارات و مسئولیتهایی شمرده است (برای کاربرد اصطلاحات یاد شده، مثلاً نک: ص ۵۸). اگرچه ابویوسف از تکلیف مسلمانان در صورت تسلط یافتن «امام جائر» بر آنان سخن نگفته و موضع خود را در قبال نظریه «قیام در برابر امام جائر» که استادش ابوحنیفه بر آن تأکید داشته است (نک: ه، د، ابوحنیفه)، مشخص نکرده، ولی با نصایح خود خطاب به خلیفه هارون در جای جای کتاب، گاه به تندوی او را از مبادرت به جوریم داده است (مثلاً نک: ص ۳، ۱۰۶-۱۰۷، جه).

ابویوسف در مواضعی چند از کتاب دیگر خود، الرد علی سیر الازراعی (ص ۲۴، ۳۴، ۱۳۱) به ترسیم خطوط کلی نظریه خود درباره حکومت پرداخته و میان پیامبر (ص) و امامان (در اصطلاح اوبه معنی خلفا) از حیث اختیارات، تفاوت عمده‌ای قائل شده و از باب نمونه برخی تصرفات امام را در غنائم جنگی جایز شمرده و موارد منقول را از اختصاصات پیامبر (ص) دانسته است. وی همچنین در مواضعی از کتاب الخراج (ص ۶۰-۶۱، ۶۴-۶۶) با پای فشاری بر حقوق مالی خدشه ناپذیر مردم، به صراحت یادآور شده است که امام حق ندارد مالی را از چنگ احدی بیرون آورد، مگر آنکه حق ثابت و مشروعی در میان باشد.

ابویوسف در جمله‌ای پراهمیت در کتاب الخراج (ص ۹۴) که می‌توان آن را به سان قاعده‌ای تلقی کرد، اختیارات امام را به نگاهیانی

از «مصلحت» و «منفعت» مردم محدود دانسته (نیز نک: ص ۱۰۵) و حتی در جهت منافع مردم، اقدام برای اموری عام‌المنفعه چون لای‌روبی رودهای بزرگ را از وظایف و تکالیف امام شمرده است (نک: ص ۹۷، ۱۱۰، جه). یکی از نکات جالب توجه در کتاب الخراج، کاربرد اصطلاحات «حلال» و «حرام» در امور کشورداری است؛ چنانکه وی مثلاً تحمیل خراجی افزون بر خراج واجب بر مردمان را «غیر حلال» دانسته (ص ۱۰۶) و در جایی استخدام عناصر فاسد و خائن را بر امام «حرام» شمرده است (ص ۱۱۱).

ابویوسف حکومت را از ورود در اموری که الزاماً به آن ارتباطی نمی‌یابد، پرهیز داده است، چنانکه در مسئله احیای موات، او برخلاف ابوحنیفه، بر آن است که اذن امام در تملک زمین مورد احیا شرط نیست و امام چنین حقی ندارد که بر مالکیت زمین احیا شده خدشه‌ای وارد سازد. او احیای موات را با تمسک به اطلاق حدیث نبوی «من احیا ارضاً مواتاً فهي له»، حق هر فرد می‌شمارد و جز در مواردی که استفاده از این حق موجب تجاوز به حقوق دیگران است، محدودیتی از جانب حکومت برای آن نمی‌پذیرد (نک: همان، ۶۴).

گفتنی است که ابویوسف در جای جای کتاب الخراج، پاره‌ای توصیه‌های کاربردی نیز درباره چگونگی انتخاب کارگزاران و نظارت بر درستکاری آنان و نیز درباره برخی اصلاحات در امور قضایی، عمرانی و دیگر جنبه‌های کشورداری ارائه کرده است (نک: ص ۱۰۸-۱۱۲، ۱۲۳، ۱۸۶-۱۸۷).

ابویوسف و اصول فقه: در نیمه نخست سده ۲/ق ۸م، برخی مسائل اساسی در استنباط احکام، نظیر مسئله قیاس و رأی میان فقیهان مورد بحث و نظر بوده است. در همین روزگار، ابن مقفع (م ۱۴۲ق) در نوشته‌ای کوچک، ولی ارزشمند با عنوان رسالة الصحابة (ص ۱۲۵-۱۲۶) که خطاب به منصور عباسی نوشت، با اشاره به وضع آشفته داوری در آن روزگار، خلیفه را ترغیب کرد تا شیوه‌های قضایی و راههای استنباط حکم را مدون سازد و آن را به سان دستورعملی به همگان ابلاغ نماید. باینهمه، گزارشی در دست نیست که نشان دهد پیش از ابویوسف این کار جامعه عمل پوشیده باشد. ابویوسف با تألیف کتاب ادب القاضی (نک: بخش آثار) که نخستین کتاب درباره شیوه صحیح دادرسی در تمدن اسلامی دانسته شده، توانست تا حدودی مقررات قضا را تدوین نماید، ولی اینکه ابویوسف تا چه حد در تدوین شیوه‌های استنباط احکام فقهی یا به عبارت دیگر در تدوین علم اصول فقه نقش داشته، سخنی دیگر است. ابویوسف در الرد علی سیر الازراعی (ص ۲۱)، مخالفان حدیث گرای مکتب خود را به جهت ناآگاهی بر آنچه وی «اصول فقه» نام نهاده، مورد نکوهش قرار داده است و بی‌تردید مراد او از «اصول فقه»، نوعی نگرش نظری و عمومی در استنباطات فقهی بوده است. البته کاربرد تعبیر «اصول فقه» با مفهومی تقریباً معادل «ادله فقه» حتی در آثار سده ۴/ق ۱۰م (مثلاً نک: خوارزمی، محمد بن احمد، ۷-۹؛ مفید، التذکره، ۲۷، ۲۸)، حکایت از آن دارد که تثبیت تعبیر

زمانی بوده باشد، قول این دو که نسبت به ابوحنیفه تأخر زمانی دارند، مقدم است (به عنوان نمونه در مشروعیت مزارعه)؛ در غیر این صورت گروهی انتخاب را به رأی مجتهد وانهاده و گروهی به ترجیح رأی ابوحنیفه گراییده‌اند (نیز نک: حمدالله، ۶۲۸؛ ابن عابدین، ۲۶/۱-۲۷). در مسائلی که ابوحنیفه نظری نداده باشد، باید به رأی ابویوسف عمل شود، و اگر او نیز نظری اظهار نکرده باشد، قول محمد بن حسن مختار است (همانجا). گفتنی است که از نظر تاریخ فقه حنفی، ترجیح رأی ابویوسف بر محمد بن حسن نزد مشایخ بلخ با تأکید بیشتری دیده می‌شود (برای چند نمونه، نک: غنیمی، ۱۸۰/۲، ۱۸۶، قس: ۲۳/۱، در مورد روایت از ابوحنیفه).

حنفیان نظریاتی را که از ابویوسف نقل شده، همچون تقسیمی که درباره نظریات ابوحنیفه و محمد بن حسن وجود دارد، بر دو قسم دانسته‌اند: نخست «اصول» یا «ظاهر الروایة» که به نظریاتی اطلاق می‌شود که در کتب ششگانه المبسوط، الزیادات، الجامع الصغیر، الجامع الکبیر، السیر الصغیر و السیر الکبیر درج شده است و دیگر «نوادیر» که عبارت از نظریاتی است که در دیگر آثار شاگردان ابوحنیفه ضبط شده است؛ اصول از نظر اعتبار بر نوادر تقدم رتبه دارند و بازگشت این تقدم به وثوق عالمان حنفی به روایت کتب ششگانه است (برای توضیح در این باره، نک: هـ، حنفیه).

در اینجا شایسته ذکر است، با وجود اینکه محمد بن حسن شیبانی تنها ۷ سال پس از ابویوسف درگذشته است و همچون ابویوسف از درس ابوحنیفه بهره‌مند شده است، ولی خود به سان شاگردی به تعلیم فقهی ابویوسف گوش فراداده و خود مهم‌ترین و پراستوارترین راوی فقه ابویوسف شده است؛ همانگونه که گفته شد، آثار شیبانی از اصلی‌ترین منابع دست‌یابی بر آراء فقهی ابویوسف به شمار می‌روند (مثلاً نک: محمد بن حسن، الاصل، ۵۷/۱، جم، الجامع الصغیر، ۱۵۴، جم، نیز دیگر آثار).

گفتنی است در عصر ابوحنیفه و دوره‌ای نزدیک به آن، ابویوسف و زُفر بن هذیل عنبری (د ۱۵۸ ق) به عنوان ۲ تن از مبرزترین شاگردان ابوحنیفه شناخته می‌شدند و در حکایات متعدد مربوط به آن روزگاران، آشکارا دیده می‌شود که از این دو به عنوان رقیبان یکدیگر در حلقه درس ابوحنیفه یاد می‌شده است (مثلاً نک: صیمری، ۹۵، ۱۰۵-۱۰۷؛ خطیب، تاریخ، ۲۴۷/۱۴-۲۴۸). همین مقابل سازی در بررسی تطبیقی فقه این دو فقیه نیز دیده می‌شود و از نمونه‌های آن تألیف کتاب کهن اختلاف زفر و یعقوب است که بعدها مورد استفاده سرخسی قرار گرفته است (نک: سرخسی، المبسوط، ۱۰۶/۴).

برخلاف تقابل ابویوسف و زفر، در مقایسه میان آراء فقهی ابویوسف و محمد بن حسن شیبانی، هماهنگی بسیاری بین این دو به چشم می‌خورد. با یک نگرش آماری به اختلافات ارکان سه‌گانه فقه حنفی،

«اصول فقه» برای عنوان این علم بخصوص به تدریج صورت گرفته است و از این رو نباید در تکیه بر عبارت یاد شده از ابویوسف مبالغه کرد. به هر تقدیر، این یک واقعیت تردیدناپذیر است که ابویوسف در ادامه راه ابوحنیفه، در شکل‌گیری مبانی اصول فقه نقش بسزایی ایفا نموده و به سهم خود راه را برای مطالعات محمد بن حسن شیبانی و شافعی هموار کرده است. آثار بازمانده ابویوسف از نظر در برداشتن نکات اصولی درخور توجه است و بسیاری از مباحث اصولی چون مسائل مربوط به قیاس و استحسان و نیز اخبار آحاد را به طور جسته و گریخته در بردارد. در کتب اصولی که در سده‌های بعد توسط عالمان حنفی تدوین شده است، بسیاری از نظریات اصولی به عنوان دیدگاه ابویوسف مطرح گردیده و با آراء ابوحنیفه و محمد بن حسن شیبانی مقایسه شده است (مثلاً نک: بزدوی، ۲۴۸/۱، ۷۶/۲، جم؛ سرخسی، اصول، ۲۹/۱، ۴۷، ۳۶، جم)، ولی این نظریات نه منقول از آثار ابویوسف، بلکه استنباط و انتزاع شده از خلال آثار و آراء فقهی اوست. به هر حال، با وجود اینکه در برخی منابع، ابویوسف را به عنوان نخستین نویسنده کتاب در موضوع اصول فقه شمرده‌اند (نک: خطیب، تاریخ، ۲۴۵/۱۴-۲۴۶؛ مکی، ۲۴۵/۲)، ولی باید در صحت این روایات تردید داشت.

ابویوسف بر قانونمند بودن استدلالات فقهی تأکیدی ویژه داشته و در خرده‌گیریهای خود بر اوزاعی، بارها ناهماهنگی استدلالات فقهی او را به انتقاد گرفته و بر نمونه‌هایی از تناقض و پریشانی فقه وی تأکید کرده است (نک: الرید، ۴۷-۴۸، ۵۰-۵۱، ۵۵-۵۶، ۷۷، ۱۲۴). گفتنی است که ابویوسف در استدلالات جدلی خود، پاره‌ای شیوه‌های خاص را بارها به کار گرفته است که یکی از شاخص‌ترین آنها با «برهان خلف» منطقیان شباهت دارد. او برای اثبات خطای طرف مقابل خود، چندین نمونه از موارد مشابه را که حکم آنها نزد مخالف مسلم است، شاهد نقض آورده، بالمآل نادرستی آخرین مورد را - که رأی طرف مخالف بر آن است - ثابت می‌کند (همان، ۶۲، ۶۸، ۹۵-۹۶؛ نیز نک: ساخت، «سرچشمه‌های»، ۳۰۲). ساخت این روش استدلال ابویوسف را مورد توجه قرار داده و برای آن، همان اصطلاح «برهان خلف» را به کار برده است (نک: همانجا).

جایگاه ابویوسف در فقه حنفی: ابویوسف پس از ابوحنیفه، در حقیقت دومین پایه‌گذار مذهب حنفی به شمار می‌آید و این دو با محمد ابن حسن شیبانی ارکان سه‌گانه فقه حنفیان را تشکیل می‌دهند. در تمامی کتب مربوط به فقه حنفیان، در طول ۱۲۰۰ سال، همواره آراء فقهی این دو تن در کنار آراء ابوحنیفه مطرح بوده و اختلافات آنان گوشزد می‌شده است. فقیهان سده‌های میانی که در موارد اختلاف نیازمند بودند تا یک نظر را به عنوان قول مختار بپذیرند، ناچار به وضع ضوابطی برای چنین انتخابی دست‌یازیدند. به گفته اوزجندی (۲/۱-۳) در مواردی که ابوحنیفه و ابویوسف بر رأی متفق باشند، قول آن دو برگزیده است و اگر ابویوسف و محمد بن حسن متفقاً با ابوحنیفه مخالف باشند، در صورتی که منشأ اختلاف آنان اختلاف مقتضیات شرایط

دیده می‌شود که محمد بن حسن در بسیاری از موارد در کنار ابویوسف قرار گرفته و در موضع‌گیری وی در برابر استاد، هم رأی او بوده است. در این هماهنگی، باید نکاتی چون مقتضیات زمانی، محیط مشترک بغداد و پاره‌ای اشتراکات فکری و اجتماعی مؤثر بوده باشد.

بجز محمد بن حسن شیبانی، در شمار دیگر فقیهانی که از ابویوسف دانش آموخته و به نقل آراء فقهی او پرداخته‌اند، می‌توان ابوسلیمان جوزجانی و معلی بن منصور رازی راویان کتب و امالی وی، ابوعبدالله محمد بن سماعه راوی نوادر ابویوسف، بشر بن ولید کندی راوی امالی او، هشام بن عیبدالله رازی، حسن بن ابی مالک، بشر بن غیاث مرسی، ابراهیم بن جراح قاضی مصر و هلال بن یحیی معروف به هلال الرأی را یاد کرد (نک: ابن ندیم، ۲۵۷؛ صیمری، ۱۵۴-۱۵۶؛ ذهبی، ۶۱). نمونه هایی از روایات خاص این فقیهان از ابویوسف را می‌توان در آثار وی چون اختلاف الفقهاء طحاوی باز یافت (مثلاً نک: ۱۰۵/۱-۱۰۸، ۱۲۲-۱۲۳، ۱۷۷، جم).

گفتنی است که در کتب فقهی گاه دو روایت از خود ابویوسف در مقابل هم قرار می‌گیرند (مثلاً: غنیمی، ۱۱/۳) و گاه دو نظر یکی به عنوان نظر قدیم‌تر و دیگری به عنوان نظر جدیدتر او مطرح می‌گردند (مثلاً نک: طبری، اختلاف ....، ۲۳۲-۲۳۳، ۲۴۷؛ طوسی، الخلاف، ۱۴۶/۱، ۲۱۶). در اینجا پرسشی به میان می‌آید و آن این است که آیا آن تجدیدنظر اساسی که سهمی در تاریخ جرجان (ص ۴۸۸) از آن سخن گفته و یادآور شده است که ابویوسف در روزگار اقامت خود در گرگان از تمامی نظریات شاذ و خلاف مشهور خود توبه کرد، می‌تواند با آراء قدیم و جدید ابویوسف ارتباط داشته باشد؟

ابویوسف و اصحاب حدیث: پرهیز ابویوسف از اظهار نظر صریح بر ضد اصحاب حدیث درباره عقاید دینی از یک سو، و نزدیکی بیشتر نظام فقهی او به فقه اصحاب حدیث، موجب می‌شد تا حدیث‌گرایان نسبت به شخصیت علمی او برخوردی نسبتاً خوش‌بینانه از خود نشان دهند. ابویوسف خود نیز به مقتضای جایگاه اجتماعی خویش، سعی بر آن داشت تا نسبت به اصحاب حدیث نظری مساعد داشته باشد و آنان را به خود نزدیک سازد (مثلاً نک: خطیب، شرف، ۴۹، تاریخ، ۲۵۵/۱۴).

اگر از فقیهان حدیث‌گرای کوفه یعنی سفیان ثوری (د ۱۶۱ق)، شریک بن عبدالله نخعی (د ۱۷۷ق) و جانشینان آنان وکیع بن جراح، عبدالله بن ادریس و در کنار آنان یزید بن هارون فقیه واسط که رقابت مستقیم آنان با ابوحنیفه و پس از او با شاگرد سیاستمدارش ابویوسف، امکان دستیابی به توافق را دشوار می‌ساخت (برای مخالفت‌های موجود بین آنان، نک: عقیلی، ۴۴۱/۴-۴۴۲؛ خطیب، همان، ۲۵۷/۱۴-۲۵۸)، بگذریم، برای حدیث‌گرایان معاصر ابویوسف در دیگر سرزمین‌ها و نیز برای نسل‌های بعدی آنان تحقق این توافق قابل تصور بود. درباره معاصران نمونه‌های دو نوع برخورد متفاوت دیده می‌شود: از یک طرف روایتی از وجود رابطه دوستانه و احترام متقابل علمی میان ابویوسف و سفیان بن عیینه عالم کهنسال مکه سخن می‌گوید (صیمری، ۹۴) و در

نقطه مقابل، عبدالله ابن مبارک فقیه مرو قرار دارد که به شهادت روایات متعدد نسبت به ابویوسف به شدت بدبین بوده است (نک: عقیلی، ۴۴۰/۴-۴۴۳؛ خطیب، همان، ۲۵۶/۱۴-۲۵۷).

گروهی از برجسته‌ترین محدثان بغداد چون احمد بن حنبل، یحیی بن معین، علی بن جعد و احمد بن منیع از ابویوسف حدیث شنیدند و حتی احمد بن حنبل او را نخستین شیخ خود در حدیث می‌شمرد (نک: همان، ۲۴۲/۱۴-۲۵۵). این محدثان با وجود اینکه در نشر احادیث ابویوسف چندان رغبتی نشان نمی‌دادند، ولی بر وثاقت و صداقت او معترف بودند و او را با نگرش خاص خود درباره اصحاب رأی، استثنایی در میان رأی‌گرایان می‌شمردند (نک: ابن ابی حاتم، ۲۰۷/۴-۲۰۹؛ صیمری، ۹۰، ۹۵-۹۶؛ خطیب، همان، ۲۴۳/۱۴-۲۵۹).

در سده‌های بعد، رجالیان اصحاب حدیث نیز دو دیدگاه مختلف درباره شخصیت ابویوسف داشته‌اند: برخی چون نسائی، ابوحاتم رازی و ابن شاهین او را توثیق کرده، یا به نحوی بر احادیث او اعتماد نموده‌اند (نک: ابن ابی حاتم، ۲۰۲/۴-۲۰۳؛ ابن شاهین، ۳۵۸؛ ابن حجر، ۳۰۱/۶) و برخی چون بخاری (۳۹۷/۴-۴۰۰)، جوزجانی (ص ۷۶) و دارقطنی او را ضعیف دانسته و دور از اعتماد شمرده‌اند (نیز نک: خطیب، همان، ۲۶۰/۱۴).

معدودی از روایات ابویوسف در کتب حدیثی شیعه، از جمله در برخی از کتب اربعه نیز رام یافته و نمونه شاخص آن به روایت ابوالقاسم کوفی نامی از ابویوسف از لیث بن ابی سلیم (در برخی نسخ به اشتباه سلیمان) است که سند آن به حضرت علی (ع) باز می‌گردد و بازگوکننده حکمی از احکام فرائض (مبحث ارث) است (نک: ابن بابویه، فقیه ....، ۱۸۸/۴-۱۸۹؛ طوسی، تهذیب ....، ۲۴۹/۹-۲۵۰؛ برای نمونه‌های دیگر، مثلاً نک: ابن بابویه، امالی، ۱۸۵).

آورده‌اند که ابویوسف بجز فقه و حدیث، در برخی دیگر از علوم نقلی چون تفسیر، مغازی و ایام عرب نیز آگاهی وسیعی داشته است (نک: صیمری، ۹۳).

آثار چاپی:

۱. الآثار، که مجموعه‌ای از روایات فقهی ابویوسف از ابوحنیفه است و به همین سبب گاه مسند ابی حنیفه نیز خوانده شده است، ولی ابویوسف گاه در خلال کتاب، روایاتی را به مناسبت از دیگر مشایخ خود نیز درج کرده است (مثلاً نک: ص ۱۱ شمه ۴۹، ۵۱). این کتاب در ۱۳۵۵ ق به کوشش ابوالوفا افغانی در قاهره به چاپ رسیده است (برای رابطه کتاب الآثار و مسند ابی حنیفه به روایت ابویوسف، نک: خوارزمی، محمد بن محمود، ۷۵/۱، GAS, I/414).

۲. اختلاف ابی حنیفه و ابن ابی لیلی، که ابویوسف در آن به مقایسه نظریات و گاه استدلال‌های این دو فقیه رأی‌گرای کوفی پرداخته و در تک‌تک موارد، نظر شخصی خود را نیز ابراز کرده است. شافعی این کتاب را مورد بررسی قرار داده و تعلیقاتی بر آن افزوده که مجموع اصل کتاب و تعلیقات ضمن کتاب الام شافعی (۹۶/۷-۹۶۳) آمده است (نیز



درباره آیین قضا در فقه اسلامی شمرده‌اند (نک: حاجی خلیفه، ۴۶/۱). آثار یافت نشده: در فهرستی که ابن ندیم (ص ۲۵۶-۲۵۷) از آثار ابویوسف به دست داده است، افزون بر کتاب الخراج، این عناوین نیز دیده می‌شوند: الصلاة، الزکاة، الصیام، الفرائض، البیوع، الحدود، الوکالة، الوصایا، الصید والذبائح، الفصب والاستبراء (۹)، اختلاف الامصار و الرد علی مالک بن انس که دو عنوان اخیر جنبه فقه تطبیقی داشته‌اند. کتاب الجوامع که آن نیز در فقه تطبیقی بوده و بالغ بر ۴۰ کتاب فقهی را در برمی‌گرفته است، به گفته ابن ندیم، ابویوسف این کتاب را برای یحیی بن خالد (برمکی، وزیر هارون خلیفه عباسی) نوشته بوده است. علاوه بر آثار یاد شده، ابن ندیم (همانجا) از مجموعه‌ای از امالی، مشتمل بر ۳۶ کتاب فقهی یاد کرده که توسط بشر بن ولید از ابویوسف روایت شده بوده است.

نسخه‌هایی با عنوان امالی یا املاء از ابویوسف در آثار مؤلفان حنفی مورد استفاده قرار گرفته‌اند که نمی‌توان درباره آنها نظری دقیق ابراز داشت (مثلاً نک: طحاوی، اختلاف، ۶۷/۱؛ سرخسی، اصول، ۳۳۳/۱؛ کاسانی، ۴۶/۱، ۱۸۹؛ همچنین برای آثاری با عنوانهای الصرف و الزوال، نک: صیمری، ۹۷؛ طوسی، الخلاف، ۵۶/۱).

گفتنی است که وصیتی منسوب به ابوحنیفه خطاب به ابویوسف در ضمن الاشباہ والنظائر ابن نجیم (ص ۵۱۶-۵۲۲) به چاپ رسیده که صحت انتساب آن مورد تردید است. همچنین درباره مناقب و سیرت ابویوسف آثاری تألیف شده که از آن میان می‌توان به مناقب ابی حنیفه و صاحبیه ابی یوسف و محمد بن الحسن از شمس الدین محمد ذهبی و کتابی به همین نام از محرم بن محمد زیلعی (د ۱۰۰۷ ق، نک: GAS, I/420) اشاره کرد. افزون بر اینها دهها کتاب و مقاله نیز از سوی نویسندگان معاصر درباره زندگی و شخصیت علمی ابویوسف تألیف شده است.

ماخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، الجرح والتعديل، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۳ ق/۱۹۵۳ م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن بابویه، محمد، امالی، بیروت، ۱۴۰۰ ق/۱۹۸۰ م؛ عین اخبار الرضا (ع)، نجف، ۱۳۹۰ ق/۱۹۷۰ م؛ هم، نقیه من لا یحضره الفقیه، به کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۶ ق/۱۳۵۷ م؛ ابن بقله عکبری، عیدالله، الابانة، به کوشش رضا بن نسمان معطی، ریاض، ۱۴۰۹ ق/۱۹۸۸ م؛ ابن حبان، محمد، الثقات، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱ م؛ هم، کتاب المجروحین، به کوشش محمود ابراهیم زاید، حلب، ۱۳۹۶ ق/۱۹۷۶ م؛ هم، مشاهیر علماء الامصار، به کوشش مرزوق علی ابراهیم، بیروت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۷ م؛ ابن حجر، احمد، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۱ ق؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن سعد، محمد، کتاب الطبقات الکبیر، به کوشش زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴-۱۹۱۵ م؛ ابن شاهین، عمر، تاریخ اسماء الثقات، به کوشش عبدالمعطی امین قلمجی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ ابن طابوس، علی، مهج الدعوات، تهران، ۱۳۲۳ ق؛ ابن طقطقی، محمد، الفخری، به کوشش رنبرگ، پاریس، ۱۸۹۴ م؛ ابن عابدین، محمد امین، مجموعه رسائل، دمشق، ۱۳۰۱ ق؛ ابن عبدالبر، یوسف، الانتقاء عن فضائل الثلاثة الائمة الفقهاء، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن عدی، عبدالله، الکامل فی ضعف الرجال، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ ابن قتیبه، عبدالله، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ ابن مقفع، عبدالله، «رسالة

نک: سرخسی، المبسوط، ۱۲۸/۳۰ به بعد، متن کتاب). چاپ مستقلی از کتاب نیز به کوشش ابوالوفا افغانی در ۱۳۵۷ ق در قاهره منتشر شده است.

۳. الخراج، که کهن‌ترین کتاب تفصیلی و نظری موجود در موضوع خراج است و به خواست هارون الرشید خلیفه عباسی نوشته شده است (نک: مقدمه کتاب؛ نیز ابن ندیم، ۲۵۷). اگرچه برپایه برخی گزارشها پیش‌تر کسانی چون حفصویه و معاویه بن یسار وزیر به تألیف درباره خراج پرداخته بودند (نک: هم، ۱۵۰؛ ابن طقطقی، ۲۴۷)، ولی آثار یاد شده با فرض صحت و دقت گزارشها، هرگز تأثیر چندانی در شکل‌گیری فقه خراج برجای نگذاشتند و به زودی متروک و مفقود گردیدند. اوراقی چند نیز که درباره خراج از ابوالوزیر برجای مانده است (نک: ه د، ابوالوزیر)، با وجود تقدم زمانی بر اثر ابویوسف کاملاً جنبه کاربردی دارد. الخراج نخستین بار در ۱۳۰۲ ق در بولاق به چاپ رسیده و پس از آن بارها تجدید طبع شده است. ترجمه ایتالیایی آن به کوشش تریپودو در ۱۹۰۶ م در رم و ترجمه فرانسوی آن به کوشش فانیان<sup>۱</sup> در ۱۹۲۱ م در پاریس انتشار یافته است (برای گزارشهای درباره آن به آلمانی از ریدل<sup>۲</sup> و هارتمان<sup>۳</sup>، نک: GAS, I/288)، ترجمه‌ای ترکی از این کتاب با عنوان وضع الاصار عن علماء الامصار از محمد معینزاده و ترجمه‌ای دیگر از محمد رودسلوزاده در برخی از کتابخانه‌های ترکیه به صورت خطی موجود است (GAS, I/420)؛ برای نسخه‌ای در دارالکتب مصر، نک: فهرس ...، ۲۴۶/۱-۲۴۷). باید افزود که عبدالعزیز بن محمد رحبی بغدادی در ۱۱۶۹ ق شرحی بر این کتاب با عنوان فقه الملوک و مفتاح الرتاج المرصد علی خزائن کتاب الخراج فراهم آورده که در ۱۹۷۴ م به کوشش احمد عبید کیس در بغداد به چاپ رسیده است.

۴. الرد علی سیر الازواعی، که درباره احکام شرعی مربوط به جنگ است و ابویوسف در آن ضمن دفاع از مواضع استاد خویش ابوحنیفه (البته در غالب موارد، نه در همه موارد)، جملات فقیه حدیث گرای شام، عبدالرحمان بن عمرو اوزاعی (د ۱۵۷ ق) به ابوحنیفه را به طور مستدل پاسخ گفته است. این کتاب در ۱۳۵۷ ق به کوشش ابوالوفا افغانی در قاهره به چاپ رسیده است (نیز نک: کتاب الام شافعی، ۳۳۳/۷-۳۶۹، متن کتاب).

علاوه بر آنچه مذکور شد، ابویوسف کتابی با عنوان الحیل (در زمینه حیل‌های شرعی) تألیف کرده بود (جاحظ، ۱۱/۳) که مستخرجاتی از آن را محمد بن حسن شیبانی در تألیف خود با نام المخارج فی الحیل (ج ساخت، لایپزیگ، ۱۹۳۰ م) نقل کرده است (برای تحلیلی از جایگاه کتاب، نک: ساخت، «ادبیات...»، ۲۱۷؛ برای نمونه‌ای از مخالفت ابو یوسف با برخی کاربردهای حیل شرعی، نک: الخراج، ۸۰).

اثر خطی: ۱. ادب القاضی، که نسخه‌ای از آن در کتابخانه ملی تونس موجود است (GAS, I/421). این کتاب را نخستین تصنیف

1. Tripodo

2. Fagnan

3. Riedel

4. Hartmann

5. «Die arabische...»

الصحابه)، رسائل البلقاء، به كوشش محمد كردعلی، قاهره، ۱۳۳۱/ق/۱۹۱۳م؛ ابن منذر، محمد، الاشراف علی مذاهب اهل العلم، به كوشش محمد نجیب سراج الدین، قطر، ۱۴۰۶/ق/۱۹۸۶م؛ ابن نجیم، زین الدین، الاشیاء والنظائر، به كوشش محمد مطیع حافظ، دمشق، ۱۴۰۳/ق/۱۹۸۳م؛ ابن ندیم، الفهرست: ابو حیان توحیدی، علی، البصائر والذخائر، به كوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۳۸۵/ق/۱۹۶۶م؛ ابوالقاسم حکیم سمرقندی، اسحاق، السواد الاعظم، ترجمه کهن فارسی، به كوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ ابولیت سمرقندی، نصر، «بستان العارفین»، در حاشیه تنبیه الغافلین، دهللی، کتابخانه اشاعه الاسلام؛ ابویوسف، یعقوب، الآثار، به كوشش ابوالوفا افغانی، قاهره، ۱۳۵۵/ق/۱۳۵۵م؛ «اختلاف ابی حنیفه و ابن ابی لیلی»، همراه ج ۷/۱۷ (نک: هم، شافعی)، هم، الخراج، بیروت، ۱۳۹۹/ق/۱۹۷۹م؛ هم، الرد علی سیر الاوزاعی، به كوشش ابوالوفا افغانی، قاهره، ۱۳۵۷/ق/۱۳۵۷م؛ یزید، تاریخ الموصل، به كوشش علی حبیب، قاهره، ۱۳۸۷/ق/۱۹۶۷م؛ الامامة والسیاسة، منسوب به ابن قتیبه، به كوشش طه محمد زینی، بیروت، دارالمعرفه؛ اوزجندی، فخرالدین، «فتاوی»، در حاشیه الفتاوی الهندیه، قاهره، ۱۳۲۳/ق/۱۳۲۳م؛ منسوب به فضل بن شاذان، بیروت، ۱۴۰۲/ق/۱۹۸۲م؛ بخاری، محمد، التاريخ الكبير، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸/ق/۱۹۷۸م؛ یزدودی، علی، «اصول الفقه»، در حاشیه كشف الاسرار (نک: هم، علاءالدین بخاری)، بسوی، یعقوب، المعرفة والتاریخ، به كوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۹۷۵-۱۹۷۶م؛ بغدادی، عبدالقاهر، الملل والنحل، به كوشش البیر نصری نادر، بیروت، ۱۹۸۶م؛ تنوخی، محسن، الفرج بعد الشدة، به كوشش عبود شالچی، بیروت، ۱۳۹۸/ق/۱۹۷۸م؛ هم، نشوار المعاضرة، به كوشش عبود شالچی، بیروت، ۱۳۹۱/ق/۱۹۷۱م؛ جاحظ، عمرو، الحيوان، به كوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۵۷/ق/۱۳۵۷م؛ جوزجانی، ابراهیم، احوال الرجال، به كوشش صبحی بدری سامرائی، بیروت، ۱۴۰۵/ق/۱۹۸۵م؛ حاجی خلیفه، كشف: حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به كوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹/ق/۱۳۴۹م؛ هم، شرف اصحاب الحديث، به كوشش محمد سعید خطیب اوغلی، آنکارا، ۱۹۷۱م؛ خلیفه بن خیاط، تاریخ، به كوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ خوارزمی، قاسم، «اضرام السقط»، ضمن شروح سقط الزند، قاهره، ۱۳۸۳/ق/۱۹۶۲م؛ خوارزمی، محمد بن احمد، مفاتیح العلوم، به كوشش فان فلون، لیدن، ۱۸۹۵م؛ خوارزمی، محمد بن محمود، جامع مسانید ابی حنیفه، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲/ق/داری، عثمان، الرد علی بشر المریسی، به كوشش محمد حامد فقی، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ذهبی، محمد، مناقب الامام ابی حنیفه و صاحبه، به كوشش محمد زاهد کورتی و ابوالوفا افغانی، بیروت، ۱۴۰۸/ق/۱۴۰۸م؛ سرخسی، محمد، اصول، به كوشش ابوالوفا افغانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲/ق/۱۳۷۲م؛ هم، المبسوط، قاهره، مطبعة الاستقامة؛ سهمی، حمزه، تاریخ جرجان، بیروت، ۱۴۰۷/ق/۱۹۸۷م؛ شافعی، محمد، الام، بیروت، دارالمعرفة؛ شهرستانی، محمد، الملل والنحل، به كوشش محمد بن فتح الله بدران، قاهره، ۱۳۷۵/ق/۱۹۵۶م؛ صیمری، حسین، اخبار ابی حنیفه واصحابه، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲/ق/۱۹۷۲م؛ طبری، اختلاف الفقهاء، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ هم، تاریخ؛ طحاوی، احمد، اختلاف الفقهاء، به كوشش محمد صغیر حسن مصومی، اسلام آباد، ۱۳۹۱/ق/۱۳۹۱م؛ القفیده، بیروت، ۱۴۰۸/ق/۱۹۸۸م؛ طوسی، محمد، تهذیب الاحکام، به كوشش حسن موسوی خراسان، نجف، ۱۳۷۹/ق/۱۳۷۹م؛ هم، الخلاف، تهران، ۱۳۷۷/ق/۱۳۷۷م؛ عقیلی، محمد، کتاب الضعفاء الكبير، به كوشش عبدالمعطی امین قلجی، بیروت، ۱۴۰۴/ق/۱۹۸۴م؛ علاءالدین بخاری، عبدالعزیز، كشف الاسرار، استانبول، ۱۳۰۸/ق/غنی، عبدالفتی، اللباب فی شرح الکتاب، به كوشش محمد محیی الدین عبدالحمید و محمود امین نوادی، قاهره، ۱۳۸۳/ق/۱۹۶۳م؛ فهرس المخطوطات التركية العثمانية، مصر، ۱۹۸۷م؛ قدوری، احمد، «مختصر»، همراه اللباب (نک: هم، غنی)، کاسانی، علاءالدین، بدائع الصنائع، قاهره، ۱۴۰۶/ق/۱۹۸۶م؛ کلینی، محمد، الکافی، به كوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱/ق/۱۳۹۱م؛ کندی، محمد، الولاة و کتاب القضاة، به كوشش روون گست، بیروت، ۱۹۰۸م؛ محمد بن حسن شیبانی، الاصل، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۹/ق/۱۹۶۹م؛ هم، الجامع الصغیر، بیروت، ۱۴۰۶/ق/۱۹۸۶م؛ محمضانی، صبحی، «قاضی قضاة بغداد و اثره فی الفقه الاسلامی»، مجلة المجمع العلمی العربی، ۱۹۶۵/ق/۱۹۶۵م، ج ۲۰؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به كوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵/ق/۱۳۸۵م؛

۱۹۶۶م؛ مفید، محمد، الارشاد، نجف، ۱۳۸۲/ق/۱۳۸۲م؛ هم، التذكرة، قم، ۱۴۱۳/ق/۱۴۱۳م؛ مقربزی، احمد، خطط، بولاق، ۱۲۷۰/ق/۱۲۷۰م؛ مکی، موفق، مناقب ابی حنیفه، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۱/ق/۱۳۲۱م؛ نویختی، حسن، فرق الشیعة، نجف، ۱۳۵۵/ق/۱۹۳۶م؛ وکیع، محمد، اخبار القضاة، بیروت، عالم الکتب؛ نیز:

GAL, S; GAS; Schacht, J., «Die arabische Hījal-Literatur», *Der Islam*, 1926, vol. XV; id, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1953.

**أبو یوسف قزوینی**، عبدالسلام بن محمد بن یوسف بن بُندار (۳۹۳-۴۸۸/ق/۱۰۰۳-۱۰۹۵م)، عالم وقاضی معتزلی و صاحب تفسیر بزرگی بر قرآن، او در قزوین متولد شد (سبکی، ۱۲۱/۵) و درباره زمان تولد وی، بجز قول مشهور، تاریخهای ۳۹۱ ق (رافعی، ۱۸۰/۳) و ۴۱۱ ق (ابن اثیر، ۲۵۳/۱۰) نیز نقل شده است. پدرش قاضی ابوبکر که در شمار عالمان بود، ظاهراً در ۴۱۳ ق وفات یافت (برای شرح حال وی، نک: رافعی، ۵۹/۲). چنانکه نقل شده است، ابو یوسف خود مدعی بود که در ۳۹۷ ق، زمانی که ۴ سال بیشتر نداشت، از ابو عمر ابن مهدی فارسی که به قزوین سفری داشت، «اخبار محاملی» را شنیده بود (نک: هم، ۱۷۹/۳؛ نیز نک: ذهبی، سیر، ۶۱۹/۱۸-۶۲۰). همچنین به گفته سبکی (همانجا) وی می بایست پیش از ۱۲ سالگی از ابوالقاسم ابن کَیج (د ۴۰۵ ق) بهره برده باشد، اما ماد لونگ، محل ملاقات این دو را در دینور فرض کرده است (نک: ایرائیکا).

ابو یوسف پیش از آنکه قزوین را به قصد سفرهای علمی ترک کند، از پدرش بهره برد (ابن جوزی، ۲۲۱/۷؛ رافعی، همانجا) و سپس در ری نزد قاضی عبدالجبار کلام معتزلی آموخت و از وی حدیث شنید (ذهبی، العبر، ۳۵۸/۲؛ نیز نک: ابن عساکر، ۳۲۵/۱۰). همچنین در همدان از ابوطاهر ابن سلمه و در اصفهان از ابو نعیم اصفهانی حدیث شنید (ذهبی، سیر، ۶۱۷/۱۸) و در بغداد از جمله مشایخی که نزد آنان به تحصیل و استماع حدیث پرداخت، ابوالحسن قدوری (د ۴۲۸ ق)، عالم حنفی مشهور بود که از وی فقه آموخت و از گفته هایش یادداشت هایی برداشت (عبدالقادر، ۳۱۶/۱). آنگاه به شام سفر کرد و بعد از ۴۳۸ ق در طرابلس با ابن برّاج (ه م)، فقیه بلند پایه امامی ملاقات کرد (نک: ابن عساکر، سبکی، همانجا). همچنین با ابوالعلاء معری ظاهراً در معره دیدار کرد (یاقوت، ۱۷۱/۱) و در حرّان از ابوالقاسم زیدی حدیث شنید (ذهبی، همانجا). سپس به مصر رفت و در آنجا حدود ۴۰ سال اقامت گزید (ابن جوزی، ۸۹/۹؛ سبکی، همانجا). آنگاه به بغداد بازگشت، در حالی که کتابهای بسیاری با خود به همراه داشت. وی در ۴۷۷ ق در آنجا به نقل حدیث پرداخت (نک: ابن عساکر، همانجا؛ ابن جوزی، ۸۹/۹-۹۰؛ ذهبی، همان، ۶۱۸/۱۸؛ سبکی، ۱۲۱/۵-۱۲۲). ابو یوسف در بغداد درگذشت و در گورستان خیزران در نزدیکی مقبره ابوحنیفه به خاک سپرده شد (ابن عساکر، همانجا؛ ابن جوزی، ۹۰/۹).

از جمله مشایخ ابو یوسف، جز آنچه گفته شد، ابو محمد عبیدالله بن محمد نیشابوری نیز شایان ذکر است (ابن عساکر، همانجا) و در میان

همچون اصم، ابومسلم اصفهانی، ابوالقاسم بلخی، ابوعلی جبائی و پسرش ابوهاشم و همچنین قاضی عبدالجبار همدانی را دنبال کرده است (نک: ایرانیکا). بر همین اساس بوده که معاصر جوان تروی فقیه و عالم امامی، سلیمان بن حسن صهرشتی در کتابی با عنوان *النضیر فی نقض کلام صاحب التفسیر* به نقد آن پرداخته است (نک: ابن شهر آشوب، ۵۶). ظاهراً تفسیر ابویوسف امروزه از میان رفته، اما در عصر ابن نجار بغدادی (د ۶۴۳ ق)، دست کم بخشهایی از آن موجود بوده است (نک: سیوطی، همانجا).

مأخذ: ابن ابی الرجال، احمد، *مطلع البدر و مجمع البحور*، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن تفری بردی، *النجوم*؛ ابن جوزی، *عبدالرحمان المنتظم*؛ حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸-۱۳۵۹ ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *لسان المیزان*؛ حیدرآباد دکن، ۱۳۳۰ ق؛ ابن شهر آشوب، محمد، *معالم العلماء*، نجف، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۱؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینه دمشق*، [عمان]، دار البشیر، ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ازنوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۴؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسینی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵؛ رافعی، عبدالکریم، *التدرین فی اخبار قزوین*، بیروت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۷؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۶ ق/۱۹۶۷؛ سیوطی، طبقات المفسرین، به کوشش علی محمد عمر، قاهره، ۱۳۹۶ ق/۱۹۷۶؛ عبدالقادر قرشی، *الجواهر المضية فی طبقات الحنفیة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ ق/۱۹۷۳؛ یاقوت، *معجم الادباء*، به کوشش مارگریث، قاهره، ۱۹۱۳؛ نیز: *Iranica*.

حسن انصاری

**ابویوسف یعقوب** (حک ۵۸۰ - ۵۹۵ ق/۱۱۸۴-۱۱۹۹ م)، فرزند یوسف بن عبدالؤمن، سومین خلیفه موحدون، او در ۵۵۴ ق، یا به روایتی در ۵۵۵ ق در مراکش زاده شد و در حدود ۲۵ سالگی، پس از کشته شدن پدرش ابویعقوب یوسف (ه م) در بیکار شتترین به خلافت نشست (ابن عذاری، ۱۴۰/۳؛ ابن ابی زرع، ۲۱۶؛ ابن خلدون، *العبر*، ۵۰۴/۳)؛ عنان، ۱۴۱/۲؛ نیز نک: مراکشی، ۲۶۱، که سن وی را در هنگام به حکومت رسیدن ۳۲ سال دانسته است). وی در آغاز به مبارزه جدی با مفاسد و ناپسانیهایی که رواج فراوان یافته بود، پرداخت و نامه‌ها به اطراف نوشت تا هرکس که بر او ستمی رفته است، به شکایت و تظلم نزد او رود و حتی خود چند گاهی به داوری نشست و به دادخواهی از ستمگران پرداخت (ابن عذاری، ۱۴۳/۳-۱۴۵).

در اوایل حکومت ابویوسف حادثه‌ای رخ داد که دولت موحدون را به سرایش سقوط افکند و آن تصرف شهر بجایه و چند شهر ساحلی دیگر توسط بنی‌غانیه حاکمان جزایر شرقی یا میورقه بود. این تهاجم آغاز درگیری دراز مدتی بود که بیش از نیم قرن ادامه یافت و در فروپاشی حکومت موحدون تأثیری شگرف داشت. بنی‌غانیه که در اواخر حکومت ابویعقوب، پدر ابویوسف سر به فرمان او نهاده بودند، پس از قتل وی (ربیع الآخر ۵۸۰) در جنگ شتترین، رسماً از اطاعت موحدون سرپیچیدند و آفریقیه را هدف حملات خود قرار دادند. علی بن اسحاق بن غانیه، نخست بجایه را در شعبان ۵۸۰ (یا صفر ۵۸۱) تصرف کرد و همچنان پیش راند و بر چند شهر دیگر دست یافت. سپس عازم قسطنطینه شد و آنجا را محاصره کرد (مراکشی، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۷۰).

شاگردان و کسانی که از وی اجازه نقل حدیث داشته‌اند، می‌توان اینان را نام برد: ابوغالب احمد بن حسین ابن بشاء، ابومحمد هبة الله بن طاووس، ابوعبدالله محمد بن فضل فراوی، ابوالقاسم ابن سمرقندی، اسماعیل بن محمد تیمی، ابوسعید ابن بغدادی و ابوالبرکات ابن انماطی (نک: ابن عساکر، همانجا؛ رافعی، ۱۷۸/۳-۱۷۹؛ ذهبی، همان، ۶۱۷/۱۸؛ ابن حجر، ۱۱/۴؛ سیوطی، ۶۸).

ابویوسف قزوینی در اعتقاد بر مذهب معتزله بود و خود آن را ظاهر می‌ساخت؛ با این حال، در بغداد که در سده ۵ ق/۱۱ م شدیداً گرایش به مذهب حنبلی غلبه داشت، مورد احترام بزرگان بود و رجال شناسان وی را عموماً مدح کرده‌اند. ابویوسف با خواجه نظام الملک، در سفری که به بغداد داشت، مجالست نمود و کتابهایی را به وی اهدا کرد (نک: ابن جوزی، ۸۹/۹-۹۰؛ رافعی، ۱۷۸/۳؛ ابن اثیر، ۲۵۳/۱۰؛ ذهبی، همان، ۶۱۶-۶۱۹؛ ابن حجر، ۱۲/۴).

از نظر مذهب فقهی، محمد بن عبدالملک همدانی و شاید به تبع وی برخی دیگر، ابویوسف را زیدی دانسته‌اند (نک: ذهبی، همان، ۶۱۹/۱۸، به نقل از همدانی؛ قس: ابن اثیر، ۲۵۳/۱۰؛ سبکی، ۲۲۱/۵؛ ابن حجر، همانجا). همچنین در منابعی همانند *مطلع البدر ابن ابی الرجال* که شامل شرح حال رجال زیدی است، از ابویوسف به عنوان یکی از علمای زیدی نام برده شده است (۱۹-۱۸/۳). در مقابل منابع یاد شده، ابن نجار صاحب *ذیل تاریخ بغداد* و به پیروی از او عبدالقادر قرشی (۳۱۶-۳۱۵/۱) وی را حنفی دانسته‌اند. این نسبت می‌تواند از آنجا باشد که فقه زیدی قرابت‌های خاصی با فقه حنفی دارد و دور نیست که تصور شود وی بر مذهب زیدی فتوا می‌داده است، خاصه که معتزلی مشرب نیز بوده و این خود زیدی بودن او را بی‌اشکال می‌سازد. به هر حال ابویوسف در فرهنگ و ادبیات زیدی نقشی مهم نداشته، جز آنچه گفته‌اند که وی سنن شافعی (به روایت مزنی) را از پدرش روایت می‌کرده است. سبکی نیز او را از جمله علمای شافعی مذهب آورده است (نک: رافعی، ۱۷۹/۳؛ سبکی، ۱۲۱/۵-۱۲۲).

ابویوسف صاحب تفسیری بزرگ به نام *حداث ذات بهجة فی تفسیر القرآن الکریم* بوده است که به اختلاف آن را در ۳۰۰، ۴۰۰، ۵۰۰ و حتی ۷۰۰ جزء دانسته‌اند. منابع گوناگون بر عظمت تفسیر وی اشاره کرده و نوشته‌اند که وی در آن تفسیر افکار معتزلی خویش را وارد کرده است. با این حال نباید از فواید فقهی و حدیثی که مؤلف در آن دو نیز دستی داشت، خالی بوده باشد. گفته‌اند که وی تنها در تفسیر *سوره فاتحه*، ۷ مجلد نوشته و در جایی دیگر در تفسیر یک آیه، مجلدی جداگانه پرداخته است. با این حال گویا به رغم میل و علاقه ابویوسف، کسی آن را نزد وی نخوانده است (نک: ابن عساکر، همانجا؛ ابن جوزی، ۹۰/۹؛ رافعی، ۱۷۸/۳؛ ذهبی، سیر، ۶۱۷/۱۸-۶۲۰؛ عبدالقادر، ۳۱۶/۱؛ ابن تفری بردی، ۱۵۶/۵؛ سیوطی، ۶۷). به گفته ابن تفری بردی، این کتاب بر مزار ابوحنیفه وقف شده بوده است (همانجا). ابویوسف در این کتاب، گویا سنت کهن‌تر معتزلیان در تفسیر قرآن،

۲۷۲: ابن عذاری، ۱۴۶/۳-۱۵۳، ۱۴۸-۱۵۳: ابن اثیر، ۵۰۷/۱۱: ابن خلکان، ۴/۷: ابن خلدون، العبر، ۶(۲)/۳۹۲-۳۹۳، ۶(۳)/۵۰۷-۵۰۸: ناصری، ۱۶۰/۲). ابویوسف سپاهی به فرماندهی عموزاده‌اش ابوزید بن ابی حفص روانه پیکار ساخت، سپس در نهان، ساکنان شهرهای مغلوب را از اعزام سپاه خود آگاه کرد. مردم آن شهرها نیز شوریدند و دروازه‌ها را به روی سپاه خلیفه گشودند و بدین سان شهرهای الجزیره، بجایه و ملیانه دوباره به دست موحدون افتاد (ابن اثیر، ۵۰۷/۱۱-۵۰۸: ابن عذاری، ۱۵۰/۳: رسائل، ۱۷۵، ۱۷۹) و سپاه خلیفه روی به قسطنطنیه نهاد. علی بن اسحاق از محاصره این شهر دست برداشت و در جنوب افریقیه، توزر و قفصه را تصرف کرد و به نام خلیفه عباسی الناصر لدین الله خطبه خواند. از آن پس (۵۸۲ق) با قراقوش مملوک ایوبیان که طرابلس و نواحی شرقی افریقیه را زیر نفوذ خود داشت، پیمان دوستی بست (ابن اثیر، ۵۱۹/۱۱-۵۲۱: ابن خلدون، العبر، ۶(۲)/۳۹۴-۳۹۵، ۵۰۸(۳)-۵۰۹).

در اواخر سال ۵۸۲ق ابویوسف برای نبرد با ابن غانیه، خود آهنگ افریقیه کرد. دو سپاه در دشت عمره در نزدیکی قفصه رویه رو شدند. ابویوسف شکست خورد (ربیع الاول ۵۸۳) و با اندکی از سپاهیان از معرکه گریخت (ابن اثیر، ۵۲۱/۱۱: ابن عذاری، ۱۵۹/۳-۱۶۱: تجانی، ۱۳۶، ۱۶۲: ابن خلدون، العبر، ۶(۳)/۵۰۹). این شکست بر ابویوسف گران آمد و دیگر بار سپاهی به قیروان گسیل کرد (رجب ۵۸۳)، اما نخست نامه‌ای به ابن غانیه نوشت و او را به فرمانبرداری فراخواند. ابن غانیه فرستاده ابویوسف را دریند کشید و به نامه او پاسخ نداد (رسائل، ۱۸۶). پس ابویوسف خود فرماندهی را بر عهده گرفت و بر سپاه ابن غانیه تاخت و آنان را درهم شکست. ابن غانیه و هم پیمانش قراقوش به توزر گریختند (ابن اثیر، همانجا: ابن عذاری، ۱۶۲/۳-۱۶۳: تجانی، ۱۰۳، ۱۳۶-۱۳۷، ۱۶۲: رسائل، ۱۸۷-۱۸۸: ابن خلدون، العبر، ۶(۳)/۵۱۰). آنگاه ابویوسف به بلاد جرید روی نهاد و بر شهرهای نواوه، توزر، حمه و نفطه دست یافت. سپس در ذی‌عقده ۵۸۳ قفصه را تصرف کرد و همه سران بنی غانیه را کشت (ابن اثیر، ۵۲۱/۱۱-۵۲۲: ابن عذاری، ۱۶۳/۳-۱۶۵: تجانی، ۱۳۸، ۱۶۲: رسائل، ۱۸۹-۱۹۰: ابن خلدون، العبر، ۶(۲)/۳۹۷). او پس از بازگشت به مراکش (محرم ۵۸۴) فرصت یافت تا برخی از برادران و خویشان را که پس از شکست عمره، در تلمسان، مرسیه و دیگر شهرها سر به شورش برداشته بودند، گوشمال دهد (ابن اثیر، ۵۲۲/۱۱: مراکشی، ۲۷۶-۲۷۸: ابن عذاری، ۱۷۰/۳-۱۷۳).

ابویوسف پس از تسلط دوباره بر افریقیه، بر آن شد تا اوضاع اندلس را که روی به پریشانی نهاده بود، به سامان آورد، زیرا هنگامی که او سرگرم این پیکارها بود، پرتغالیها به ولایات جنوب غربی اندلس تجاوز کرده، به یاری جنگجویان صلیبی که عازم فلسطین بودند، بر شلب و حوالی آن دست یافته بودند. از دیگر سو کاستیلیا تا حوالی اشبیلیه پیش تاخته بودند. از این رو ابویوسف رهسپار اندلس شد (ابن عذاری،

۱۷۵/۳-۱۷۶: حمیری، ۱۰۶). نخست در قرطبه اندکی آسود و سپاهیان را از اشبیلیه و غرناطه فراخواند (جمادی الاول ۵۸۵)، سپس سپاهی به محاصره شلب فرستاد و خود به وادی تاجه در شمال غربی تاخت تا پادشاه پرتغال را ناچار سازد که بخشی از نیروهای خود را از شلب بیرون کشد و به جبهه شمالی آورد تا از فشار بر موحدونی که شلب را در محاصره داشتند، کاسته شود. چون ابویوسف بر سرزمینهای کناره رود تاجه و شمال شترین دست یافت، پادشاه پرتغال فرستادگانی برای صلح نزد او روانه کرد. ابویوسف صلح را پذیرفت و دست از محاصره شلب برداشت و خود نیز در جمادی الآخر ۵۸۶ به اشبیلیه بازگشت (مراکشی، ۲۸۰: ابن عذاری، ۱۸۰/۳-۱۸۱: حمیری، ۱۰۷-۱۰۸: رسائل، ۲۲۳-۲۲۷: عنان، ۱۷۶/۲-۱۷۷). او در ربیع الآخر سال بعد با سپاهی گران رهسپار پرتغال شد و به یاری ناوگان دریایی، قصر الفتخ در جنوب شرقی اشبونه را تصرف کرد و بر چند قلعه و شهر از جمله شلب دست یافت (ابن عذاری، ۱۸۵/۳-۱۸۶: ابن خلدون، العبر، ۶(۳)/۵۱۱).

در ۵۸۸ق ابویوسف والی بجایه را برای سرکوب شورش که در بلاد زاب در جنوب افریقیه به پا شده بود، روانه ساخت (ابن عذاری، ۱۸۹/۳-۱۹۱). اما هنوز این فتنه فرونشسته بود که خبر شورش دوباره بنی غانیه در بلاد جرید به ابویوسف رسید. از این رو، در رباط الفتخ مراکش انجمنی از سران موحدون تشکیل داد، ولی چون والیان اندلس خبر دادند که با پایان یافتن پیمان صلح سال ۵۸۶ق، آلفونسوی هشتم پادشاه کاستیل (قشتاله) حملات خود را از سر گرفته و تا نواحی اشبیلیه پیش تاخته است، ابویوسف به ناچار سپاه به سوی اندلس برد (همو، ۱۹۱/۳-۱۹۲: ابن خلکان، ۵/۷: ابن خلدون، العبر، ۶(۳)/۵۱۱-۵۱۲: مقدیش، ۴۶۹/۱). آلفونسو در دژ محکمی که برای مقابله با موحدون در الارکا بنا کرده بود، موضع گرفت. میان دو سپاه نبردی سخت در گرفت (۹ شعبان ۵۹۱) و کاستیلیا به سختی شکست خوردند و آلفونسو از معرکه گریخت (ابن عذاری، ۱۹۳/۳-۱۹۵: ابن اثیر، ۱۱۳/۱۲-۱۱۵: ابن ابی زرع، ۲۲۲-۲۲۸: حمیری، ۲-۱۳) و ابویوسف با غنایم بسیار به اشبیلیه بازگشت و به افتخار این پیروزی لقب «المنصور» بر خود نهاد. او زمستان را در اشبیلیه گذراند، سپس با سپاهیان خود راهی شمال شد (جمادی الاول ۵۹۲) و پس از تصرف یکی دو قلعه، سرانجام شهر بلنسیه را به تصرف خود درآورد و در ادامه حرکت به سوی شرق، از نواحی طلیهره بزرگ‌ترین شهر ولایت طلیطله گذشت و هر چه بر سر راه بود، به آتش کشید. سرانجام از ناحیه شمال به سوی طلیطله سرازیر شد و شهر تاجه را زیر پا نهاد (ابن عذاری، ۱۹۸/۳-۱۹۹: حمیری، ۱۳: ابن خلکان، ۸۷: رسائل، ۲۳۱-۲۳۷: EI<sup>۲</sup>). به روایت مقری - که اندکی غریب می‌نماید - چون ابو یوسف طلیطله را به منجنیق بست، مادر، زنان و دختران آلفونسوی هشتم

لغزشهای بزرگش محسوب داشته‌اند (مراکشی، ۳۰۵-۳۰۷؛ ابن سعید، المغرب، ۸۵/۲؛ نیز نک: ه، ابن رشد). به شعر و ادب نیز عنایتی خاص داشت و همواره گروهی از شاعران مغرب و اندلس در مجالس او حاضر بودند و مدایح خود را به مناسبت‌های گوناگون به او تقدیم می‌داشتند و پادشاهای بزرگ می‌یافتند. از شاعران و بزرگان دربار وی ابن زهر، ابن مضاع قرطبی، ابن مجبر، ابن عیاش، ابن حزمون، ابو عبد الله بن مروان، ابو حفص عمر سلمی، ابو اسحاق بن یعقوب کانمی و ابوالعباس کورانی را می‌توان نام برد (مراکشی، ۲۹۳، ۲۹۷؛ ابن سعید، الغصون، ۳۱-۳۲، ۴۶، ۹۶؛ ابن خلکان، ۱۳/۷-۱۵؛ ابن ابی اصیبعه، ۶۸/۲؛ ابن خطیب، ۴۸۴/۲-۴۸۶؛ ابن خلدون، یحیی، ۱۱۳).

ابویوسف به عمران و آبادی شوق فراوان داشت. در اوایل حکومت خود شهرک الصالحه را - که هنوز هم مسجد جامع آن پابرجاست - بنیاد نهاد و آن را مقر فرمانروایی خویش ساخت (ابن عذاری، ۱۴۵/۳-۱۴۶؛ عنان، ۱۴۳/۲ EI<sup>2</sup>). افزون بر این وی، بیمارستانها، مساجد، باغها و قصرهای بسیار احداث کرد. بنای قصری در الصالحه، بیمارستان و مسجد کتابفروشان (الجامع الکتابیون) مراکش و از همه مهم‌تر توسعه و تکمیل شهر رباط الفتح و بنای مسجد جامع آن که از بزرگ‌ترین مساجد مغرب بود، از اقدامات وی به شمار می‌رود (مراکشی، ۲۶۶، ۲۸۷، ۲۹۲؛ ابن خلکان، ۹/۷؛ ذهبی، ۳۱۵/۲۱؛ عنان، ۲۴۵/۲-۲۴۶ EI<sup>2</sup>).

ماخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد، عیون الانباء، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق/۱۸۸۲ م؛ ابن ابی دینار، محمد، المؤنس، به کوشش محمد شمام، تونس، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م؛ ابن ابی زرع، علی، الانیس المطرب، رباط، ۱۹۷۲ م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن خطیب، محمد، الاحاطة فی اخبار غرناطة، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۷۵ ق/۱۹۵۵ م؛ ابن خلدون، العیر؛ ابن خلدون، یحیی، بنية الرواد، به کوشش عبدالحمید حاجیات، الجزائر، ۱۴۰۰ ق/۱۹۸۰ م؛ ابن خلکان، رقیات؛ ابن سعید مغربی، علی، الفصن الیائنة، به کوشش ابراهیم ایباری، قاهره، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م؛ همو، المغرب فی حلی المغرب، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ ابن صاحب الصلاة، عبدالملک، المن بالامامة، به کوشش عبدالهادی تازی، بیروت، ۱۹۸۷ م؛ ابن عذاری، احمد، بیان المغرب، به کوشش امبروسیو هوسی میراندا و دیگران، نطوان، ۱۹۶۰ م؛ تجانی، عبدالله، رحلة، به کوشش حسن حسنی عبدالوهاب، تونس، ۱۳۷۷ ق/۱۹۵۸ م؛ حمیری، محمد، صفة جزيرة الاندلس، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۳۷ م؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش بنار عواد معروف و محیی هلال سرحان، بیروت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴ م؛ رسائل موحیدیه، به کوشش لوی پرووانسال، رباط الفتح، ۱۹۴۱ م؛ عنان، محمد عبدالله، عصر المرابطين والموحدين، قاهره، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۴ م؛ مراکشی، عبدالواحد، المعجب، به کوشش محمد سعید عریان و محمد عربی علمی، قاهره، ۱۳۶۸ ق/۱۹۴۹ م؛ مقدیش، محمود، نزعة الانظار، به کوشش علی زرواری و محمد محفوظ، بیروت، ۱۹۸۸ م؛ مقری، احمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۸ م؛ ناصری، احمد، الاستقصاء، به کوشش جعفر ز محمد ناصری، دارالبیضاء، ۱۹۵۴ م؛ نیز: EI<sup>2</sup>.

عنایت الله فاتحی نژاد

**آبْها**، مرکز سرزمین عسیر (ه م) در جنوب غربی عربستان و در شمال یمن، در ۸۴۴ کیلومتری مکه و نیز نام وادی که ابها در آن قرار گرفته است.

شهر ابها از چند قریه تشکیل شده که یکی از آنها مناظر (تلفظ

پادشاه کاستیل به تضرع نزد او آمدند که مردم شهر را ببخشاید. ابویوسف نیز دست از کوبیدن شهر باز کشید (۴۴۳/۱-۴۴۴).

ابویوسف پس از این فتوحات، در اوایل رمضان ۵۹۲ به اشبیلیه بازگشت (ابن اثیر، ۱۱۵/۲؛ ابن عذاری، ۲۰۰/۳؛ ابن ابی زرع، ۲۲۹؛ رسائل، ۲۳۸؛ عنان، ۲۱۹/۲-۲۲۰) و مدتی در آنجا درنگ کرد تا در جمادی الاول ۵۹۳ با سپاهی گران روی به قرطبه و طلبیره نهاد و آنگاه به محاصره مجربط (مادرید) دست زد. کاستیلیها به سختی پای فشردند و سپاه ابویوسف کاری از پیش نبرد. از این رو، در رمضان ۵۹۳ رهسپار اشبیلیه شد (ابن عذاری، ۲۰۴/۳؛ ابن خلدون، العیر، ۵۱۳/۳). چندی در آنجا گذراند و در آن مدت بنای مسجد جامع اشبیلیه (الجامع الاعظم) را که پدرش در ۵۸۰ ق ساختن آن را آغاز کرده بود (ابن صاحب الصلاة، ۳۹۰)، به پایان برد. این مسجد اینک یکی از مهم‌ترین آثار معماری اسپانیای اسلامی به شمار می‌رود (عنان، ۲۳۰/۲).

ابویوسف در جمادی الآخر ۵۹۴ از اشبیلیه رهسپار مراکش شد و برای فرزند خود ابوعبدالله محمد، ملقب به الناصر که از ۵۸۷ ق وی را به ولایت عهدی برگزیده بود، بیعت گرفت (ابن ابی زرع، ۲۲۹-۲۳۰). گفته‌اند واپسین سالهای عمر ابویوسف با نوعی زهد گرایی همراه بود (ابن ابی دینار، ۱۲۱) و او بیشتر اوقات را به عبادت و کارهای خیر همچون یتیم‌نوازی و دستگیری از مستمندان می‌گذراند.

ابویوسف مدتی پیش از مرگ رنجور شد و چون بیماریش شدت گرفت، به ناچار او را از پایتخت به قصر صالحیه بردند و در همانجا وفات یافت (۱۲ یا ۲۲ ربیع الاول ۵۹۵). نخست، پیکر وی را در همان قصر به خاک سپردند و سپس به تیممل انتقال دادند (مراکشی، ۲۸۴؛ ابن عذاری، ۲۱۱/۳؛ ابن ابی زرع، ۲۳۰؛ عنان، ۲۳۷-۲۳۸).

ابویوسف از بزرگ‌ترین خلفای موحدون بود که در زمان حکومتش دولت موحیدی به اوج اقتدار و عظمت رسید و با مرگ وی درخشان‌ترین دوران موحدون پایان یافت. وی خود را به اجرای احکام شریعت سخت‌پای بند می‌دانست و حتی گفته‌اند، شراپخواران را می‌کشت و هریک از کارگزاران خود را که مردم از آنها شکایت داشتند به قتل می‌رساند (مراکشی، ۲۸۵؛ ابن عذاری، ۲۰۵/۳؛ ابن خلکان، ۳۷/۴-۱۱). او در مذهب و عقیده موحدون انقلابی پدید آورد. مردم را به پیروی از مذهب ظاهری وادار کرد و از همین رو فرمان داد تا در سراسر قلمرو حکومت موحدون، کتابهای مذهب مالکی را بسوزانند و گویی قصد داشت که مذهب مالکی را از مغرب براندازد (ابن اثیر، ۱۴۵/۲؛ مراکشی، ۱۵۷-۱۵۸؛ ابن خلکان، ۱۱/۷-۱۲؛ ذهبی، ۳۱۳/۲۱-۳۱۴؛ عنان، ۲۳۹/۲-۲۴۰).

ابویوسف مردی دانشمند بود و گفته‌اند از اکثر علوم روزگار خود آگاهی داشته است. دانشمندان را سخت گرامی می‌داشت (ابن ابی دینار، ۱۱۹؛ ناصری، ۱۶۷/۲) و به ویژه مجالس بحث و مناظره او با حضور فیلسوفانی همچون ابن رشد و ابن طفیل از رونق بسیار برخوردار بود، گرچه رفتار ناپسند وی با ابن رشد و زندانی کردن او را، از

محلی: مناظر) است که در اصل شهری کهن بود که بعدها گسترش یافت و قریه‌های اطراف را نیز دربر گرفت و دیگر، مقابل (تلفظ محلی: امقابل) است. گفته می‌شود جایی که اکنون ابها نام دارد، پیش‌تر بیشه پردرختی بوده که «خشمه» نامیده می‌شده است و اکنون محله‌ای است که در وسط شهر قرار گرفته و خشمع نام دارد (سعید، ۳۷۵/۱؛ بستانی، ۱۵۱/۴). از گذشته ابها تا نیمه سده ۱۳ ق آگاهی چندانی در دست نیست. ابها نخست محل زندگی قبیله عسیر از قبیله‌های یمنی بود. در آغاز سده ۴ ق در آنجا به قبری منسوب به ذوالقرنین دست یافتند. این قبر تا روزگاران بعد وجود داشت و بعدها به دست وهابیان ویران شد (همدانی، ۲۳۰؛ حمزه، فی بلاد، ۹۵). ابها پس از انتشار دعوت وهابیت در شبه جزیره، مورد توجه قرار گرفت. اشراف مکه در شمال و امرای نجد در خاور و یمنیان در جنوب، گاه مدعی گسترش مناطق تحت نفوذ خود تا سرزمینهای عسیر و نجران بودند، اما گاهی نیز سرزمین عسیر به دست امرای مستقل اداره می‌شد که آخرین ایشان، امرای آل عایض بودند که خود از قبیله کهن عسیر به شمار می‌رفتند (زکریا، ۷۵).

از حوادث این شهر، نخست باید به هجوم محمدعلی پاشا اشاره کرد که در ۱۲۵۰ ق/ ۱۸۳۴ م برای جلوگیری از تحرکات قبیله‌های عسیر - که به آل سعود نزدیک شده بودند - ابها را برای مدت کوتاهی تصرف کرد (حمزه، قلب جزیره، ۳۵۹). پس از سلطه آل سعود، آل عایض از سوی ایشان بر امارت عسیر ابقا شدند (همان، ۳۶۱). در ۱۲۸۵ ق/ ۱۸۶۸ م، ترکان عثمانی که در پی دست‌یابی مجدد به یمن بودند، ابها را محاصره کردند و از محمد بن عایض خواستند که سرزمینهای تحت نفوذ خود را تسلیم کند و درامان باشد. وی اگرچه خود را تسلیم کرد، ولی کشته شد و سرزمین عسیر به دست دولت عثمانی افتاد و مرکز آن، «ابها» قرار داده شد (همان، ۳۶۱-۳۶۲؛ نیز نک: ریحانی، ۲۹۹/۵؛ زکریا، همانجا). با اینهمه، دولت عثمانی همچنان از نفوذ آل عایض در این منطقه سود می‌برد و تا آغاز جنگ جهانی اول که ترکان عسیر را در تصرف خود داشتند، آل عایض همچنان زیر نظر دولت عثمانی بر عسیر حکومت می‌کردند (ریحانی، ۲۹۹/۵ - ۳۰۰). در ۱۳۲۵ ق/ ۱۹۰۷ م در همان زمان که ترکان مشغول زمینه‌چینی حمله به یمن بودند، در جریان رقابت‌هایی که میان عبدالعزیز بن سعود و خاندانهای مدعی حکومت در نجد، از جمله آل رشید در گرفته بود، محمد، رئیس قبیله ادیس، از قبیله‌های آن منطقه، بلندبهای عسیر و ابها را تسخیر کرد (فیلی، ۲۵۷)، اما به یاری حسین بن علی، شریف مکه، ابها دوباره به تصرف عثمانیان درآمد (زکریا، ۷۲؛ حمزه، همان، ۳۱۱). پس از عقب‌نشینی ترکان عثمانی در ۱۹۱۸ م از منطقه عسیر، آل عایض دوباره در صدد تجدید حکومت خود در ابها برآمدند و حکومت ابها به دست امیرحسن بن علی افتاد که پیش‌تر، از سال ۱۹۱۲ م از سوی ترکان به امارت برگزیده شده بود. اما امیرحسن با قبایل آن بلاد، به ویژه با دو قبیله قحطان و زهران اختلاف پیدا کرد و رؤسای این

قبیله‌ها به ابن سعود متوسل شدند. ابن سعود گرچه نخست با نرم‌خویی رفتار کرد، ولی در ۱۳۳۸ ق/ ۱۹۲۰ م عموزاده خود عبدالعزیز بن مساعد را با لشکری روانه منطقه، و اعلام کرد که ادامه حکومت آل عایض بر منطقه عسیر تنها در صورتی امکان‌پذیر خواهد بود که ایشان همچون اجداد خویش فرمانبردار دولت آل سعود باشند. امیرحسن این پیشنهاد را نپذیرفت و در جنگ سختی که در گرفت، اهالی عسیر شکست خوردند و سپاه ابن مساعد به ابها وارد شد (ریحانی، ۳۰۰/۵، حمزه، همان، ۳۶۲). سپس آل سعود حکومت عسیر و ابها را به شرط ادامه نفوذ خود بر آن منطقه دوباره به آل عایض سپرد. با اینهمه، امیرحسن اندکی بعد دوباره فتنه‌انگیز و ابها را متصرف شد، اما در برابر محاصره ابها به وسیله سپاه آل سعود، تاب نیاورد و دوباره تسلیم شد (ریحانی، ۳۰۱/۵) و ابها بار دیگر به تصرف آل سعود درآمد (حمزه، همان، ۳۶۲-۳۶۳؛ نیز نک: واسعی، ۳۲۵). بعد از ۱۳۵۳ ق/ ۱۹۳۴ م که آل سعود پس از نبرد با یمنیها بر سر منطقه عسیر با امام یحیی بدر، پیمان صلح بستند، بر اهمیت ابها افزوده شد.

ابها که برکنار دریای سرخ قرار گرفته، شهری است با مناظر زیبا که از نظر اقتصادی با اهمیت است. این شهر مرکز مواصلاتی مهمی برای مسافران و بازرگانانی است که از سرزمین عسیر عبور می‌کنند. در ابها باغها و کشتزارهای فراوانی وجود دارد و از محصولات آن می‌توان به لیمو و موز و زیتون اشاره کرد. بیشتر خانه‌ها از سنگ و گل ساخته شده است. هوای ابها در تابستان خنک است و در زمستان گاه چندان سرد می‌شود که آب یخ می‌بندد (سعید، ۳۷۵/۱؛ بستانی، ۱۵۱/۴ - ۱۵۲). در ابها ۳ راه در جهات مختلف کشیده شده است: در جنوب خاوری به سوی نجران به مسافت ۳۱۷ که، در شمال به سوی طائف و تقریباً به مسافت ۵۵۰ که و در جنوب باختری به سوی جیزان به مسافت ۲۸۳ که (سعید، ۳۷۶/۱). ابها هم‌اکنون از ادارات جدید، مانند پست و تلگراف و تلفن، آموزش و پرورش و پلیس برخوردار است (نک: حمزه، البلاد، ۲۲۲، ۲۲۹، ۲۳۴، ۲۴۰).

مأخذ: بستانی: حمزه، فؤاد، البلاد العربية السعودية، ریاض، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ هم، فی بلاد عسیر، قاهره، ۱۹۵۱ م؛ هم، قلب جزیره العرب، ریاض، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ ریحانی، امین، تاریخ نجد الحديث (الاعمال العربية الکاملة)، به کوشش امین الیرت ریحانی، بیروت، ۱۹۸۰ م؛ زکریا، احمد وصفی، رحلتی الی الیمن، دمشق، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ سعید، ناصر، تاریخ آل سعود، مکه، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ واسعی، یحیی، عبدالواسع، تاریخ الیمن، قاهره، ۱۳۴۶ ق؛ همدانی، حسن، صفة جزیره العرب، به کوشش محمد اکوع، صنعاء، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ نیز:

Philby, H. St. John, Saudi Arabia, Beirut, 1968.

بخش جغرافیا

**اَبْهَر**، شهرستان، شهر و دهستانی در استان زنجان.

**شهرستان ابهر:** این شهرستان در قسمت علیای ابهر رود قرار گرفته و مشتمل بر ۲ بخش مرکزی و سلطانیه و ۴ دهستان به نامهای ابهرود، خرم دره، صائین قلعه و سلطانیه است (سرشماری عمومی، استان زنجان، ۱۷). از شمال به شهرستانهای زنجان و قزوین (بخش طارم سفلی)، از مشرق به طارم سفلی و شهرستان تاکستان و از جنوب

می‌توان نام برد. در ابهر فقط معدن مس وجود دارد (فرهنگ اقتصادی، ط). ۹۵ آبادی از ۱۲۲ آبادی این شهرستان بر پایه سرشماری سال ۱۳۶۵ ش. دارای آب لوله‌کشی، ۵۵ آبادی دارای برق، ۹۸ آبادی دارای حمام و ۴۰ آبادی دارای درمانگاه یا خانه بهداشت است (فرهنگ آبادیها، ۱۲ - ۱۳). شهرستان ابهر (بجز شهر ابهر) دارای ۱۰۷ دبستان و ۲۵ مدرسه راهنمایی (همانجا) و ۱۰۸ مسجد و حسینیه و ۱۷ کتابخانه عمومی است (فرهنگ اجتماعی، «و - ز»). شهرستان ابهر ۱۵۰ آبادی (۱۲۲ آبادی دارای سکنه و ۲۸ آبادی خالی از سکنه) دارد (سرشماری عمومی، شهرستان ابهر، ۱).

شهر ابهر: ابهر به‌عنوان مرکز شهرستان در ۴۹° و ۱۳' طول شرقی و ۳۶° و ۸' عرض شمالی قرار دارد و ارتفاع آن از سطح دریا ۱۵۴۰ متر است (بابلی، ۴۸). حداکثر مطلق درجه حرارت ۳۸ و حداقل مطلق آن ۱۵/۵ - سانتی‌گراد است (سالنامه آماری، ۱۹۶). این شهر در ۸۳ کیلومتری جنوب شرقی زنجان و ۷۸ کیلومتری غرب قزوین بر سر راه تهران - زنجان - تبریز قرار دارد. بر مبنای سرشماری ۱۳۶۵ ش. جمعیت ابهر متشکل از ۸۳۵۴ خانوار (۴۱۶۲۸ نفر) بوده است که از آن میان ۲۱۴۶۱ نفر مرد و ۲۰۱۶۷ نفر زن بوده‌اند (سرشماری عمومی، شهرستان ابهر، ۱۵). از این جمعیت، ۱۸۲۲۸ نفر کمتر از ۱۵ سال سن داشته و ۶۹/۸٪ از کل آن باسواد بوده‌اند (همان، ۱۸). در همین سال ۹۷/۷٪ از خانوارهای ساکن شهر از برق و ۹۷٪ از آب لوله‌کشی بهره‌مند بوده‌اند (همان، ۱۹).

جغرافیای تاریخی ابهر: در دوره ساسانیان هنگامی که خسرو اول (انوشیروان) ایران را به ۴ منطقه قسمت کرد، ابهر در منطقه دوم یعنی جبال قرار داشت (تعالی، ۶۰۹). تا پیش از خلافت هارون الرشید، ابهر منطقه نسبتاً وسیعی را شامل بود. هارون الرشید قسمتی از قاقازان و نیز ناحیه ابهر رود را از ابهر جدا کرد و به قزوین ملحق ساخت (حمدا لله مستوفی، تاریخ، ۷۷۷). در اوایل سده ۸ ق / ۱۴ م ولایت ابهر ۲۵ پارچه دبه داشت و حقوق دیوانی آن به یک تومان و چهار هزار دینار می‌رسید (همو، نزهه، ۶۰). در ۱۲۸۰ ق / ۱۸۶۳ م از ابهر به‌عنوان بلوک معتبر از ولایت خسه با باغات فراوان و آبهای جاری نام برده شده است (سیف الدوله، ۳۲۹). در ۱۳۰۲ ق / ۱۸۸۵ م ابهر را حاکمی با عنوان «نایب بلوک» اداره می‌کرد (مافی، ۱۱۵). در ۱۳۱۰ ش ابهر رود دارای ۱۰۶ قریه و مرکز آن ابهر بوده است (کیهان، ۳۷۸/۲).

ابهر یکی از شهرهای قدیمی ایران در ناحیه جبال بوده و در مسیر جاده مهم دینور - قزوین و دینور - زنجان قرار داشته است (یعقوبی، ۳۸). به نوشته حمدا لله مستوفی بنای شهر به دست داراب بن داراب صورت گرفته است (تاریخ، ۹۶). همو در جای دیگر بنای ابهر را به کیخسرو بن سیاوش کیانی و بنای قلعه گلین آن را به داراب بن داراب نسبت می‌دهد (نزهه، ۵۹). به نوشته جغرافیایان اسلامی قلعه شهر بر روی چشمه‌هایی که با پوست گاو و پشم پوشانده شده و بر روی آن

به شهرستانهای قزوین (بخش آوج) و تاکستان و از غرب به شهرستانهای خداونده و زنجان محدود است (همان، ۱۶). این شهرستان ۳۲۰۰ کمه مساحت دارد و مرکز آن شهر ابهر است (سرشماری عمومی، شهرستان ابهر، ۱).

شهرستان ابهر در دره‌ای میان دو رشته کوه از کوههای البرز قرار دارد. این کوهها حد طبیعی شهرستان در دو سوی شمال و جنوب به حساب می‌آید. ابهر رود به‌عنوان مهم‌ترین رودخانه شهرستان از دو شاخه تشکیل می‌شود: یکی شاخه اصلی به نام کینه و رس که رودی دائمی است و از کوههای غربی و جنوب غربی ابهر سرچشمه می‌گیرد و دیگر شاخه فصلی آن که از حوالی سلطانیه سرچشمه گرفته، در نزدیکی شهر ابهر با شاخه اصلی یکی می‌شود. به این ترتیب، ابهر رود با جهتی شمال غربی - جنوب شرقی پس از مشروب ساختن آبادیهای مسیر خود در جنوب تاکستان به رود شور می‌پیوندد و سرانجام وارد مسیله قم می‌شود (جغرافیای استان زنجان، ۳). زمینهای آبرفتی اطراف این رودخانه باعث ترغیب فعالیت کشاورزی بوده است. آثار ویرانه‌های آسیاهای آبی در نقاط مختلف شهر و خرابه دژهای قدیمی (قلعه تپه) در کنار ابهر رود (همان، ۱۹ - ۲۰) مؤید این نظر است.

مطابق سرشماری ۱۳۶۵ ش. شهرستان ابهر دارای ۱۶۷۰۴۷۰ نفر جمعیت بوده است که از آن میان حدود ۵۴/۴٪ (۹۱۱۳۴ نفر) در نقاط شهری و ۴۵/۶٪ (۷۶۳۳۶ نفر) در نقاط روستایی ساکن بوده‌اند. نسبت جنسی جمعیت این شهرستان ۱۰۵ است و ۴۶/۹٪ از جمعیت آن در گروه سنی کمتر از ۱۵ و ۴۹/۸٪ در گروه سنی ۱۵ - ۶۴ و ۳/۳٪ در گروه سنی ۶۵ ساله و بیشتر قرار دارند (سرشماری عمومی، شهرستان ابهر، همانجا). مطابق همین آمار، ۶۱/۲٪ از جمعیت ۶ ساله و بالاتر این شهرستان با سواد بوده‌اند و نسبت باسوادی در بین افراد لازم‌التعلیم (۶ - ۱۴ ساله) در نقاط شهری ۹۳/۸٪ و در نقاط روستایی ۸۲/۶٪ بوده است (همان، ۵). از جمعیت شاغل (۱۰ ساله و بیشتر) این شهرستان ۴۴/۹٪ در بخش اول (کشاورزی)، ۲۵/۱٪ در بخش دوم (صنعت) و ۸/۱٪ در بخش سوم (خدمات) فعالیت دارند (همان، ۷).

منبع درآمد عمده اهالی شهرستان ابهر به ترتیب از زراعت، باغداری و دامداری است. سطح کل زمینهای کشاورزی آن به ۳۷۹۳۶ هکتار آبی و ۱۲۱۸۲۶ هکتار دیم می‌رسد. اراضی مزروعی آن با ۱۱۳ رشته قنات و ۱۸۹ حلقه چاه عمیق و ۸۲ چاه نیمه عمیق و نیز با استفاده از آب چشمه و رود آبیاری می‌شود. سطح زیرکشت گندم ۹۰۴۶۶ هکتار آبی و ۴۱۱۶۴ هکتار دیم است. همچنین سطح زیرکشت جو ۲۷۰۳ هکتار آبی و ۲۴۴۰۳ هکتار دیم است. حبوبات و چغندر - قند و نباتات علوفه‌ای و برخی محصولات دیگر نیز کشت می‌شود. پرورش زنبور عسل رایج است و نیز چند واحد مرغداری صنعتی در حال بهره‌برداری است. شمار گاو و گوساله آن ۱۶۹۲۲ رأس و گوسفند و بز ۳۰۲۳۷۲ رأس است. از صنایع دستی رایج در این شهرستان قالی بافی، گلیم بافی، ریسندگی و بافندگی الیاف را

صفه‌ای بنا کرده بودند، ساخته شده بوده است (ابن خردادبه، ۲۶۱؛ ابن فقیه، ۲۸۱؛ بلاذری، ۳۲۱؛ یاقوت، بلدان، ۱۰۵/۱). ابن خردادبه (همانجا) بنای این قلعه را به یکی از خسروان و یاقوت به شاپور ذوالاکتاف نسبت داده است (یاقوت، همانجا).

در اوایل سده ۷ ق/ ۱۳ م ابهر دارای آب فراوان و باغهای بسیار بود و نوعی گلایی آن به نام عباسی شهرت داشت و دارای قلعه خرابه‌ای بود (تقوینی، ۶۹). این قلعه احتمالاً همان است که بهاءالدین حیدر از نسل اتابک نوشتگین شیرگیر سلجوقی ساخته بود و حیدریه نام داشت (حمدالله مستوفی، همانجا). دور باروی شهر ۵۵۰۰ گام بود و غله و میوه فراوان داشت (همانجا). به نوشته حمدالله مستوفی در سده ۸ ق/ ۱۴ م مردم ابهر شافعی بودند (همانجا)، اما در اوایل دوره سلجوقی شیعیان و اشعریان در آنجا نفوذ داشته‌اند (راوندی، ۳۰). شاردن می‌نویسد (۳۲۳ - ۳۳)، این شهر در دوره شاه عباس دوم دارای ۲۵۰۰ خانه و باغچه بوده است، چنانکه سواره، نیم ساعت وقت لازم بوده تا از آن عبور کنند. ابهر در این زمان دارای اماکن عمومی و سه مسجد بزرگ بوده است. در وسط شهر بقایای قلعه گلین مخروبه‌ای مشاهده می‌شده است. در ۱۱۰۰ ق/ ۱۶۸۹ م (زمان شاه صفی دوم) تاورنیه از ارامنه این شهر خبر می‌دهد (ص ۸۰). در زمان فتحعلی‌شاه قاجار باغهای ابهر و خانه‌های تمیز و راحت آن را ستوده‌اند (ژوبر، ۲۴۱). به نوشته شیروانی در ۱۲۴۷ ق/ ۱۸۳۱ م ابهر ۷۰۰ خانه و باغهای دلنشین داشته و قبر شیخ قطب‌الدین از مشایخ سلسله شیخ صفی‌الدین اردبیلی در آنجا واقع بوده است (ص ۶۱). بر طبق نوشته دوسرسی در سالهای ۱۲۵۰ - ۱۲۵۶ ق/ ۱۸۳۴ - ۱۸۴۰ م (دوره محمدشاه قاجار)، ابهر دارای ۲۰۰ خانه و ۹۰۰ نفر جمعیت بوده و ۲ گنبد و بران از ۲ مسجد در آن دیده می‌شده است (ص ۱۳۴). در دوره ناصرالدین شاه ابهر تیول توپخانه بود، همچنانکه خرم‌دره در تیول فراشخانه بود (ملک‌آرا، ۱۱۸ - ۱۱۹). در همین دوره است که قلعه خرابه‌ای به نام دارا در ربع فرسخی شهر مشاهده می‌شد و خانه‌های آن کمتر از ۱۱۰۰ نبود (اعتماد السلطنه، ذیل «ابهر»). در این دوره ابهر قصبه‌ای پیش نبوده و دارای حمام خوب، مسجد باصفا و دکانهای متعدد بوده است (سیف الدوله، همانجا).

حمدالله مستوفی در *نزهة القلوب* آورده که در سده ۸ ق/ ۱۴ م مزار شیخ ابوبکر بن طاهر طیار ابهری (د ۳۳۰ ق/ ۹۴۲ م) نزدیک شهر قرار داشته است (ص ۵۹ - ۶۰). در سده ۱۰ ق از مرقد پیر حسن بن اخی اوران نیز در ابهر یاد شده و سیدی علی کاتبی دریا سالار عثمانی گوید که در ۹۶۴ ق/ ۱۵۱۸ م آن را زیارت کرده است (ص ۱۸۳).

امروزه بقعه مولانا قطب‌الدین احمد ابهری ملقب به پیراحمد، معروف به زهرنوش (د ۵۷۷ ق/ ۱۱۸۱ م) در جنوب شهر قرار دارد و بقعه شاهزاده زیدالکبیر در شرق شهر واقع است (ثبوتی، ۱۵۳ - ۱۶۴).

به نوشته سمعانی عده‌ای از فقهای مالکی و محدثان و صوفیان و

ادبا از جمله ابوبکر محمد بن عبدالله محدث مشهور مالکی (د ۳۷۵ ق/ ۹۸۵ م) نیز اهل ابهر بوده‌اند (۱۰۳/۱)؛ نیز نک: یاقوت، *المشترک*، (۱۱).

دهستان ابهر رود: این دهستان یکی از دهستانهای سه گانه بخش مرکزی شهرستان ابهر است و در جنوب این شهرستان قرار دارد (فرهنگ آبادیها، ۸). مطابق آمار ۱۳۶۵ ش، دهستان ابهر رود دارای ۵۷ آبادی و از آن میان ۹ آبادی خالی از سکنه بوده است (همان، ۱۲ - ۱۸). مطابق همین آمار شمار خانوارهای ساکن در این دهستان ۴۰۷۷۲ (۲۵۰۷۳ نفر) بوده است (همان، ۱۲). سطح کل زمینهای کشاورزی ابهر رود به ۱۰۰۶۳ هکتار آبی و ۴۱۲۱۹ هکتار دیم می‌رسد. اراضی آن با ۲۵ رشته قنات دایر و ۳۳ چاه (عمیق و نیمه عمیق) و نیز با استفاده از آب رودخانه و چشمه آبیاری می‌شود. سطح زیر کشت گندم آن ۱۷۶۳ هکتار آبی و ۱۲۴۸۵ هکتار دیم است. سطح زیر کشت جو آن به ۲۹۹ هکتار آبی و به ۷۱۲۵ هکتار دیم می‌رسد. مقداری هم حبوبات و نباتات علوفه‌ای کشت می‌شود (فرهنگ اقتصادی، ۱/۲ - ۱/۴). در این دهستان ۵۸۴۷ رأس گاو و گوساله و ۹۱۰۸۱ رأس گوسفند و بز نگهداری می‌شود. پرورش زنبور عسل نیز در آنجا رایج است. صنایع دستی آن قالی‌بافی و گلیم‌بافی و ریسندگی و بافندگی الیاف است (همان، ۱/۴ - ۱/۵). تأسیسات عمرانی در دهستان ابهر رود به قرار زیر است: ۳۶ آبادی دارای آب لوله‌کشی، ۲۳ آبادی دارای برق، ۳۶ آبادی دارای حمام و ۱۷ آبادی نیز دارای مرکز درمانی یا خانه بهداشت است. واحدهای آموزشی دهستان بدین قرار است: ۴۱ دبستان و ۹ مدرسه راهنمایی (فرهنگ آبادیها، ۱۲ - ۱۳)، ۵ کتابخانه عمومی و ۴۱ مسجد و حسینیه (فرهنگ اجتماعی، ۱/۲). مصالح ساختمانی در این آبادیها عمدتاً از خشت و چوب است (همانجا).

مأخذ: ابن خردادبه، *عبدالله السالك والممالك*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۸ م؛ ابن فقیه، *احمد بن محمد، مختصر البلدان*، ترجمه ج. سمود، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ *اعتماد السلطنه، محمد حسن، مرآة البلدان*، تهران، ۱۲۹۴ ق/ ۱۸۷۷ م؛ بلاذری، *احمد بن یحیی، فتوح البلدان*، لیدن، ۱۸۶۵ م؛ پایلی یزدی، *محمد حسین، فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور*، مشهد، ۱۳۶۷ ش؛ تاورنیه، *ژان باتیست، سفرنامه*، ترجمه ابوتراب نوری، به کوشش حمید ارباب شیرانی، اصفهان، ۱۳۶۳ ش؛ ثبوتی، *هوشنگ، تاریخ زنجان*، زنجان، ۱۳۶۶ ش؛ ثعالی سرغنی، *حسین، غرر اخبار ملوک الفرس*، تهران، ۱۹۶۳ م؛ جغرافیای استان زنجان، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ همو، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترینج، لندن، ۱۹۱۳/۱۳۳۱ م؛ دوسرسی، *ایران در ۱۸۳۹ - ۱۸۴۰ م*، ترجمه احسان اشراقی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ راوندی، *محمد بن علی، راحة الصدور*، به کوشش محمد اقبال، لیدن، ۱۹۲۱ م؛ ژوبر، پ. م.، *مسافرت به ارمنستان و ایران*، ترجمه محمود مصاحب، تبریز، ۱۳۲۷ ش؛ *سالنامه آماری هوشناسی*، سازمان هوشناسی، تهران، ۱۳۶۱ - ۱۳۶۳ ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (مهر ۱۳۶۵ ش، نتایج تفصیلی)، استان زنجان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ همان (مهر ۱۳۶۵، نتایج تفصیلی)، شهرستان ابهر، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، به کوشش شیخ عبدالحسین معلمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۲ م؛ سیف الدوله، سلطان محمد، *سفرنامه*، به کوشش علی اکبر خداپرست، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ شاردن، ژان، *سفرنامه*، ترجمه محمد عباسی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛



قصار، ابوبکر دار قطنی، ابن فارس مقری و ابواسحاق طبری (نک: خطیب، همانجا، السابق، ۹۴؛ ابواسحاق، ۱۶۷-۱۶۸؛ قاضی عیاض، ۴۶۷/۴-۴۶۸). ابهری در بغداد چشم از جهان فرو بست (همو، ۴۷۳/۴).

آثار: آثار بازمانده او عبارتند از: ۱. شرح المختصر الكبير، که شرحی است بر المختصر الكبير ابو محمد ابن عبدالحکم، از منابع مهم فقه مالکی و بخشهایی از آن به صورت خطی در کتابخانه ازهریه مصر موجود است (ازهریه، ۳۶۷/۲؛ الفوائد المنتقاة الغرائب، در حدیث که نسخه‌ای از آن در کتابخانه ظاهریه دمشق وجود دارد (نک: سواس، ۲۹۴). فهرستی از دیگر آثار او را نیز ابن ندیم (همانجا) و قاضی عیاض (۴۷۰/۴) به دست داده‌اند.

ماخذ: ابن حزم، علی بن احمد، جمهرة انساب العرب، بیروت، ۱۴۰۳/ق/۱۹۸۳م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ مدینة دمشق، [عتقان، دارالبشر؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم بن علی، طبقات الفقهاء، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۱/ق/۱۹۸۱م؛ ازهریه، نهرست؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹/ق؛ همو، السابق واللاحق، به کوشش محمد بن مطر زهرانی، ریاض، ۱۴۰۲/ق/۱۹۸۲م؛ سنعانی، عبدالکریم بن محمد، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲/ق/۱۹۶۲م؛ سواس، یاسین محمد، فهرس مجامع المدرسة العمرة، کویت، ۱۴۰۸/ق/۱۹۸۷م؛ قاضی عیاض، ترتیب المدارک، به کوشش احمد بکر محمود، بیروت/طرابلس، ۱۳۸۷/ق/۱۹۶۷م.

آبهری، ابو عمرو کمال الدین (زنده در ۵۸۸/ق/۱۱۹۲م)، وزیر ارسلان سلجوقی و پسرش طغرل سوم آخرین سلطان سلجوقی. آگاهی از زندگی ابهری بسیار اندک و تقریباً منحصر به گزارشهای منشی کرمانی در سده ۸/ق/۱۴ م است و مورخان بعدی مانند عقیلی (ص ۲۶۵) و خواندمیر (دستورالوزراء، ۲۱۹-۲۲۰) به تکرار آن گزارشها پرداخته‌اند.

به گفته منشی کرمانی (ص ۹۰)، ابهری پیش از پیوستن به دربار ارسلان (حک ۵۶۶-۵۷۱/ق/۱۱۶۱-۱۱۷۵م)، مدتها در دیوانهای سلاطین، دارای مسئولیتهای مهم بود تا پس از درگذشت وزیر کمال الدین ابوشجاع ارزنجانی، مقام وزارت یافت و تا پایان سلطنت ارسلان و پس از مرگ وی (فصیح، ۲۵۲/۲؛ منشی کرمانی، همانجا) تا اواخر حکومت طغرل پسر و جانشین او در این مقام بود. شگفت آنکه هیچ کدام از مورخان عصر سلجوقی به وزارت ابهری اشاره‌ای نکرده‌اند. تنها راوندی (ص ۳۴۳، ۳۴۵)، از امیری به نام شرف الدولة ابهری در دستگاه طغرل نام می‌برد که روشن نیست این شخص همان ابو عمرو ابهری است، یا دیگری.

در دوران پرآشوب حکومت طغرل سوم، ابهری در اصلاح امور بسیار کوشید و حتی پس از اسارت و حبس طغرل در قلعه دِمار (۵۸۶/ق/۱۱۹۰م) به دست قزل ارسلان از اتابکان آذربایجان (ه م)، کوشش فراوانی برای نجات وی کرد، اما ابهری که هرج و مرج دستگاه حکومت سلجوقیان را دریافته بود و پایان کار این سلسله را نزدیک می‌دید، به زودی پس از رهایی طغرل برجان خود بیمناک شد و از

شیروانی، زین العابدین، بستان السیاحه، تهران، ۱۳۱۵/ق؛ فرهنگ آبادیهای کشور، (براساس سرشماری ۱۳۶۵ ش)، شهرستان ابهر، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ فرهنگ اجتماعی دهات و مزارع، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ فرهنگ اقتصادی استان زنجان، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ قزوینی، زکریا بن محمد، آثار البلاد، ترجمه عبدالرحمن شرفکندی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ کاتبی، سیدعلی، مرآت الممالک، ترجمه محمود نفیسی و علی گنجه‌ای، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ کیهان، سعید، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۱۱ ش؛ مافی، نظام السلطنة، خاطرات و اسناد حسیقلی خان، به کوشش معصومه مافی و دیگران، تهران، ۱۳۶۱-۱۳۶۲ ش؛ ملک‌آرا، عباس میرزا، شرح حال عباس میرزا ملک‌آرا، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ یاقوت، بلدان، همو، المشتک، به کوشش ف. ووستفلد، گوتینگن، ۱۸۴۶م؛ یعقوبی، احمد بن اسحاق، البلدان، ۱۳۳۷/ق/۱۹۱۸م.

آبهری، نک: ابوبکر ابهری.

آبهری، ابوبکر محمد بن عبدالله بن محمد بن صالح (۲۸۷-شوال ۳۷۵/ق/۹۰۰-فوزیه ۹۸۶م)، فقیه و محدث مالکی. او در قرانات نیز دستی داشت و ابو عمرو دانی در طبقات القراء خود از او نام برده است (نک: ابواسحاق، ۱۶۷؛ قاضی عیاض، ۴۶۹/۴). زادگاه او شهر ابهر بود و سلسله نسب او به بنی مره، از شاخه‌های بنی تمیم باز می‌گشت (ابن ندیم، ۲۵۳؛ ابن حزم، ۲۱۷؛ خطیب، تاریخ، ۴۶۲/۵-۴۶۳). عتیقی تولد او را در ۲۸۹ ق ذکر کرده است (همان، ۴۶۳/۵). ابهری به بغداد رفت و در آنجا اقامت گزید و ریاست پیروان مذهب مالکی در بغداد به او منتهی شد (همان، ۴۶۲/۵).

ابهری مورد احترام و اعتماد بزرگان و علمای بغداد بود، تا آنجا که حتی پیروان ابوحنیفه و شافعی برای درک اقوال آن دو، به او رجوع می‌کردند (قاضی عیاض، ۴۶۷/۴-۴۶۸). به گفته خطیب بغدادی، وی از پذیرفتن منصب قضا امتناع کرد (همان، ۴۶۳/۵). ابهری به شهرهایی که کانون علم در آن زمان بودند، سفر کرد تا از محضر علمای آن بلاد بهره گیرد، از جمله این شهرها می‌توان به کوفه، بصره، واسطه، رقه، حران، حمص، دمشق و طرسوس اشاره کرد (قاضی عیاض، ۴۷۱/۴؛ سنعانی، ۱۰۴/۱؛ ابن عساکر، ۵۴۶/۱۵). وی در این شهرها و به ویژه در بغداد محضر جمعی از عالمان را درک نمود که از آن جمله می‌توان به ابو عرویه حرّانی، محمد بن محمد باغندی، محمد بن حسین اشنانی، ابن ابی داوود سجستانی و عبدالله بن حسن انطاکی (خطیب، همان، ۴۶۲/۵؛ قاضی عیاض، ۴۶۶/۴-۴۶۷) و جمعی دیگر از محدثان اشاره کرد که نام آنان در مآخذ یاد شده و نیز تاریخ دمشق ابن عساکر (همانجا) آمده است.

ابهری ۶۰ سال از عمر خویش را به تدریس سپری کرد و سالها در جامع المنصور بغداد مجلس درسی داشت که شاگردان زیادی از سرزمینهای مختلف اسلامی در آن حاضر می‌شدند (قاضی عیاض، ۴۶۸/۴-۴۷۰). از شاگردان و راویان وی می‌توان اینها را نام برد: ابوبکر برقانی، ابوالقاسم تنوخی، احمد بن محمد خوارزمی، ابو عبدالله قیروانی، احمد بن محمد قزوینی، ابوبکر ابن کواز، ابوالحسن ابن

مشاغل دولتی کناره گرفت. او که به داشتن زهد و تقوا معروف بود، در لباس صوفیه به حجاز گریخت و از آنجا رباعی معروف خود را که اکثر تذکره نویسان، آن را دلیل شاعری وی می‌دانند، سرود و به ابهر فرستاد (منشی کرمانی، ۹۰ - ۹۱؛ اوحدی، ۳۳؛ آذر، ۲۲۸؛ زنوزی، ۷۸۸).

از گفته‌های خواندمیر (حبیب السیر، ۵۳۳/۲) چنین برمی‌آید که ابهری اندکی پس از رهایی طفل از زندان (۵۵۸ ق)، به حجاز گریخت. زیرا طفل در این سال پس از آگاهی از غیبت ابهری، وزارت را به عزالدین بن رضی الدین کاشی داد (منشی کرمانی، ۹۱). هر چند راوندی (ص ۲۶۵) به وزارت معین کاشی در ۵۸۹ ق به عنوان اولین وزیر طفل پس از رهایی از دزمار اشاره دارد.

از این پس از زندگانی ابهری آگاهی در دست نیست (قتس؛ ایرانیکا، که به سفر او به سوریه و مرگ وی در ۵۹۰ ق / ۱۱۹۴ م در بیت المقدس، اشاره دارد).

مأخذ: آذر بیگدلی، لطفعلی بیگ، آتشکده، به کوشش، جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ اوحدی یلانی، محمد بن معین الدین، عرفات العاشقین، نسخه خطی کتابخانه ملک، ۵۳۲۴؛ خواندمیر، غیاث الدین، حبیب السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ همو، دستورالوزراء، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ راوندی، محمد بن علی، راحة الصدور و آية السرور، به کوشش محمد اقبال، لیدن، ۱۹۲۱ م؛ زنوزی، حسن بن عبدالرسول، ریاض الجنة، نسخه خطی کتابخانه ملی تبریز، ۳۵۷۸؛ عقیلی، حاجی بن نظام، آثارالوزراء، به کوشش جلال الدین محدث، تهران، ۱۳۶۴؛ فصیح خوانی، محمد، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۰ ش؛ منشی کرمانی، ناصرالدین، نسائم الاسفار، به کوشش جلال الدین محدث، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ نیز: Iranica.

علی میرانصاری

**أَبِي،** ابو عبدالله محمد بن خَلْفَة بن عمرو شَتَاتِي (د ۸۲۷ یا ۸۲۸ ق / ۱۴۲۴ یا ۱۴۲۵ م)، فقیه مالکی. او را محمد بن خلف (ابن حجر، ۳۱/۱) و محمد بن خلیفه نیز خوانده‌اند (ابن قاضی مکناسی، ۲۸۵/۲). شهرت وی از نام شهر اَبه در تونس گرفته شده است (ابن حجر، همانجا). تاریخ تولد اَبی در منابع نیامده است. او در دوران تحصیل خود در مدارس مشهور تونس از جمله: مدرسه شماعیه و مدرسه توفیقیه (مدرسة الهواء) سکنتی داشت و بعدها خود در تونس به تدریس پرداخت و مدتی نیز امامت جامع الهواء را عهده‌دار بود. در ۸۰۸ ق / ۱۴۰۵ م به عنوان قاضی جزیره قلیه (شمال شرق تونس) منصوب گردید (زرکشی، ۱۳۵؛ وزیر سراج، ۱۸۹/۲؛ مخلوف، ۲۴۴؛ محفوظ، ۴۶/۱). تنها استادی که برای اَبی ذکر شده این عَرَفَة (محمد بن عَرَفَة ورغمی، د ۸۰۳ ق) است (بابا تنبکی، ۲۸۷). اَبی یکی از برجسته‌ترین شاگردان او بوده و ابن عَرَفَة به توانایی اَبی اعتراف داشته است (همانجا). اَبی اشعاری در ستایش و تمجید از استاد خود سروده که حاکی از شدت احترامش نسبت به اوست (ابن قاضی مکناسی، همانجا). از شاگردان اَبی می‌توان به یحیی بن عبدالرحمن عجیسی، قاضی عمر قلشانی، ابوالقاسم ابن ناجی، عبدالرحمن مجدولی و عبدالرحمن نعالی اشاره کرد (سخاوی، ۱۸۳/۱۱؛ ابن غازی، ۸۳؛ بابا تنبکی، همانجا).

وی در کنار فقه به علوم معقول نیز عنایت داشته است (ابن حجر، ابن غازی، همانجاها). برنسیوک<sup>۱</sup> در وصف مهم‌ترین تألیف اَبی - شرح صحیح مسلم - نظرات او را معتدل و عقلانی و منطبق بر واقعیتها می‌داند و معتقد است که اَبی با توجه داشتن به سنن و آداب رایج در افریقیه مطالب صحیح مسلم را تجزیه و تحلیل کرده است (۳۹۶/۲). به علاوه اَبی برخی از آداب و رسوم را که استاد وی ابن عَرَفَة و دیگر مالکیان با آنها مخالفت می‌کردند و آنها را بدعت می‌خواندند، رایج ساخت و این آداب و رسوم میان مردم تونس، به عنوان بدعتهای پسندیده مرسوم شد (همو، ۳۲۷/۲).

از اَبی دو اثر به جای مانده است: ۱. إكمال إكمال المعلم بفوائد کتاب مسلم، این اثر شرحی است بر صحیح مسلم که اَبی در آن نظرات برخی از شارحان، از جمله مازری، قاضی عیاض، قرطبی، نووی و برخی از گفته‌های استاد خود ابن عَرَفَة را در آن بازگو کرده است (بلوی، ۴۴۱؛ حاجی خلیفه، ۵۵۷/۱ - ۵۵۸). این شرح در ۷ مجلد در قاهره (۱۳۲۸ ق) منتشر شده است؛ ۲. تفسیر القرآن العظیم، تفسیری است که براساس شنیده‌های او در مجالس درس استادش ابن عَرَفَة با تکیه بر آراء مفسرانی، چون ابن عطیه و زمخشری تألیف شده است. از این اثر نسخ متعددی در تونس و مراکش موجود است (نک: محفوظ، ۴۸/۱ - ۴۹). اَبی اثر دیگری با عنوان شرح المدونة نیز داشته است (بابا تنبکی، همانجا؛ برای ایباتی از سروده‌های اَبی، نک: نیفر، ۱۱۴/۱). نام اَبی به عنوان یک راوی در سلسله‌های روایت آثار سلف نیز دیده می‌شود (مثلاً نک: رودانی، ۶۴، ۴۵۶).

مأخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، تبصیر المنتبه، به کوشش علی محمد بجاوی و محمد علی نجار، قاهره، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ ابن غازی، محمد، فهرس، به کوشش محمد زاهي، تونس، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ ابن قاضی مکناسی، احمد بن محمد، درة العجبال، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره / تونس، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱ م؛ بابا تنبکی، احمد بن احمد، «نیل الابتهاج»، در حاشیه الديباج المنصب ابن فرحون، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ برنسیوک، روبر، تاریخ افریقیه فی العهد العفصی، ترجمه حمادی ساحلی، بیروت، ۱۹۸۸ م؛ بلوی، احمد بن علی، نیت، به کوشش عبدالله عمرانی، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ رودانی، محمد بن سلیمان، صلة الخلف، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م؛ زرکشی، محمد بن ابراهیم، تاریخ الدولتين الموحدة والعفصية، به کوشش محمد ماضور، تونس، ۱۹۶۶ م؛ سخاوی محمد بن عبدالرحمن، الضرة اللامع، بیروت، دارمکتبه الحیاة؛ محفوظ، محمد، تراجم المؤلفین التونسيین، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ مخلوف، محمد بن محمد، شجرة النور الزكية، بیروت، ۱۳۵۰ ق؛ نیفر، محمد، عنوان الاربع، تونس، ۱۳۵۱ ق؛ وزیر سراج، محمد بن محمد، العلل السندية، به کوشش محمد حبیب هیل، بیروت، ۱۹۸۵ م. مهدی سلماسی

**أَبِيَار،** قریه‌ای در جزیره بنی نصر مصر میان قاهره و اسکندریه. بعضی مؤلفان قدیم آن را قریه (یا قوت، ۱۰۸/۱؛ ابن عبدالمنعم، ۱۰) و برخی شهر (قزوینی، ۱۳۸/۱؛ ابن بطوطه، ۳۱) نوشته‌اند. ابیار اگر زمانی سیمای شهری داشته، بعدها اهمیت خود را ازدست داده و به صورت قریه‌ای تابع مرکز کفر الزیات درآمده است (رمزی، ۲۱۳/۱).

پرداخت و از استادانی همچون شیخ محمود دمنه‌وری و شیخ ابراهیم بیجوری (باجوری) و دیگران کسب فیض نمود و پس از اندک مدتی به مقام علمی والایی دست یافت (همانجا؛ زیدان، ۲۱۶-۲۱۷)، چندانکه خدیو اسماعیل پاشا مسئولیت آموزش و پرورش فرزندان خویش را به وی سپرد (سندوبی، همانجا)؛ سپس مورد بی مهری خدیو قرار گرفت و در ۱۲۸۹ ق مجبور به ترک قاهره و اقامت در ایبار شد (ایبیری، ۷). زمانی که شاگردش، خدیو توفیق پاشا فرزند اسماعیل (حک ۱۲۹۶-۱۳۰۹ ق)، به زمامداری مصر رسید، شیخ را به سمت امام و مفتی مخصوص دربار برگزید. وی تا پایان عمر در این سمت باقی ماند (شیخو، همانجا؛ سندوبی، ۲۲۳). ایبیری در نهضت علمی مصر تأثیر بسزایی داشت (زیدان، ۲۱۶). وی با بسیاری از ادبا و دانشمندان زمان خویش از جمله شیخ ابراهیم احذب، احمد فارس شدیاق و شیخ ناصیف یازجی دوستی داشت و میان آنان رسائل چندی رقه و بدل شده است. رسائل و منشآت شیخ به ابراهیم احذب، خواه منظوم و خواه منثور، به صورت مجموعه‌ای به نام *الوسائل الادبیة فی الرسائل الاحدیة* گردآوری شده است (شیخو، زیدان، همانجاها). این فقیه دانشمند در زمان حیات خویش کتابخانه بزرگی فراهم آورد که متأسفانه پس از وفاتش از میان رفت (نکا؛ بستانی).

ایبیری در قاهره درگذشت و در زاویه شیخ اسماعیل شعرانی در *کفر الطماعین* به خاک سپرده شد (خدیویه، ۲۰۶/۲). برخی منابع تاریخ وفات او را ۱۳۰۶ ق آورده‌اند (زیدان، ۲۱۷؛ شیخو، همانجا). ایبیری شاگردان مشهوری پروراند که از جمله آنان می‌توان به شیخ حسن طویل و شیخ محمد بسیونی اشاره کرد (زیدان، همانجا). ایبیری در زمینه علوم یا ادبیات چیز تازه‌ای به دست نداده است. سبکش در نوشته‌های معمولی نسبتاً روان است، اما چون به نگارش رساله می‌پردازد، اسیر صنعت و تکلف می‌شود و از رسائل کهن عربی، نظیر رسائل صاحب بن عباد و ابوبکر خوارزمی پیروی می‌کند. اوج صنعت گرایی او در کتاب *الوسائل الادبیة* نمایان است (نکا؛ آثار).

ایبیری شعر نیز می‌سروده و قصایدی چند از وی در دست است. این قصاید که گاه در پاسخ رسائل ادبی شیخ ابراهیم احذب سروده شده‌اند، با وجود استواری، از احساس شاعرانه بی‌بهره‌اند (نکا؛ ایبیری، ۱۱-۱۲، جم). در خلال آنها محسنات بدیعی از قبیل جناس، طباق و تلمیح به کار گرفته شده که ناچار شعر را متکلف ساخته است. علاوه بر این وی انبوهی شعر تعلیمی، خاصه ارجوزه، سروده و برخی از علوم اسلامی و ادبی را به منظور سهولت حفظ کردن در قالب آن اشعار عرضه کرده و گاه به شرح و تفصیل آنها پرداخته است. از جمله این آثار می‌توان از منظومه *الحدیقه* در علم بلاغت نام برد. همین منظومه را او خود در رساله‌ای به نام *الازهار الانیقة فی شرح الحدیقة* شرح کرده است، اما پس از چندی گمان کرده که شاید فهم مضامین و معانی آن بر خواننده دشوار آید، از این رو بار دیگر بر آن منظومه شرح جدیدی موسوم به *ثمرة المجاز و الحقیقة فی شرح ابیات الحدیقة* نوشته است.

کشف اسماء، ۲۳۰). وجدی شمار جمعیت آن را ۱۰۵۰۰ نفر نوشته است (۳۸/۱). قزوینی ایبار را سرزمینی دارای معدن کربنات دو سدیم (نظرون) ذکر کرده است (همانجا). ایبار به داشتن شخصیتها و مساجد متعدد شهرت داشته است.

ابن بطوطه هنگام بحث درباره ایبار آن را شهری کهن، بسیار زیبا و دلگشا نوشته و از مساجد متعدد آن یاد کرده است (همانجا). او ایبار و نحراریه را دو ناحیه نزدیک به یکدیگر یاد کرده که رود نیل آنها را از یکدیگر جدا کرده است. به نوشته همو پارچه‌های مرغوبی در ایبار بافته می‌شد که در شام و عراق و مصر به قیمت گران به فروش می‌رفته است (همانجا؛ نیز نک: ابن دواداری، ۱۰۱). ابن بطوطه می‌نویسد پارچه‌های نحراریه با وجود نزدیکی به ایبار مرغوب نیست و حتی مردم نحراریه پارچه‌های شهر خود را نمی‌پسندند. وی همچنین از رسم مردم ایبار یاد کرده و نوشته است که روز ۲۹ شعبان وجوه طبقات و فقها در خانه قاضی گرد می‌آیند و پس از تکمیل شمار حاضران، قاضی و همراهان و نیز مردم به دنبال آنان به جایگاه بلندی در بیرون شهر که خاص رؤیت هلال و مفروش است، می‌روند و پس از گزاردن نماز مغرب به شهر باز می‌گردند (همانجا). ایبار دارای نخلستانهای وسیع بوده است، چنانکه به نوشته مقریزی، در ۸۲۶ ق، ۱۲۰۰ اصله از نخلهای آنجا بر اثر تندیادی ریشه‌کن شد (۶۳۵/۲۴).

تنی چند از فقها و محدثان از ایبار برخاسته‌اند که از آن جمله‌اند: ابوالحسن علی بن اسماعیل بن اسد ربی ایبیری (یا قوت، همانجا)، ابوالحسن علی بن اسماعیل بن عطیه فقیه مالکی اسکندریه و شارح برهان در اصول فقه (همو، ۱۰۹/۱؛ *تاج العروس*، ۶۵/۳) و فقیه ادیب عبدالهادی نجا ایبیری استاد جامع الازهر (د ۱۰۳۵ ق/۱۸۸۸ م) که آثاری در ادبیات، فقه، حدیث و تصوف دارد.

مأخذ: ابن بطوطه، محمد، رحلة، بیروت، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ ابن دواداری، ابوبکر، کنز الدرر و جامع الفرر، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۶۰ م؛ ابن عبدالنعم حمیری، محمد، الروض الممطار فی خبر الاقطار، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۱ م؛ تاج العروس؛ رمزی، محمد، القاموس الجغرافی للبلاد المصریة، قاهره، ۱۹۵۳-۱۹۵۴ م؛ قزوینی، زکریا، آثار البلاد و اخبار العباد، بیروت، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۰ م؛ کشف اسامع المدن والنواحي المعبرة، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ مقریزی، احمد، السلوک لمعرفة دول الملوك، به کوشش سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ وجدی، محمد فرید، دائرة المعارف القرن العشرين، بیروت، ۱۹۷۱ م؛ یا قوت، بلدان.

عنايت الله رضا

**آیبیری، عبدالهادی نجا (۱۲۳۶-۱۳۰۵ ق/۱۸۲۱-۱۸۸۸ م)،** نویسنده، ادیب، لغت‌شناس و فقیه شافعی مذهب مصر. وی در ایبار (میان قاهره و اسکندریه) به دنیا آمد (شیخو، ۸۸/۲؛ سندوبی، ۲۲۲) و نسبت ایبیری او از همین جاست و چون دیر زمانی در الازهر تدریس کرد، نسبت ازهری نیز یافت.

ایبیری در خانواده‌ای دانشمند پرورده شد. مقدمات ادب را در ایبار نزد پدر آموخت (شیخو، همانجا)، سپس راهی الازهر شد و مدتی دراز در آنجا با جدیت تمام به تکمیل دانش خویش در علوم اسلامی و لغوی

ایبیری علاقه وافری به شرح آثار ادبی دیگران اعم از منظوم یا منثور داشته است. از جمله این آثار می‌توان از کتابهای متعددی که در شرح منظومه البلیانی، شرح راحة الارواح، شرح مغنی اللیب، شرح منظومه بدریه برزنجی موسوم به جالیة الکدر، شرح مقدمه قسطلانی و شرح ارشاد المرید، تألیف کرده، نام برد (نک: آثار).

آثار: از آثار به جا مانده از ایبیری که بیش از ۴۰ اثر است (نک: زیدان، همانجا)، چنین بر می‌آید که وی در انواع علوم ادبی و اسلامی زمان خویش چون ادب، فقه، حدیث، تصوف، تاریخ، لغت، صرف و نحو و بلاغت تبحر داشته است:

الف چاپی: ۱. باب الفتوح لمعرفة احوال الروح، در تصوف و توحید، مشتمل بر مباحث فلسفی درباره روح است که در ۱۳۰۴ ق در قاهره چاپ شده است. ۲. حسن البیان فی نظم مشترک القرآن، که به همراه اثر دیگر او به نام نفحة الاکمام چاپ شده است (مصر، ۱۲۷۶ ق/ ۱۸۵۹ م). ۳. رضاب المرتشف فی نظم ماورد فی الصحیحین من المؤلف و المختلف. این اثر درباره اصطلاحات علم حدیث است و توسط خود مؤلف نیز شرح شده است (مصر، ۱۲۹۵ ق). ۴. زکاة الصیام بارشاد العوام، در فقه شافعی (مصر، ۱۳۰۵ ق). ۵. سعود القطالع لسعود المطالع در ۲ جلد، مشتمل بر شرح و تفصیل ۴۱ شیوه حل معما با اسم خدیو اسماعیل است. این کتاب شامل موضوعاتی سخت گوناگون و پراکنده، چون تاریخ فراغت و خلفا، طبایع انسان و مضامین مختلف دیگری از همین قبیل است و هیچ ترتیب خاصی ندارد (واندیک، ۴۱۰)، مصر، ۱۲۸۳ ق. ۶. طرفة الربیع فی نظم انواع البدیع، ارجوزه‌ای در علم بدیع که به همراه نفحة الاکمام چاپ شده است (۱۳۷۶ ق). ۷. العرائس الواضحة الفرر، در شرح منظومه بدریه مشهور به جالیة الکدر، تألیف جعفر برزنجی است و در آن اسامی جنگجویان بدر و أخذ و فضایل آنان آمده است (قاهره، ۱۲۹۹ ق). ۸. الفواکه الجنیة (الجنویة) فی الملتقطات النحویة یا الفواکه فی الادب، جنگی است مشتمل بر داستانها و نکته‌هایی درباره ادب، قرآن، احادیث نبوی، موعظه، حکمت، تصوف و... (قاهره، ۱۳۰۰ ق). ۹. القصر المبنى على حواشی المغنی، که حاشیه‌ای است بر حاشیه مغنی اللیب، بخش باقی مانده آن (اول باب دوم) در دو مجلد چاپ شده است (مصر، ۱۳۰۱ ق). ۱۰. کشف النقاب. در این اثر ایبیری منظومه رضاب المرتشف خود را شرح کرده است. تألیف در ۱۲۸۵ ق و چاپ در قاهره (۱۲۹۵ ق). ۱۱. الکلام علی الصوفیة من سعود المطالع، در تصوف که همراه با ترجمه فرانسه آنرا چاپ شده است (الجزایر، ۱۳۰۷ ق/ ۱۸۸۹ م). ۱۲. الکواکب الدریة فی نظم الضوابط العلمیة، درباره علوم گوناگون ادبی است که یک بار در ۱۳۰۴ ق در حاشیه المواکب العلیة و بار دیگر جداگانه در ۱۳۰۷ ق در مصر به چاپ رسیده است. ۱۳. لغز به ثلاثون علماً (مصر، ۱۲۷۸ ق). ۱۴. المواکب العلیة فی توضیح الکواکب الدریة فی نظم الضوابط العلمیة، گلچینی از مسائل و علوم گوناگون ادبی، فقهی، زبان شناسی و مختصری هم راجع به علم

نجوم است که در برخی منابع، تنها به عنوان کتابی نحوی معرفی شده است (سرکیس، ۳۶۰/۱، زرکلی، ۱۷۴/۴)، قاهره، ۱۳۰۴ و ۱۳۰۷ ق. ۱۵. النجم الثاقب فی المحاکمة بین البرجیس و الجواب. میان شیخ احمد فارس شدیاق، مدیر روزنامه جوائب و سلیمان حرثی، مدیر روزنامه برجیس مناظره‌ای در لغت رخ داد و ایبیری به منظور داوری کتاب مذکور را نوشت. تألیف و چاپ در قاهره، ۱۲۷۹ ق (نک: زیدان، ۲۱۸؛ شیخو، ۸۸/۲). ۱۶. نفحة الاکمام فی مثلثات الکلام. این اثر منظوم در لغت و پیرامون تفسیر الفاظی است که دارای حروف مشابه هستند و با تغییر اعراب و اختلاف حرکات معانی آنها عوض می‌شود. مطالب کتاب به ترتیب حروف الفبایی است و عنوان آن ضبطهای گوناگون دارد. چاپ در ۱۲۷۶ ق (نک: زیدان، ۲۱۷، زرکلی، شیخو، همانجاها؛ بغدادی، ایضاح، ۶۶۸/۲). ۱۷. نیل الامانی فی توضیح مقدمه القسطلانی، در علم حدیث و حاشیه‌ای بر مقدمه شرح قسطلانی بر صحیح بخاری است. تألیف آن در ۱۲۸۳ ق انجام گرفته (تیموریه، ۳۴/۲) و در سالهای ۱۳۲۵ و ۱۳۲۶ ق در مصر در حاشیه کتاب ارشاد الساری لشرح صحیح البخاری تألیف قسطلانی به چاپ رسید (سرکیس، ۲۶۱/۱). ۱۸. الوسائل الادبیة فی الرسائل الاحدیة، مشتمل بر مکاتبات لغوی و ادبی است که میان ایبیری و شیخ ابراهیم احذب رد و بدل شده است. رسائل وی بیشتر در اخوانیات و شامل آرایشهای لفظی است. این رسائل از آنجایی که با ذکر زمان و مکان نگارش و موضوع رساله آغاز شده، می‌تواند در تعیین تاریخ تألیف و نیز شرح پاره‌ای از حوادث زندگی نویسنده مورد استفاده قرار گیرد. وی در این رسائل به شرح کلمات دشوار رسائل احذب می‌پردازد. به عنوان مثال، در انتهای یکی از رسائل احذب به شرح برخی واژه‌ها و شخصیت‌های قدیم ایرانی همچون: فریدون، کوروش، اردشیر و بابک پرداخته است (نک: ایبیری، ۴۷-۵۳).

ب. خطی: ۱. الازهار الانیة فی شرح الحدیقة، در علم بیان و در شرح منظومه الحدیقة خود او. در ۱۲۷۶ ق تألیف شده که نسخه‌ای از آن در دارالکتب موجود است (دارالکتب، ۶۱/۷). ۲. ترویج النفوس علی حواشی القاموس (زیدان، ۲۱۸)، بغدادی نام کتاب را تفریح النفوس فی حواشی القاموس آورده است (همان، ۳۰۱/۱، هدیه، ۶۴۴/۱). ۳. ثمرة المجاز والحقیقة فی شرح ابیات الحدیقة. همانگونه که از نام کتاب بر می‌آید، این اثر شرح مجددی بر منظومه الحدیقة مؤلف است. نسخه‌ای از آن در دارالکتب موجود است (دارالکتب، ۶۵/۷). ۴. دورق الانداد فی اسماء الاضداد. این اثر منظومه‌ای در علم لغت است. ایبیری خود، آن را در رساله‌ای موسوم به رونق الاسیاد شرح دورق الانداد شرح کرده است. این کتاب همچنین توسط خلیجی در رساله‌ای جداگانه به نام الکأس المروق علی الدورق شرح شده است. نسخه‌ای از آن در دارالکتب موجود است (همان، ۷/۷، نیز نک: سرکیس،

جغرافیایی، ۴/۶۰). ایبانه در ۴۰ کیلومتری شمال غربی نطنز و ۲۰ کیلومتری مغرب جاده کاشان به نطنز واقع است. کوه دومیلان در جنوب غربی و کوه کلاجار در شمال غربی و کوه هیمند در شمال شرقی این آبادی قرار دارد (همانجا).

ایبانه نقطه‌ای خوش منظره و خوش آب و هوا و دارای موقعیت طبیعی مساعدی است. در نتیجه هنگامی که شاهان صفوی برای ییلاق به نطنز می‌رفته‌اند، بسیاری از نزدیکان و درباریان هم در ایبانه اقامت می‌کرده‌اند (هنرفر، ۸۸۷). در تابستانها هوای آن نسبتاً معتدل است و دمای آن از ۳۲° سانتی‌گراد تجاوز نمی‌کند، ولی در زمستانها ممکن است به ۱۵°- برسد. بارندگی آن کم و در حدود ۱۰ سانتی‌متر در سال است که بیشتر آن در نیمه سرد سال و آنهم گاهی به صورت برف می‌بارد. پرباران‌ترین ماههای سال، بهمن و اسفند و فروردین است و در ۶ ماه از خرداد تا آبان بارانی در آن به ثبت رسیده است (سالنامه آماری، جم).

جمعیت: ایبانه در اولین سرشماری رسمی کشور (۱۳۳۵ ش) ۱۶۰۳ نفر جمعیت داشته است (گزارش مشروح، ۱) ولی در سرشماری ۱۳۵۵ ش دارای ۳۳۶ خانوار و ۸۸۱ نفر جمعیت بوده است (فرهنگ آبادیهای کشور، ۱۰/۱۲). در سرشماری ۱۳۶۰ ش که به وسیله جهاد سازندگی به عمل آمده، ۳۰۰ خانوار در آن شمارش شده‌اند (فرهنگ اجتماعی، ۲۷۶) که از تقلیل تدریجی جمعیت و مهاجرت مردم آن به مرکز شهرستان و تهران حکایت می‌کند. زبان مردم ایبانه فارسی و لهجه ایبانه‌ای است که با لهجه‌های متداول در جاهای دیگر تفاوت کلی دارد (نک: ه، د، کاشان، لهجه‌ها). دین ساکنان ایبانه اسلام است و همه پیرو مذهب تشیعند. در صد افراد باسواد آن نسبتاً بالاست (ایرانیکا) و دارای ۲ دبستان و ۲ مدرسه راهنمایی است (فرهنگ اجتماعی، همانجا).

نوع مسکن: شمار مسکن ایبانه در ۱۳۶۱ ش برابر با ۵۰۰ واحد برآورد شده است. از شمار کم خانوار نسبت به شمار بیشتر مسکن، به سهولت می‌توان به تقلیل تدریجی جمعیت و مهاجرت مردم ایبانه پی برد. مسکن ایبانه تماماً بر روی دامنه پرشیبی در شمال رودخانه برزروود بنا شده است، به صورتی که پشت بام مسطح خانه‌های پایین دست، خیاط مسکن بالا دست را به وجود می‌آورد که هیچ دیواری آن را محصور نمی‌سازد. در نتیجه ایبانه در وهله اول روستایی چند طبقه به نظر می‌آید که در بعضی موارد تا چهار طبقه آن را می‌توان مشاهده کرد. اتاقهای ایبانه به پنجره‌های چوبی ارسی مانند مجهزند و اغلب دارای ایوانها و طاریمهای چوبی پیش‌رفته مشرف بر کوچه‌های تنگ و تاریکند و مناظر جالبی ایجاد می‌کنند. نمای خارجی دیوارهای مسکن ایبانه با خاک سرخی که معدن آن در مجاورت روستاست، پوشیده شده است (مشاهدات مؤلف). مجموع این مشخصات و جنبه‌های انحصاری دیگری که در نقشه و اسلوب بنای مسکن آن به چشم می‌خورد، عده‌ای از محققان را بر آن داشته است که معتقد شوند، ایبانه هنوز قیافه ایرانی پیش از اسلام را حفظ کرده و می‌تواند نمونه‌ای از مسکن آن زمان به شمار آید (سیرو، ۳۵۸-۳۵۹). در سالهای اخیر مسکن

همانجا). ۵. راحة الحلوانی، مشتمل بر تحقیقاتی در علم لغت و ردی بر منتقدان کتاب الضوء الشارق، تألیف مصطفی بکری است (زرکلی، همانجا). ۶. زهرة الطلع التضید علی ارشاد المرید، در علم کلام که نسخ خطی آن در کتابخانه ازهریه موجود است (ازهریه، ۲۲۵/۳). ۷. صحیح المعانی فی شرح منظومة البلیانی، درباره اصطلاحات علم حدیث. همانگونه که از نام کتاب بر می‌آید شرحی بر منظومة البلیانی است (بغدادی، زیدان، همانجاها). ۸. نشوة الافراح فی شرح راحة الارواح، در شرح قصیده راحة الارواح محمد هراوی شافعی است که در ۱۲۸۰ق سروده شده است. دو نسخه از این کتاب در کتابخانه ازهریه موجود است (ازهریه، ۲۸۸/۵).

آثار یافت نشده: البهجة التوفیقه فی اللغة و الادب، النثر الباسم فی مختصر حاشیة البیجوری علی ابن قاسم، حجة المتکلم علی متن مختصر النووی لصحیح مسلم، الحدیقة فی علم البیان، رونق الاسیاد شرح دورق الانداد، زهر الروای شرح وضعیة الانبای، زهرة الحمدلة فی الکلام علی البسملة، سرور الفنی شرح المورد الهنی، سعود القرآن فی نظم مشترک القرآن، فاکهة الاخوان فی مجالس رمضان، المورد الهنی و النور المبین للحصن الحصین (بغدادی، همانجا).

بغدادی اثری به نام سحر العیون فی الغزل را منسوب به او دانسته است (همانجا)، اما این اثر در واقع متعلق به یکی از شاگردان شهاب الدین احمد بن محمد حجازی (۷۹۰-۸۷۵ق) بوده که به اهتمام ایباری در ۱۲۷۶ق در مصر چاپ شده است (سرکیس، ۳۵۹/۱؛ واندیک، ۴۱۰).

مآخذ: ایباری، عبدالهادی نجاد، الوسائل الادبیة فی الرسائل الاحدیة، قاهره، ۱۳۰۱ق/۱۸۸۳م؛ ازهریه، فهرست؛ بستانی، بغدادی، ایضاح؛ هم، هدیه؛ تیموری، فهرست؛ خدیویه، فهرست؛ دارالکتب، فهرست؛ زرکلی، اعلام؛ زیدان، جرجی، تراجم مشاهیر الشرق، بیروت، دارمکتبة الحیة؛ سرکیس، یوسف الیان، معجم المطبوعات، قاهره، ۱۳۳۶ق/۱۹۲۸م؛ سندوی، حسن، اعیان البیان، قاهره، ۱۳۳۲ق/۱۹۱۴م؛ شیخو، لوئیس، الآداب العربیة فی القرن التاسع عشر، بیروت، ۱۹۱۰م؛ واندیک، ادوارد، اکفاء القنوع، قاهره، ۱۸۹۷م؛ عزت ملا ابراهیمی

آیبانه، دهی از دهستان برزروود، بخش حومه شهرستان نطنز، استان اصفهان. این ده که شمار مردمش به هزار نمی‌رسد، از اهمیت تاریخی و فرهنگی ویژه‌ای برخوردار است.

وضع طبیعی: ایبانه در منطقه‌ای کوهستانی، به خط مستقیم در ۲۵ کیلومتری شمال غربی قله اصلی کرکس، از کوههای مرکزی ایران، واقع است (نقشه عملیات). در این ناحیه کوهستانی که دره‌های نسبتاً سرسبز فراوان دارد، رودخانه برزروود از کوههای دهناد و ارشد و کلاجار که ارتفاع آنها حداکثر ۳۰۰۰ متر است، سرچشمه می‌گیرد (شناسنامه آبادیهای کشور) و از غرب به شرق جریان می‌یابد و به رودخانه هنجن می‌پیوندد.

در دره برزروود دهات چندی وجود دارد که معتبرترین آنها روستای زیبای ایبانه مرکز دهستان در ۵۱° و ۳۶' طول شرقی و ۳۳° و ۳۵' عرض شمالی در ارتفاع ۲۲۲۰ متر از سطح دریا قرار گرفته است (فرهنگ

لباس سنتی آنها که اکنون هم بدان ملیس هستند و در حفظ آن تأکید و تعصبی از خود نشان می‌دهند، در مردان شلوار گشاد و درازی از پارچه سیاه و در زنان پیراهن بلندی است که از پارچه‌های گلدار و رنگارنگ در شقه‌های طولی دوخته شده و در قسمت پایین اندکی در دو طرف چاک دارد. این پیراهن را زنان بر روی شلیته‌ای پرچین می‌پوشند. علاوه بر این، زنهای ایبانه معمولاً چارقد‌های سفیدرنگی بر سر دارند (گلبو، ۶۴-۶۵). لباس زنهای ایبانه همانند لباس بانوان عهد صفوی است که در نقوش چهل‌ستون و عالی‌قاپو اصفهان دیده می‌شود (هنر فر، ۸۸۷). در سالهای اخیر بسیاری از جوانان ایبانه‌ای برای کسب معاش یا ادامه تحصیل به شهرهای مجاور مانند قم، کاشان، اصفهان، تهران و عده کمی از آنان به اروپا و آمریکا رفته‌اند. به این سبب در ایبانه قیافه‌های جوان کمتر به چشم می‌خورد. ولی این جوانان، همینکه به ایبانه برمی‌گردند، بلافاصله خود را به لباس بومی ملیس کرده، تا زمانی که در آنجا هستند، از لباس دیگری استفاده نمی‌کنند.

در میان مردم ایبانه آداب و رسومی به جای مانده است که برخلاف گفته پاره‌ای محققان مربوط به دوران پیش از اسلام است. وجود همین آداب و رسوم باعث شده است که بعضی اسلام آوردن آنان را به زمان شاهان صفوی نسبت دهند (سیرو، ۳۵۹). در حالی که وجود مساجد قدیمی (نک: آثار تاریخی) خلاف این نظر را به ثبوت می‌رساند. در ایبانه نوروز و چهارشنبه سوری را با تشریفات خاصی که با ضیافتها توأم است برگزار می‌کنند. از جمله در مراسم چهارشنبه سوری چنین معمول است که آتشی برپا کرده و کوزه آبی از پشت بام بر روی آتش می‌افکنند. مراسم عروسی را هم اهالی ایبانه به تفصیل و طی چند روز برگزار می‌کنند. در میان مراسم مذهبی مهم‌تر از همه عید فطر است. در این روز مردم ایبانه قبل از طلوع آفتاب به گورستانها می‌روند و برای شادی روان مردگان خیرات می‌کنند. اطعام و خیرات کردن در ماه محرم نیز از مراسم عادی آنهاست. در ایام محرم و همچنین در نوروز کسانی که مرده تازه‌ای داشته باشند، منقل آتشی در خانه خود می‌گذارند. این رسم را نیز از بقایای آثار کهن و پیش از اسلام دانسته‌اند (ایرانیکا).

آثار تاریخی: قدیم‌ترین اثر تاریخی ایبانه بنای آتشکده‌ای است که مانند دیگر بناهای ده بر سرایشی قرار گرفته و جای آن طوری انتخاب شده است که از هر سو قابل رؤیت باشد. از طبقه تحتانی این پرستشگاه یک تالار کوچک به جا مانده، ولی طبقه‌ای که مخصوص مراسم مذهبی بوده، همان است که اکنون به نام آتشکده شناخته می‌شود و کوچه اصلی ایبانه از وسط آن می‌گذرد. آتشکده ایبانه را نمونه‌ای از معابد زردشتی دانسته‌اند که در جوامع کوهستانی ساخته می‌شده و با وجود کوچکی با مطالعه کامل و منطبق با شرایط محلی بنا می‌شده است (سیرو، ۳۶۰).

ایبانه با وجود کمی جمعیت دارای ۸ مسجد است که سه تای آنها قدیمی و دارای اهمیت تاریخیند. قدیم‌ترین مسجد ایبانه مسجد جامع

باین دست و نزدیک رودخانه که ساکنان آنها به شهرها مهاجرت کرده‌اند، دستخوش ویرانی شده، اما در مقابل ایبانه‌ایهایی که چندسالی دور از زادگاه خود در شهرها گذرانده و توانسته اند ثروتی به دست آورند، همینکه به این روستا برمی‌گردند، ساختمانهای جدیدی با تیر آهن و در و پنجره فلزی در قسمت بالای روستا می‌سازند که تاحدی به اصالت روستا صدمه می‌زند. مردم ایبانه آنان را وادار می‌کنند که نمای خارجی ساختمانها را با همان خاک سرخ محلی بپوشانند، تا هماهنگی بین نو و کهنه به وجود آید. از آنجا که دامنه‌های شیب‌دار ایبانه فضای کافی برای ایجاد خانه‌های مورد نیاز فراهم نمی‌سازد، در این روستا چنین رسم شده است که هر خانواده یک انبار غار مانند در تپه‌های یک کیلومتری روستا، در کنار جاده و نرسیده به ایبانه ایجاد نماید. این غارها که در دل تپه‌ها حفر شده‌اند و از بیرون تنها درهای کوتاه و محقر آنها نمودار است، برای نگهداری دامها و نیز آذوقه زمستانی و اشیاء غیر لازم چوبی و امثال آن مورد استفاده قرار می‌گیرد.

وضع اقتصادی: زندگی مردم ایبانه بر پایه کشاورزی و باغداری و دامداری است، آنها بیشتر با روشهای سنتی اداره می‌شود و بیشتر زنان در کلیه امور اقتصادی با مردان، همکاری دارند. سرپرسی سایکس در ۱۲۷۳ ش ایبانه را جزو املاک خواهر ناصرالدین شاه قاجار دانسته است (ص ۲۱۰)، ولی امروز بیشتر ساکنان آن خرده مالکند (تحقیق محلی مؤلف). ایبانه دارای ۷ رشته قنات است که مزارع و باغات آن را آبیاری می‌کند (شناسنامه آبادیهای کشور). گندم، جو، سیب‌زمینی و دیگر فراآورده‌های غذایی نیاز اهالی را برآورده می‌کند. انواع میوه به خصوص سیب، آلو، گلابی، زردآلو و نیز بادام و گردو در ایبانه به دست می‌آید و سالانه مقادیر زیادی از این قبیل محصولات سردرختی به صورت برگه یا لواشک به تهران و سایر شهرهای استان صادر می‌شود. در تپه‌های ایبانه کتیرا و درمنه و خاکشیر فراوان می‌روید که در گذشته اقلام عمده صادرات آبادی را به وجود می‌آورده است (همانجا)، ولی امروز کمتر کسی دنبال جمع‌آوری آنها می‌رود. دامداری ایبانه محدود به ۸۰۰۰ رأس بز و در حدود ۴۰۰۰ رأس گوسفند است (فرهنگ اقتصادی، ۲۷۶ مکرر). در سالهای اخیر قالی‌بافی در ایبانه رواج پیدا کرده و حدود ۳۰ کارگاه قالی‌بافی در آنجا دایر شده است که در آنها از طرحهای کاشی و جوشقان استفاده می‌شود (شناسنامه آبادیهای کشور). در گذشته گیوه‌بافی از جمله مشغله‌های پردرآمد زنهای ایبانه بوده که امروز تاحدی متروک شده است. ساختن زیورآلات نقره‌ای هم در گذشته رونقی داشته است که امروزه به سبب گرانی مواد خام کمتر به آن می‌پردازند.

آداب و سنن (تحقیق مؤلف در ایبانه): مردم ایبانه به سبب کوهستانی بودن منطقه و دور بودن محل آنها از مراکز پرجمعیت و راههای ارتباطی، قرن‌ها در انزوا زیسته و در نتیجه بسیاری از آداب و رسوم قومی و سنتی و از جمله زبان و لهجه قدیم خود را حفظ کرده‌اند.

مأخذ: جوادی، آ.، معماری ایران، تهران، ۱۳۶۳، ش: سالنامه آماری هوانشناسی، سازمان هوانشناسی کشور، سالهای ۱۳۵۷ - ۱۳۵۸ (ص ۱۵۵) - ۱۳۵۹ (ص ۱۵۳) و ۱۳۵۹ - ۱۳۶۰ (ص ۱۵۱)، تهران، ۱۳۶۴ - ۱۳۶۵، ش: سایکس، سرپرسی، سفرنامه، ترجمه حسین سعادت نوری، تهران، ۱۳۶۳، ش: سیرو، ماکسیم، راههای باستانی ناحیه اصفهان و بناهای وابسته به آنها، تهران، ۱۳۵۷، ش: شناسنامه آبادیهای کشور، سازمان جغرافیایی کشور (فرهنگساز)، آبادی ایبانه (شماره شناسنامه ۱۲)، دهستان برز رود، بخش حومه شهرستان نطنز، استان اصفهان، ۱۳۵۶، ش: فرهنگ آبادیهای کشور، استان اصفهان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۰، ش: فرهنگ اجتماعی دهات و مزارع، استان اصفهان، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۳، ش: فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع، استان اصفهان، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۳، ش: فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور جمهوری اسلامی ایران، کاشان، اداره جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۶۶، ش: ج ۶۰، کیانی، محمد یوسف، معماری ایران (دوره اسلامی)، تهران، ۱۳۶۶، ش: گزارش مشروع حوزه سرشماری کاتبان، وزارت کشور، تهران، ۱۳۳۸، ش: گلبو (کردوانی)، فریده، «ایبانه، آتشی به جا مانده از تمدن کهن»، مجله هنر و مردم، تهران، خرداد ۱۳۵۵، ص ۱۲، ش: ۱۶۴، مشایخی، مهدی، حاشیه بر راههای باستانی ناحیه اصفهان (نک: سیرو در همین مأخذ)، مشکوتی، نصرت الله، فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران، تهران، ۱۳۲۵، ش: تراقی، حسن، آثار تاریخی شهرستانهای کاشان و نطنز، تهران، ۱۳۲۸، ش: نقشه عملیات مشترک (زمینی) کاشان، اداره جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۵۳، ش: هنرفر، لطف الله، گنجینه آثار تاریخی اصفهان، اصفهان، ۱۳۴۴، ش: نیز: Iranica، محمدحسن گنجی

آیینه ای، لهجه، نک: کاشان، لهجه ها.

**أَبِي بَنِي كَعْبٍ**، ابن قیس بن عبید بن زید، از تیره بنی نجار انصار، از اصحاب پیامبر (ص) و از کاتبان وحی که در قرائت و گردآوری و تعلیم قرآن و همچنین در تفسیر و فقه مقام والایی داشت. ابن ندیم (ص ۳۰) برخلاف دیگر منابع، سلسله نسب او را چنین آورده است: «أَبِي ابْنِ كَعْبِ بْنِ قَيْسِ بْنِ مَلِكِ بْنِ أُمِّ الْقَيْسِ». عمر او را ابوالطفیل، می خواند، چون پسر ی به همین نام داشت (بخاری، التاريخ الکبیر، ۴۰/۲)، ولی در پاره ای از روایات آمده که پیامبر (ص) او را با کنیه «ابوالمنذر» می خوانده است (نک: طبرانی، ۱۶۵/۱؛ ابن عبدالبر، ۶۶/۱). نیز روایت شده است که رسول اکرم (ص) او را «سید الانصار» لقب داد و هنوز زنده بود که مسلمانان او را «سید المسلمین» خواندند (حاکم نیشابوری، ۳۰۲/۳).

در تاریخ مرگ او مشکل بتوان میان اقوال مختلف (سالهای ۱۹، ۲۲، ۲۹ - ۳۳ ق) الفتی داد. شماری از مورخان درگذشت او را به روزگار عمر دانسته اند (نک: مزی، تهذیب، ۲۷۱/۲ - ۲۷۲)، در حالی که از برخی مطالب نقل شده در التاريخ الصغیر بخاری (۸۹/۱) و مستدرک حاکم نیشابوری (۳۰۳/۳) چنین بر می آید که به هنگام آغاز اعتراض مردم بر عثمان، وی زنده بوده و به قولی یک هفته یا ۱۰ روز پیش از کشته شدن عثمان درگذشته است (مزی، همان، ۲۷۱/۲).

از زندگی او پیش از اسلام اطلاع چندانی نداریم، جز اینکه در جاهلیت، به روزگاری که کمتر کسی در میان عرب نوشتن می دانست، اَبی کتابت را فرا گرفته بود (ابن سعد، ۴۹۸/۳). نخستین مطلبی که از او در دوران اسلام می دانیم، شرکت در عقبه دوم در زمره ۷۰ تن از

است که در فاصله ۳۰۰ متری آتشکده بنا شده و با اینکه چندبار نوسازیهایی در آن به عمل آمده، شکل اصلی خود را حفظ کرده است. جالب ترین قسمت این مسجد محراب بسیار زیبای آن است (مشکوتی، ۳۳۹) که تماماً از چوب گردو - که به دقت در آن کار کرده اند - ساخته شده است. سطح خارجی این محراب مستطیلی است که بلندی آن از کف مسجد ۲ متر و پهنای آن ۱/۰۸ متر است. دوره قاب این مستطیل از کتیبه ای تشکیل شده که آیات مبارکه آیه الکرسی و شهد الله را در آن نقر کرده اند. در قسمت بالای داخل طاق محراب چنین نوشته شده است: امر بایجاد هذا المحراب ابو جعفر محمد بن علی بن شها... اعانه الله تعالى و غفرله تقرباً الی الله و ابتغاء لمرضاته فی جمادی الاولی سنة سبع و سبعین و اربع مائة (۴۷۷). سید محمد تقی مصطفوی نظر داده که محراب این مسجد متعلق به سده ۵ ق است (نک: مشایخی، ۳۶۳، حاشیه). در این مسجد منبر چوبی بسیار نفیسی از زمان سلجوقیان به جا مانده است که کتیبه ای به خط کوفی با تاریخ محرم ۴۶۶ دارد (گلبو، ۶۷). در کتیبه های قسمت جدید مسجد که به خط ثلث است، چنین نوشته شده است: «امر بعمارة هذا المسجد وسقف المعروش مولانا عزالدین بن مولی المذکرین هادی السالکین مولانا محمد بهاء الدین». بر بالای دیوار شرقی ایوان شمالی روی چوب زیر سر تخته های ردیف آخرین چنین نوشته شده است: «الجامع بقرية ایبانه من تاریخ شهر الله الحج حج اثنی و سبعین و سبع مائة» (مشایخی، ۳۶۴، حاشیه). آخرین تعمیر این مسجد در ۱۳۱۱ ق بوده که توسط استاد صفر علی بیدگلی به عمل آمده است (تراقی، ۴۱۷).

مسجد قدیمی دیگر ایبانه مسجد پرزله است که دارای فضای دلپزای است و روی لنگه در شرقی آن که به گرم خانه باز می شود، نوشته شده است: «ول ذکر الله اعلی و اجل فی تاریخ سنة احدى و سبع مائة (۷۰۱ ق) کتبه محمد نجیب بن علی اصفهانی نقار» (مشایخی، همانجا) که مربوط به دوره ایلخانان و قدیم ترین دری است که در ایبانه دیده شده است (گلبو، ۶۶). این مسجد را یکی از زیباترین مساجد شناخته اند که در نقاط سردسیری و کوهستانی بنیاد شده است (کیانی، ۷). مسجد تاریخی دیگر ایبانه مسجد حاجگاه است که در کنار صخره کوه بنا شده و بر در ورودی شبستان آن تاریخ ۹۵۳ ق حک شده است (گلبو، همانجا). مساجد دیگر ایبانه عبارتند از مسجد یشمون، مسجد بل هرده، مسجد پایین ده، مسجد بالاده، مسجد چشمه که بیشتر مربوط به سالهای اخیرند.

روستای ایبانه دارای دو زیارتگاه است، یکی شاهزاده عیسی و یحیی در جنوب روستا که به گفته اهالی فرزندان امام موسی کاظم (ع) بوده اند. معماری این زیارتگاه با گنبد هشت ضلعی و کاشیکاری فیروزه ای، منظره زیبایی در میان بناهای دیگر برای آن به وجود می آورد. زیارتگاه دیگر ایبانه «زیارت هنزا» است که قدمگاه نیز نامیده می شود (فرهنگ جغرافیایی، ۵: شناسنامه آبادیهای کشور). از دیگر آثار قدیمی ایبانه یکی بنای معصوم زاده و نیز قلعه آن است (جوادی، ۲۵۷).

انس بن مالک، عبدالرحمان بن ابی، سلیمان بن صرد، عبدالرحمان بن اسود، سؤید بن غفله، عبدالرحمان بن ابی لیلی، زرن حبیش، ابو عثمان تهذی، ابوالعالیه ریاحی، طفیل و محمد، پسران ابی بن کعب و از عده‌ای دیگر، در مسند خود آورده است (برای فهرستی از روایان وی، نک: مزی، تهذیب، ۲/۲۶۳ - ۲۶۴، نیز برای بررسی احادیث او، نک: همو، تحفه الاشراف، ۱/۱۱ - ۴۰). احادیث منقول از ابی بن کعب از حیث موضوع مسائلی مربوط به فقه، تفسیر، سیره و زهد و اخلاق را در بر می‌گیرد.

مأخذ: در پایان مقاله. عبدالامیر سلیم  
ابی بن کعب و علوم قرآنی: ابی به عنوان یکی از سابقین انصار سالیان متعددی در صحبت پیامبر (ص) بود و چنانکه در روایت آمده است، تمامی قرآن را بر آن حضرت عرض نمود (نک: ابن مهران، ۱۱۷؛ «المبانی»، ۶۴). از همان تاریخ نیز به تعلیم قرآن اشتغال ورزید و بنابر حدیثی مشهور، یکی از ۴ تنی است که پیامبر (ص) فرا گرفتن قرآن از آنان را توصیه کرده است (نک: بخاری، صحیح، ۳۰۷/۲، ۳۱۴؛ مسلم، ۱۹۱۳/۴ - ۱۹۱۴). در حدیثی دیگر که به بیان فضایل تنی چند از صحابه پرداخته است، ابی بن کعب آگاه‌ترین فرد امت به قرائت دانسته شده است. (ترمذی، ۵/۶۶۵؛ ابن سعد، ۳/۴۹۹): «اقرء امتی لکتاب الله».

ابی بن کعب پس از رحلت پیامبر (ص) نیز همواره به تعلیم قرآن در مدینه اشتغال داشت و جمعی از مشاهیر چون ابن عباس، ابوهیره و عبدالله بن سائب از صحابه و عبدالله بن عیاش بن ابی ربیع، ابوعبدالرحمن سلمی و ابوالعالیه ریاحی از تابعین از وی قرائت آموختند (نک: ابن جزری، ۳۱/۱). از برخی روایات کهن بر می‌آید که سابقه رواج قرائت ابی به دوره پیش از تدوین مصحف عثمانی باز می‌گردد و این قرائت در آن دوره یکی از چند قرائت متداول بوده است (نک: ابن ابی داوود، ۲۳-۲۴؛ «المبانی»، ۴۴-۴۵). در عهد عمر، بر پایه گزارشهای رسیده، گاه قرائت او مورد مخالفت عمر واقع شده است (نک: ابن ابی داوود، ۳۲، ۱۵۵-۱۵۶).

پس از تدوین مصحف عثمانی که ابی بن کعب خود یکی از دست اندرکاران آن بود، قرائت ابی همچنان مورد توجه قرار داشت و نسل به نسل به آیندگان منتقل گردید و پایه اصلی قرائاتی قرار گرفت که در سده‌های بعد به عنوان قرائاتی معتبر شناخته می‌شد. از میان قرائات سبع، قرائات حجازی نافع و ابن کثیر و قرائت بصری ابوعمر و بن علاه که صبغه‌ای حجازی داشت، تا حد زیادی از قرائت ابی ریشه گرفته است. به گونه‌ای که می‌توان قرائت ابی بن کعب و پس از او زید بن ثابت را بنیان اصلی قرائت حجازی تلقی کرد. در قرائات کوفی نیز تأثیر ابی بن کعب بر قرائت عاصم و کسائی قابل ملاحظه است (نک: ابن مجاهد، ۵۵، ۸۴؛ ابن مهران، ۱۷، ۲۷-۲۹، ۳۴، ۷۳؛ ابوعمر و دانی، ۹۸). شاید از همین روست که ابن جزری (همانجا)، ابی بن کعب را علی‌الاطلاق برجسته‌ترین قاری این امت دانسته است.

انصار و بیعت با پیامبر (ص) است (همانجا). پیامبر (ص) پس از هجرت میان او و سعید بن زید بن عمرو بن نفیل و به قولی میان او و طلحه بن عبیدالله پیمان برادری برقرار کرد و از آن پس او در غزوات بدر و احد و خندق و دیگر مشاهد همراه پیامبر (ص) بود (همانجا). همچنین از شرکت او در سربهای که در آغاز هفتمین ماه از هجرت، به فرماندهی حمزه بن عبدالمطلب روی داده، اطلاع داریم (واقعی، ۱/۹). وی از کاتبان وحی بود (ابن سعد، همانجا؛ ابن قتیبه، ۱/۲۶۱). چنانکه حکایت شده، در غیاب علی (ع) و عثمان، ابی بن کعب و زید بن ثابت به کتابت وحی می‌پرداختند (طبری، ۸۳۶/۲). وی علاوه بر کتابت وحی، دبیری پیامبر (ص) را نیز عهده‌دار بود و در غیاب او، زید بن ثابت این وظیفه را انجام می‌داد (همو، ۱/۱۷۸۲). روایت شده است که ابی نخستین کس بود که در پایان نامه‌ها، به عنوان کاتب نام خود و پدرش (کتب فلان بن فلان) را می‌نوشت (ابن اثیر، ۵۰/۱). گاه نیز از جانب پیامبر (ص) مأمور می‌شد تا به نومسلمانان، از جمله وفد عامر و وفد بنی حنیفه، که به مدینه می‌آمدند، احکام اسلام و قرآن پیاموزد (نک: ابن خلدون، ۲/۴۷۵، ۴۷۶).

ابی بن کعب علاوه بر اینکه در دانش قرآنی تبحر داشت، یکی از اصحاب فتوا در میان اصحاب پیامبر (ص) بود و گفته‌اند وی یکی از ۶ نفری است که دانش پیامبر به آنان رسیده است (پسوی، ۴۴۵/۱؛ ابواسحاق، ۲۵ - ۲۶). پس از درگذشت پیامبر (ص)، بر پایه منابع شیعی ابی بن کعب یکی از ۱۲ تن از مهاجرین و انصار بود که در موضوع جانشینی پیامبر (ص) زبان به اعتراض گشودند (ابن بابویه، الخصال، ۲/۴۶۱). در این مورد از طریق او حدیثی بدین مضمون نقل شده است: «علی بن ابی طالب امامکم بعدی وهو الناصح لامتی» (برای تفصیل، نک: برقی، ۶۳ - ۶۴؛ طبرسی، ۱/۱۵۳ - ۱۵۷). وی در زمان عمر اظهار تمایل کرد که کاری بدو سپرده شود، ولی عمر در پاسخ گفت: خوش ندارم که دین تو را آلوده سازد (ابن سعد، ۳/۴۹۹). اما می‌دانیم که وی همراه عمر به جایبه (قریه‌ای از قرای دمشق) رفت و او بود که برای مردم بیت المقدس صلح‌نامه نوشت (ابن عساکر، ۲/۵۸۳). همچنین بر اساس پاره‌ای از روایات که از زنده بودن او در زمان عثمان حکایت دارد، عثمان برای جمع‌آوری قرآن ۱۲ نفر از مهاجرین و انصار را فرا خواند که ابی بن کعب یکی از آنان بود (ابن سعد، ۳/۵۰۲).

ابی بن کعب از رسول اکرم (ص) احادیثی روایت کرده است که شماری از آنها را صاحبان صحاح ششگانه در آثار خود آورده‌اند. بنابر شمارش ثووی احادیث منقول از ابی در کتب معتبر، ۱۶۴ حدیث است که از آن میان ۳ حدیث محل اتفاق بخاری و مسلم، ۳ حدیث از منفردات بخاری و ۷ حدیث از منفردات مسلم است (نوی، ۱/۱۰۹). احمد بن حنبل (۵/۱۱۳ - ۱۴۴) احادیث فراوانی را از او به نقل از ابویوب انصاری، عیاده بن صامت، ابوهیره، رافع بن رفاعه، جابر بن عبدالله، سهل بن سعد، عبدالله بن عمرو بن عاص، عبدالله بن عباس،



در برخی مواضع دیده بوده است («المبانی»، همانجا). با وجود مواردی که یاد شد، میزان رواج مصاحف غیر رسمی به نام ابی بن کعب به هیچ روی با رواج «مصحف ابن مسعود» برابری نمی‌کند و شاید موضع مثبت ابی در قبال تدوین مصحف عثمانی و موضع مخالف ابن مسعود دست کم در پاره‌ای از روایات از عوامل اساسی این تفاوت بوده باشد. گفتنی است که در آثار مختلف تفسیری از جمله مجمع‌البیان طبرسی و کشف‌الاسرار میبیدی روایاتی در فضیلت سوره‌های مختلف قرآن به نقل از ابی بن کعب وارد شده است که شاید با نسخه منسوب به ابی بن کعب در موضوع «فضائل القرآن» که ابن ندیم (ص ۳۹) از آن یاد کرده، بی‌ارتباط نباشد. نسخه‌ای ظاهراً کامل از این متن به روایت ابوامامه از ابی بن کعب در ضمن کتاب «المبانی» (ص ۶۴ - ۷۴) به چاپ رسیده که در سلسله اسناد آن نام ابو احمد محمد بن احمد بن غطریف جرجانی (د ۳۷۷ ق) به چشم می‌خورد. همچنین نسخه‌ای بزرگ در تفسیر قرآن به روایت ابوجعفر رازی از ربیع بن انس از ابوالعالیه از ابی بن کعب در سده‌های نخستین متداول بوده و مورد استفاده طبری در تفسیر، ابن ابی حاتم در تفسیر، احمد بن حنبل در مسند و حاکم نیشابوری در مستدرک قرار گرفته است (نک: سیوطی، ۲۴۰/۴؛ قس: هورست، ۲۹۹).

مأخذ: ابن ابی داود، عبدالله بن سلیمان، المصاحف، قاهره، ۱۳۵۵/ق ۱۹۳۶؛ ابن اثیر، علی بن محمد، اسدالغابة، قاهره، ۱۲۸۰ - ۱۲۸۶ ق؛ ابن بابویه، محمد بن علی، الخصال، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳ ق؛ همو، عین اخبار الرضا (ع)، نجف، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰ م؛ ابن جزری، محمد بن محمد، غایة النهایة، به کوشش گ. برگشتر سر، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م؛ ابن خالویه، حسین بن احمد، مختصر فی سوانح القرآن، به کوشش گ. برگشتر سر، قاهره، ۱۹۳۴ م؛ ابن خلدون، العبد ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری: بیروت، دار صادر؛ ابن عبدالبر، یوسف بن عبداللّه، الاستیعاب، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۰ م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ مدینة دمشق، [عمان] دارالبشیر، ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۹ م؛ ابن مجاهد، احمد بن موسی، السبعة فی القراءات، به کوشش شرقی ضیف، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ ابن مهران، احمد بن حسین، المبسوط، به کوشش سیح حمزه حاکمی، دمشق، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶ م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابو اسحاق شیرازی، ابراهیم بن علی، طبقات الفقهاء، به کوشش خلیل میس، بیروت، دارالعلم؛ ابوداود سجستانی، سلیمان بن اشعث، سنن، به کوشش محمد محی‌الدین عبدالحمید، قاهره، دار احیاء السنة النبویة؛ ابو عمرو دانی، عثمان بن سعید، التیسیر، به کوشش اوتو زیتسل، استانبول، ۱۹۳۰ م؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ ق؛ بخاری، محمد بن اسماعیل، التاریخ الصغیر، به کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ همو، التاریخ الکبیر، به کوشش عبدالرحمن یمانی و دیگران، حیدرآباد، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲ م؛ همو، صحیح، بولاق، ۱۳۱۵ ق؛ برقی، احمد بن محمد، الرجال، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ بسوی، یقئوب بن سفیان، المعرفة و التاریخ، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴ م؛ ترمذی، محمد بن عیسی، سنن، به کوشش ابراهیم عطوه عوض، قاهره، ۱۳۸۱ ق؛ حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ ق؛ سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م؛ طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الکبیر، به کوشش حمدی عبدالعجید ملفی، بغداد، الدار العربیة للطباعة؛ طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج، به کوشش محمد باقر خراسان، بیروت، ۱۳۸۶ ق / ۱۹۶۶ م؛ طبری، تاریخ، به کوشش دخویه، لندن، ۱۹۶۴ م؛ طوسی، محمد بن حسن، تفسیر التیان، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۵ م؛ فراهی، یحیی بن

با توجه به آنچه گفته شد، طبیعی است که نباید قرائت ابی را قرائتی فراموش شده دانست. چرا که شالوده شماری از قرائات جاودانی است، ولی این قرائت بدون آمیختگی با قرائات دیگر و به گونه‌ای مستقل حتی در سده‌های نخستین چندان مضبوط نبوده است. به طوری که در منابع سده‌های ۲-۴ تنها قرائاتی پراکنده منسوب به وی در منابع مختلف دیده می‌شود (نک: فراه، ۲۶-۱، جم: ابوداود، ۳۳/۴، ۳۴؛ ترمذی، ۱۸۸/۵؛ ابن ابی داود، ۵۳، جم: نحاس، ۳۲۷/۴، ۳۳۶، جم: ابن خالویه، فهرست، ۱۸۶؛ ابن مهران، ۲۳۴).

گاه برخی از منابع امامیه قرائت ابی بن کعب را در تأیید نظرهای اعتقادی یا فقهی خود مورد استناد قرار داده‌اند (مثلاً نک: ابن بابویه، عیون، ۱۸۱/۱، در فضایل اهل بیت (ع)؛ طوسی، ۱۶۶/۳، درباره متعه) و فراتر از آن، در روایاتی به نقل از امام صادق (ع) تصریح شده که قرائت ابی بن کعب قرائت مورد تأیید اهل بیت (ع) بوده است (نک: کلینی، ۶۳۴/۲).

بر پایه منابع روایی، ابی بن کعب یکی از ۴ تن صحابی انصاری پیامبر (ص) بود که در زمان حیات آن حضرت به گردآوری مصحف پرداختند (نک: بخاری، صحیح، ۳۱۶/۲؛ مسلم، ۱۹۱۴/۲ - ۱۹۱۵). ابوالعالیه روایت کرده است که ابوبکر جمعی از کاتبان را گرد آورد و ابی بن کعب قرآن را بر آنان املا می‌کرد و بدین ترتیب مصحفی فراهم آمد (نک: ابن ابی داود، ۹). در زمان عثمان به هنگام گردآوری و تدوین مصحف عثمانی، ابی بن کعب و زید بن ثابت برجسته‌ترین اعضای هیأت ۱۲ نفری دست‌اندرکار این تدوین بودند (همو، ۲۶). با وجود نقش اساسی ابی در تدوین مصحف عثمانی، در سده‌های نخستین گاه نسخه‌هایی با عنوان «مصحف ابی بن کعب» یافت می‌شده که یا مصحف عثمانی تفاوت‌هایی داشته است. در یکی از قدیم‌ترین گزارشها آمده است که گروهی از عراقیان به نزد محمد فرزندان ابی آمده، از او مصحف پدرش را طلب کردند و محمد بدون انکار وجود چنین مصحفی اظهار داشت که عثمان آن را گرفته است (همو، ۲۵). در نیمه دوم سده نخست هجری محمد بن کعب قرطبی نسخه‌ای از «مصحف ابی» را دیده بوده که تفاوت قابل ملاحظه‌ای با مصحف عثمانی نداشته است («المبانی»، ۴۷). در سده بعد نیز حماد بن زید بصری نسخه‌ای از «مصحف ابی» را در اختیار داشته و دو مورد نقل او از مصحف یاد شده را ابن ابی داود (ص ۵۳) نقل کرده است. در سده ۳ ق یکی از دوستان فضل بن شاذان رازی در قریه‌ای نزدیک بصره در کتابخانه شخصی محمد بن عبدالملک انصاری نسخه‌ای از «مصحف ابی» را دیده و ترتیب سوره‌ها در آن مصحف را به تفصیل بیان کرده است (ابن ندیم، ۲۹ - ۳۰).

در سده ۴ ق نیز ابن اشته اصفهانی در المصاحف به بیان ترتیب سوره‌ها در «مصحف ابی» پرداخته است (نک: سیوطی، ۲۲۲/۸ - ۲۲۳) و در همین قرن محمد بن هیصم آورده که یکی از شیوخ وی نسخه‌ای از «مصحف ابی» را مشاهده کرده و تفاوت‌هایی بین آن و مصحف عثمانی

در واقع کسب منافع بیشتر، از یاد برد (قس: کورنون، ۱۷۲-۱۷۴). اینگونه اقدامات در مجموع باعث شد تا ایبجان در مدتی کوتاه به صورت یکی از مراکز مهم در سرنوشت آبی قارهٔ آفریقا مطرح گردد («تاریخ جهان فیشر»<sup>۱</sup>، 314).

ادغام جمعیتی در حال رشد شتابان با ویژگیهای فرهنگی متفاوت، پیوسته موجب مشکلاتی از نظر شهرنشینی است. در مورد ایبجان باید گفت: این شهر که افزایش جمعیت آن عمده‌تاً حاصل درصد بالای مهاجران است (قس: هرینگر، 219)، از لحاظ امکانات قادر به جذب مناسب مهاجران نبوده است و به این ترتیب، بسیاری از ساکنان سیاه‌پوست آن در کومه‌ها به صورت حاشیه‌نشین در اطراف شهر زندگی می‌کنند (نک: بریتانیکا، 881-880/XXIX). علاوه بر آن، بخش قابل توجهی از جمعیت را اروپاییان تشکیل می‌دهند. به عنوان نمونه در ۱۹۶۸م حدود ۲۰۰۰۰ نفر فرانسوی در این شهر ساکن بودند (گرو، 123).

گسترش شهر و رونق اقتصادی آن باعث شده است که شهرهای مهم دیگر کشور مانند بندر بوئه<sup>۲</sup> و بسام بزرگ<sup>۳</sup> پایتخت قبلی آن، نتوانند با ایبجان به رقابت پردازند و در نتیجه از اهمیت آنها به مرور کاسته شده است (همانجا). محله‌های پرجمعیت ایبجان عبارتند از اجمه<sup>۴</sup> در شمال، هسته مرکزی شهر در جزیرهٔ بسام کوچک<sup>۵</sup> که از طریق دو پل به خشکی متصل است، تراشویل<sup>۶</sup> و بخش صنعتی شهر واقع در جنوب شرقی (مایر، همانجا). با اینکه اساس اقتصاد کشور ساحل عاج بیشتر بر کشاورزی استوار است (فوردام، همانجا)، ایبجان به نحو بارزی به عنوان مهم‌ترین مرکز صنعتی و تجاری کشور به حساب می‌آید و به این ترتیب، نقش اصلی این شهر نقش تجاری-اداری است (لاروس بزرگ). سرمایه‌گذاریهای صنعتی در ایبجان از ۱۹۶۴م به بعد شدت گرفت و برنامه‌های گسترش واحدهای صنعتی آغاز گردید («راهنمای آفریقا»<sup>۷</sup>، 249). واحدهای مهم صنعتی ایبجان عبارتند از نساجی، مواد غذایی، مونتاژ اتومبیل، صنایع شیمیایی و داروسازی، مونتاژ وسایل صوتی و تصویری، چاپ، کارخانه‌های سیمان، کبریت‌سازی و دو نیروگاه حرارتی (مایر، همانجا).

در ساحل عاج و به‌ویژه در اطراف شهر ایبجان، جنگلهای بسیاری به منظور کشت قهوه، کاکائو، موز و سایر محصولات تجاری پاک‌سازی شده و از میان رفته است («آفریقا، جنوب صحرا»<sup>۸</sup>، 457). ضمناً ایبجان یکی از مراکز اصلی باغداری تجاری به شمار می‌رود («کشورشناسی فیشر»<sup>۹</sup>، 167). از دیگر منابع درآمد این شهر، صادرات چوب است. به عنوان نمونه در ۱۹۶۵م از جنگلهای اطراف این شهر بیش از ۱۰۰ میلیون فوت مکعب چوب برداشت شده که بیشتر آن به

زیاد، معانی القرآن، به کوشش احمد یوسف نجاتی و محمد علی نجار، قاهره، ۱۹۷۲م؛ کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۸ ق؛ «المبانی»، مقدمتان فی علوم القرآن، به کوشش آرتور جفری، قاهره، ۱۹۵۴م؛ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، تحفة الاشراف بمعرفه الاطراف، بی‌بی، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۵م؛ همو، تهذیب الکمال، به کوشش پشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۲م؛ مسلم بن حجاج نیشابوری، صحیح، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ نحاس، احمد بن محمد، اعراب القرآن، به کوشش زهیر غازی زاهد، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ نسوی، یحیی، تهذیب الاسماء واللفظ، قاهره، ادارة الطباعة المنيرية؛ واتدی، محمد بن عمر، المغازی، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ نیز:

Horst, H., "Zur Überlieferung im Korankommentar at - Tabaris", ZDMG, 1953, vol. CIII.  
احمد پاکتچی

**ایبجان**، مهم‌ترین بندر، بزرگ‌ترین شهر و پایتخت جمهوری ساحل عاج واقع در آفریقای غربی و ساحل خلیج گینه. این شهر کنار تالاب ابریه<sup>۱</sup>، میان دو خلیج کوچک بانکو<sup>۲</sup> و کوکودی<sup>۳</sup> قرار دارد و متشکل از چندین جزیره است (مایر، 195). و حدود ۱۴۲۰۰ که ۲ وسعت دارد و آب و هوای آن استوایی است («آفریقا، جنوب صحرا»<sup>۴</sup>، 457, 463). میزان بارندگی آن ۲۱۴۴ میلی‌متر در سال برآورد شده است. میزان حرارت گرم‌ترین و سردترین ماه سال به ترتیب ۲۸/۳ (آوریل) و ۲۵/۱ (اوت) و متوسط سالانه آن ۲۷ سانتی‌گراد است («آمار جهانی»<sup>۵</sup>، 100-101).

ایبجان از جمله شهرهای آفریقایی است که به سرعت رشد و گسترش یافته‌اند. این شهر در ۱۸۹۸م دهکده‌ای بیش نبود (بریتانیکا، 1/32) و جمعیت آن در ۱۹۲۸م حدود ۵۰۰۰ نفر بود (هرینگر، 219)، اما این شمار به گونهٔ روزافزونی رو به رشد نهاد، تا جایی که در ۱۹۳۴م به ۱۷۰۰۰ نفر، در ۱۹۴۸م به ۵۰۰۰۰ نفر، در ۱۹۶۰م به ۲۰۰۰۰۰ نفر و در ۱۹۶۶م به ۴۰۰۰۰۰ نفر رسید (همو، 233-234). این شمار در ۱۹۸۰م به ۱/۵ میلیون نفر رسید («آمار جهانی»<sup>۶</sup>، 101) که حدود ۳۸٪ آن مسلمان، ۴۸٪ مسیحی، ۵٪ آئینیست و بقیه معتقد به سایر مذاهب ابتدایی بودند (مایر، همانجا). در ۱۹۸۳م جمعیت شهر و حومه ۱/۸ میلیون نفر بوده است («آفریقا، دائرة المعارف»<sup>۷</sup>، 1/213). در واقع رشد شتابان این شهر را می‌توان معلول دو عامل دانست: نخست احداث کانال وریدی<sup>۸</sup> در ۱۹۵۰م که شهر را مستقیماً به دریا متصل کرد و نه تنها اهمیت اقتصادی فراوانی در گسترش شهر ایبجان داشت، بلکه باعث شد تا جمعیت بسیاری از قسمت‌های شمالی به سوی ناحیهٔ کشت قهوه و کاکائو که صادرات آن به‌طور روزافزون گسترش می‌یافت، روی آورند (کورنون، ۱۹۹؛ فوردام، 148). عامل دیگر اعلام استقلال ساحل عاج در ۱۹۵۸م است (نیوکاستون<sup>۹</sup>، 1/9). البته نباید در این میان اهمیت سرمایه‌گذاریهای اروپاییان و به‌ویژه فرانسویان را در زمینه فراهم آوردن موجبات اولیهٔ رشد اقتصادی و گسترش تجارت و

1. Ébrié	2. Banco	3. Cocody	4. Africa, South of Sahara...	5. Weltstatistik.	6. Afrika, Ensiklo-
pedicheskie...	7. Vridi Canal	8. New Caxton...	9. Fischer Weltgeschichte.	10. Port Bouet	11. Grand
Bassam	12. Adjamé	13. Petit - Bassam	14. Treichville	15. Africa a Handbook.	16. Fischer Länderkunde.

بعدها فرزندانسان بدین امر می‌نازیدند و از این رو «بنی ردف» خوانده شدند. با اینهمه، گویا شاعر در تنگدستی می‌زیست و برای گذران زندگی از یاری کسانی چون حارثه بن بدر، شاعر و جنگجوی تیمی بی‌نیاز نبود. گویند حارثه سالی دو جامه به او می‌بخشید، اما یک بار که از این کار خودداری کرد، شاعر او را هجا گفت (نک: همو، ۱۲۷/۱۳؛ صفدی، همانجا).

شعر ابیرد به آن درجه از شهرت و اعتبار رسیده بود که نحویان و لغت‌شناسان به اشعار او استناد می‌جستند (نحاس، ۳۹۴/۱) و شاعران توانایی چون عمر بن ابی ربیع از مضامین شعری او اقتباس می‌کردند (جور، ۵۰۶/۳، ۵۱۱). تشبیهات بدیع و ترکیبهای زیبا و مضامین شعری او در شعر شاعران متأخر همچون منتبئ و ابونواس (جرجانی، ۱۹۸، ۳۰۹) و نیز راوندی (ص ۵۹) به وام گرفته شده است؛ همچنین برای برخی از مرثیه‌های لطیف و دلنشین وی آهنگ ساخته‌اند (ابوالفرج، ۱۲۶/۱۳).

ابیرد جوانی زیبا و خوش اندام بود (ابن درید، ۲۲۱؛ ابوالفرج، ۱۲۹/۱۳) و همین امر سبب رواج داستانهای افسانه‌آمیز درباره‌ی وی شده است. در برخی منابع از دیدارها و روابط پنهانی او با معشوقه‌های سخن رفته است، از جمله گفته‌اند که چون رابطه پنهانی او با یکی از زنان قبیله بنی عجل که در همسایگی قبیله شاعر می‌زیستند، برملا شد و خویشاوندان آن زن زبان به ملامت گشودند و شاعر قوم سلیمان معترض وی شد، ابیرد در پاسخ ۴ قطعه در هجو او و ستایش خود سرود (همو، ۱۲۹/۱۳-۱۳۱) و یا چون معشوق هم قبیله‌ای او را به شوی دادند، قطعه‌ای اندوهبار در جدایی بار پرداخت (همو، ۱۲۶/۱۳). پیداست که اینگونه روایات نیمه افسانه‌ای، از اعتماد به صحت انتساب اشعار می‌کاهد.

پایان کار ابیرد به درستی روشن نیست. آنگونه که از منابع بر می‌آید، وی عصر اموی را درک کرد (همانجا؛ ابو عبید بکری، همانجا) و احتمالاً در دوران خلافت عبدالملک درگذشت (نک: بستانی).

آمدی، دیوانی به ابیرد نسبت داده است (ص ۲۷)، اما معلوم نیست که آیا خود آن را دیده بوده است. بیانه. ابوالفرج مختاراتی در حدود ۱۲۴ بیت از اشعار پراکنده او جمع‌آوری کرده است (۱۲۶/۱۳-۱۳۹). بر این مجموعه، می‌توان ابیاتی به نقل از جاحظ (۲۷۴/۱: بیت ۱)، بصری (۲۶۸/۱: بیت ۲) و آمدی (همانجا: بیت ۳) نیز افزود. همچنین ابو عبید بکری ۳ بیت دیگر را به ابیرد نسبت داده (ص ۹۶-۹۷)، حال آنکه میرد (۲۷۹/۱) آنها را، همراه چند بیت دیگر از آن سلمه بن یزید جعفی دانسته است. آنچه از شعر ابیرد بر جا مانده، بیشتر در هجو و رثاست، هر چند که هجو غالب است. معروف‌ترین هجوه‌های او عبارتند از پاسخ به هجای قبیله بنی عجل (ابوالفرج، ۱۳۰/۱۳) و اشعاری که در هجای حارثه بن بدر سروده شده است (همو، ۱۲۷/۱۳، ۱۲۸).

کشورهای بازار مشترک - به ویژه آلمان - صادر شده است (گرو، همانجا).

بهره‌برداری شتابزده از منابع طبیعی، باعث شده است که نظم و تعادل زیست محیطی مختل شود، تا جایی که نه تنها به منابع جنگلی خسارات جدی وارد آمده، بلکه اییجان و حوزه پیرامونی آن با کاهش میزان بارش سالانه روبه‌رو شده است (کورنون، ۳۵۵).

اگرچه ساحل عاج نسبت به سایر کشورهای افریقای غربی، از لحاظ ساختار اقتصادی و نابرابریهای اجتماعی-اقتصادی، وضعیتی بهتر دارد، اما پیوسته قسمت اعظم بودجه کشور به شهر اییجان و حوزه پیرامونی آن اختصاص می‌یابد («افریقا، جنوب صحرا»، همانجا). شهر اییجان دارای دانشگاه (از ۱۹۶۴م)، چندین مؤسسه تحقیقاتی، مدارس فنی و چندین کتابخانه است. ایستگاه رادیو و تلویزیون، موزه ملی و دو بیمارستان جدید از دیگر تأسیسات این شهر است. فرودگاه بین‌المللی اییجان در حاشیه جنوب شرقی شهر قرار دارد و محل دفتر مرکزی شرکت هواپیمایی ایر آفریک<sup>۱</sup> که در ۱۹۶۱م توسط ۱۱ کشور افریقای غربی تأسیس شد، در این شهر است (مایر، ۱۹۵-۹۶).

ماخذ: کورنون، ماریان، تاریخ معاصر افریقا، ترجمه ابراهیم صدقیانی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ نیز:

Afrika, Ensiklopedicheskie spravochnik, Moscow, 1986; Africa, a Handbook, London, 1971; Africa, South of the Sahara, 1984-85, London, 1984; Briannica, 1986; Fischer Länderkunde, Hamburg, 1970, vol. V; Fischer Weltgeschichte, Hamburg, 1987, vol. XXXII; Fordham, P., The Geography of African Affairs, London, 1972; Grand Larousse; Grove, A.T., Africa, South of the Sahara, London, 1970; Haeringer, Ph., "Structures foncières et création urbaine à Abidjan", Cahier d'études africaines, 1969, vol. XXXIV; Meyer; New Caxton Encyclopedia; Welstatistik, Germany, 1984.

عباس سیدی

أَبِيرْدُ بْنُ مُعَدَّرٍ (د ۶۸۸ق/۶۸۸م)، فرزند قیس ریاحی یربوعی از خاندان هَرمَی بن ریاح، شاعر اوایل عصر اموی. سلسله نسب او را به قبایل کهن بنی یربوع (شاخه زید مناة بن تمیم) رسانده‌اند (ابوالفرج، ۱۲۶/۱۳؛ آمدی، ۲۶؛ ابو عبید بکری، ۶۶). قبایل بنی یربوع عموماً در بادیه‌های بصره می‌زیستند (یاقوت، ۸۸۱/۲؛ کحاله، ۴۵۷/۲)، از این رو می‌توان گفت که شاعر کودکی و نوجوانی خویش را در این بادیه گذرانده و نیز از همین جاست که برخی از محققان معاصر او را بصری خوانده‌اند (هارون، ۲۲۱) و همراه دیگر شاعران بصری، حکایت‌هایی از وی نقل کرده‌اند (زکی، ۳۰۲).

ابیرد که احتمالاً در نخستین دهه‌های سده اول ق زاده شده، زندگانی بدوی را ترک نگفت و هرگز به کشمکشهای سیاسی آن روزگار آلوده نشد و به دوربار امیران و خلفا راه نیافت و به مدح آنان نپرداخت (ابوالفرج، همانجا؛ صفدی، ۱۹۲/۶)، اما گویا نیاکان وی در دربار نعمان بن منذر ارجمند بوده‌اند، زیرا به روایت ابوالفرج اصفهانی (۱۲۹/۱۳) نیای بزرگ او عَتَّاب، «ردف» نعمان بود، یعنی در سمت راست نعمان جای می‌گرفت و پس از پادشاه در جام وی باده می‌نوشید و در پس او بر اسب می‌نشست. فرزندش قیس (جد شاعر) نیز چنین بود.

حد عفت در نمی‌گذرد.

آنچه بیش از هر چیز دیگر مایه شهرت شاعر شده، قصیده معروف او در رثای برادرش بزید است (جاحظ، ۲۷۳/۸، ۲۷۴؛ یزیدی، ۲۶-۲۸؛ ابوالفرج، ۱۳۶/۱۳-۱۳۸). این قصیده بلند در زمره مرثیه‌های برگزیده اصمعی بوده است (همو، ۱۳۶/۱۳؛ صفدی، ۱۹۴/۶) و ۳۸ بیت از آن در دست است (ابوالفرج، همانجا؛ ۳۶ بیت؛ بصری، همانجا؛ ۲ بیت). ابیات نخستین قصیده در بیان سوز و گداز شاعر از مرگ برادر و فراز و نشیبهای زمانه است. سپس شاعر به بیان جوانمردی و مناقب و فضایل برید می‌پردازد و در ابیات پایانی آرزوی صبر و شکیبایی می‌کند و در پیشگاه پروردگار دست به دعا بر می‌دارد تا او را در این مصیبت بزرگ یاری دهد. استواری و ظرافت شعر جاهلی و صدر اسلام در الفاظ و ترکیبهای این قصیده پدیدار است. از یک سو مضامین کهن جاهلی نظیر بخشندگی (روشن بودن دامن آتش به قصد پذیرایی از مهمانان)، جوانمردی (دفاع از همسایه) و رقابت و تفاخر قبیله‌ای در آن به چشم می‌خورد و از سوی دیگر، اندیشه‌های اسلامی در قالب تلخیص به آیات قرآن و استعمال واژه‌های خاص اسلامی. این قصیده وزنی کوتاه و آهنگین دارد و با واژه‌های مانوس و آشنا، ساختاری محکم و استوار و عاری از هر گونه تعقید لغوی و نحوی سروده شده است. این ویژگیها سبب شده که ابوالفرج (۱۲۶/۱۳) و آمدی (همانجا) به ستایش از اشعار لطیف و دلنشین او بپردازند.

ماخذ: آمدی، حسن، المؤلف والمختلف، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۸۱/ق ۱۹۶۷م؛ ابن درید، محمد، الاشتقاق، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۸/ق ۱۹۵۸م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، التنبيه على اوهام أبي علي القالي، قاهره، ۱۹۲۵م؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، قاهره: دارالکتب؛ بستانی؛ بصری، علی، الحماسة البصرية، به کوشش مختارالدین احمد، بیروت، ۱۲۰۳/ق ۱۹۸۳م؛ جاحظ، عمرو، البيان والتبيين، به کوشش حسن سندوی، قاهره، ۱۳۵۱/ق ۱۹۳۲م؛ جبرائیل، عمر بن ابی ربيعة، بیروت، ۱۹۸۱م؛ جرجانی، علی، الوساطة بين المتنبي و خصومه، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم و علی محمد بجاری، بیروت، ۱۳۸۶/ق ۱۹۶۶م؛ راوندی، فضل الله، دیوان، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۳۴ش؛ زکی، احمد کمال، الحياة الادبية في البصرة، دمشق، ۱۳۸۱/ق ۱۹۶۱م؛ صفدی، خلیل، الوالی بالوفیات، به کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۳۹۲/ق ۱۹۷۲م؛ کحاله، عمر رضا، معجم قبائل العرب، دمشق، ۱۳۶۸/ق ۱۹۴۹م؛ میرد، محمد، الکامل، به کوشش محمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶/ق ۱۹۸۶م؛ نحاس، احمد، شرح القصائد السبع المشهورات، به کوشش احمد خطاب، بغداد، ۱۳۹۳/ق ۱۹۷۳م؛ هارون، عبدالسلام محمد، تعليقات بر الاشتقاق (نکته هم، ابن درید)؛ یاقوت، بلدان، یزیدی، محمد، الامالی، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۹ق.

**ابیض،** جرج (۵ مه ۱۸۸۰- ۲۱ مه ۱۹۵۹/اردیبهشت ۱۲۵۹- اردیبهشت ۱۳۳۸)، فرزند الیاس، هنریشه و از پیشگامان تئاتر در مصر. وی در بیروت، در خانواده‌ای مسیحی متولد شد و از آن جهت به ابیض شهرت یافت که پدر بزرگش «جرجس حاتونی» که مردی پاک نهاد و خوش سیرت بود، همواره به حل اختلاف و درگیریهای مردم شهر خود «دلپتا» می‌پرداخت، «ذوالقلب الابيض» خوانده می‌شد (ابیض، ۲۵). پدرش الیاس مالک دو مهمانخانه در بیروت بود و نیز مدیریت یکی از

آنها را بر عهده داشت و از آنجا که دوستدار شعر و ادب بود، بی‌گمان در تربیت ذوق هنری فرزندش بی‌تأثیر نبوده است (همو، ۲۵-۲۶؛ نیز نک: بستانی).

ابیض ۱۴ سال بیش نداشت که پدرش درگذشت و بار مسئولیت خانواده را بر دوش وی که فرزند ارشد بود، افکند. با اینهمه، او که تا ۱۲ سالگی در مدرسه «برادران روحانی» درس خوانده بود، توانست در ۱۶ سالگی از دبیرستان «حکمت» بیروت فارغ التحصیل شود (ابیض، ۲۶-۲۸؛ نیز نک: آل جندی، ۵۷۶/۲).

ابیض از نوجوانی شیفته هنر نمایش بود و در تئاتر مدارس همواره نقشی فعال داشت ( $EI^2$ , S). او در جشن فارغ التحصیلی نقش اول نمایش «سکه‌های سرخ» را که در همان سال در پاریس روی صحنه بود، به زبان فرانسه اجرا کرد و اعجاب بازیگر فرانسوی همین نقش در تئاتر پاریس را که شاهد اجرای این نمایش بود، برانگیخت. او ابیض را تشویق به تحصیل هنر نمایش در فرانسه کرد (ابیض، ۲۸-۲۹). اما ابیض که سرپرستی خانواده را بر عهده داشت، نتوانست به پیشنهاد او عمل کند و در ۱۷ سالگی ناچار شد به عنوان تلگرافچی در ایستگاه راه آهن بیروت مشغول به کار شود. وی پس از چندی از بیروت به حوران منتقل شد، اما دیری نپایید که از آن شغل چشم پوشید و به بیروت بازگشت (همو، ۲۹-۳۰؛ داغر، مصادر، ۱۰۱/۱).

اندیشه مهاجرت که ابیض از دیرباز، با وجود مخالفت شدید مادر، در سر می‌پروراند و دغدغه گریز از تنگنای بیروت و کشف افقهای بازتر، همواره ذهن پویای وی را به خود مشغول می‌داشت. این نیاز چندان در او نیرو گرفت که در ۱۸ سالگی، روزی در حالی که همراه دوستش برای بدرقه شخصی، بر کشتی سوار شد، دیگر به خانه بازنگشت و با همان کشتی به اسکندریه نزد عموی تاجر خود رفت (ابیض، ۳۰-۳۴). پس از یک سال اقامت در آنجا، به عنوان رئیس ایستگاه «سیدی جابر»، در وزارت راه مشغول به کار شد (همو، ۴۳-۴۴؛ پرور، ۱۷۸). در همان احوال، خبریافت که ارتمه نولی هنریشه نامدار ایتالیایی به اسکندریه آمده است (۱۹۰۲م). این امر شور هنر را دوباره در دل او برانگیخت و او را به صحنه نمایش باز کشانید (ابیض، ۴۶-۴۹؛ داغر، همانجا). اما ابیض که تنها راه موفقیت را تحصیل هنر نمایش در فرانسه می‌دانست، برای تأمین هزینه تحصیل نخست سهم ارث پدری را از مادر مطالبه کرد (ابیض، ۴۹-۵۰)، چون به چیزی دست نیافت، روی به عباس حلمی دوم، خدیو مصر، آورد و در نامه‌های مکرر و بی‌پاسخی که طی دو سال ارسال می‌داشت، از او طلب یاری کرد و در این احوال، دست از فعالیت نکشید و ضمن کار در ایستگاه راه آهن، چند تن از جوانان مصری را آموزش داد و یک گروه نمایشی آماتور فراهم آورد و چندین نمایشنامه عربی و اروپایی را در اسکندریه و قاهره روی صحنه برد ( $EI^2$ , S). سرانجام خدیو مصر به آخرین نامه او

و آن را پویایی بخشید (لنداو، ۱۴۹: فاخوری، ۳۱/۴). او به کار گرفتن موسیقی در تئاتر را زمانی صحیح می‌دانست که در ساختار نمایش نقشی مؤثر داشته باشد، از این رو گروه او نخستین نمایش عربی بدون آواز و موسیقی را روی صحنه تئاتر برد (ابیض، ۸۹: S، EI<sup>2</sup>). تئاتر که به تدریج جای خود را در میان طبقه روشنفکر باز کرد، شخصیت‌های برجسته‌ای جذب آن شدند، از آن جمله وکیل پرآوازه مصر، عبدالرحمان رشدی و نیز وکیل جوانی به نام بشاره واکیم بود. بعدها نیز یوسف وهبی و فتوح نباطی که از خانواده‌های سرشناسی بودند، به گروه ابیض پیوستند. در نتیجه این هنر که تا آن زمان پیشه‌ای مبتذل و بی‌ارزش می‌نمود، در انظار عمومی از منزلت والایی برخوردار شد (ابیض، ۸۹-۹۰، ۱۰۳-۱۰۲: «التمثیل»، ۱۸۶).

در ۱۹۱۴م، بر اثر رکود اقتصادی ناشی از جنگ جهانی و بازتاب آن بر کار تئاتر، گروه نمایشی ابیض و سلامه حجازی به یکدیگر پیوستند و این همکاری دو سال دوام یافت (ابیض، ۱۰۳-۱۰۴: ضیف، ۲۱۴: بربر، ۱۷۷). در نتیجه وی توانست هنرپیشگان با تجربه و مشهوری از اعضای گروه‌های دیگر را به گروه خود جذب کند (ابیض، ۸۸-۸۹: آل جندی، ۵۷۷/۲: بستانی). سپس برای نوشتن نمایشنامه‌های عربی و ترجمه آثار اروپایی از نویسندگان سرشناسی چون خلیل مطران، فرح انطون، الیاس قیاض و ابراهیم رمزی کمک گرفت. از مهم‌ترین نمایشنامه‌های عربی این گروه می‌توان از «اسکندر کبیر»، «صلاح الدین ایوبی»، «عنتره»، «عنتر و عبله» نام برد (ابیض، ۸۷، ۹۳: زیات، ۳۹۹: داغر، «فن»، ش ۴۳، ص ۱۳۱) و مشهورترین نمایشنامه‌هایی که او اجرا کرده، افزون بر آنچه در بالا ذکر شد، عبارتند از: «ادیب شاه»، «لونی یازدهم»، «شارل ششم»، «آتلو»، «مکب»، «سیرانو دوبرزراک»، «پدر لیونار»، «سفینه نوح» و «تیمور لنگ» (همو، مصادر، ۳(۱) ۱۰۱-۱۰۲، «فن»، ش ۴۲، ص ۴۵۲، ش ۴۳، ص ۱۲۵-۱۲۷: لنداو، ۱۴۹-۱۵۱: گستر، ۲۱۶: بستانی).

ارزشهای علمی و فنی ابیض، کار او را از کار امثال سلامه حجازی که تئاتر را با آواز و هزل درآمیخته و جنبه سرگرمی صرف بدان داده بود، متمایز ساخت (گستر، ۲۱۵: «التمثیل»، ۱۸۵) و اگر چه در آغاز، توده تماشاگر مصری نمایشهای کم‌دی سبک و طنز آمیز را بر نمایشهای جدی غم انگیز ترجیح می‌داد، ولی عاقبت جذب کار ابیض شد (لنداو، ۱۵۲: ابیض، ۱۰۵: نیز نک: نجم، ۲(۱) ۱۶-۱۷). نمونه این امتناع و سپس گرایش را در نمایش نامه‌های «دلشک شاه» و «گوششت» می‌بینیم که نخست به سبب موضوع غم‌انگیز و پرداختن به جنبه‌های تأثر آور و تلخ زندگی، موفقیتی به دست نیاوردند، اما ۵ سال بعد که همین نمایشنامه‌ها دوباره روی صحنه تئاتر رفت، مورد استقبال بی‌نظیری قرار گرفت (نک: ابیض، ۹۲).

ابیض به درخواست احمد حشمت که پس از سعد زغلول وزیر

که در آن وی را به دیدن نمایش خویش دعوت کرده بود، پاسخ مثبت داد و در ۱۱ آوریل ۱۹۰۴ در نمایش «برج نل» اثر الکساندر دوما که در تئاتر «زینبیا» به زبان فرانسه اجرا می‌شد، حضور یافت (ابیض، ۵۴-۵۵: داغر، همانجا: بستانی).

استعداد بازیگری او و قابلیت‌های او در هنر نمایش از خود نشان داد، سخت مورد توجه خدیو مصر قرار گرفت و از این رو در ۱۹۰۴م وی را به پاریس فرستاد (زرکلی، ۱۴۴/۲: لنداو، ۱۴۹: بستانی، S، EI<sup>2</sup>).

ابیض در نخستین امتحان بخش هنرهای دراماتیک، در هنرستان موسیقی (کنسرواتوار) پاریس به سبب نارسایی صدا و ضعف بیان پذیرفته نشد، از این رو، همه توان خود را به کار بست و با مطالعه ادبیات نمایشی فرانسه و تمرین بازیگری همراه گروهی از دوستان هنرمند فرانسوی و نیز تماشاگران تئاترهای متعدد، به رفع نقاط ضعف خود در فن بیان نمایشی پرداخت و بدین گونه پس از یک سال، در امتحان دوم نه تنها پذیرفته شد، که مورد ستایش و تحسین ممتحن کنسرواتوار نیز قرار گرفت و آن صدایی که در امتحان نخست هیچ زبیده تئاتر نبود، اینک «صدای طلایی نمایش» لقب گرفت (ابیض، ۶۰-۶۱، ۶۳، ۶۷-۶۸).

ابیض از سیلون<sup>۱</sup> (۱۸۵۱-۱۹۳۰م) هنرمند سرشناس و رئیس هنرستان موسیقی پاریس تقاضا کرد که اجازه دهد در کلاسهای خصوصی وی نیز شرکت کند و او پذیرفت (همو، ۶۹-۷۰، ۷۲: نیز نک: لنداو، همانجا) و ابیض سرانجام توانست با احراز رتبه اول در فن بیان و ایفای نقشهای ترازیک از کنسرواتوار پاریس فارغ التحصیل شود و به گروه نمایشی استادش پیوست. مدت یک سال با این گروه همکاری کرد و در تمام شهرهای فرانسه و نیز کشورهای شمال آفریقا، به اجرای نمایش پرداخت (ابیض، ۷۹-۸۲: بستانی).

ابیض در طول ۶ سال اقامت در فرانسه، ارتباط نزدیکی با ابوظاهر (م) چهره فرهیخته و مبارز تئاتر مصر، برقرار کرد (ابیض، ۶۸-۶۹). در ۱۹۱۰م در رأس یک گروه از بازیگران فرانسوی به مصر بازگشت (ضیف، ۲۱۴: شلق، ۲۷۹) و در سالن ابرای سلطنتی قاهره و نیز تئاتر الحمراء در اسکندریه نمایشنامه‌های مشهوری از آثار نویسندگان بزرگ جهان را به زبان فرانسه به روی صحنه برد (بربر، ۱۷۸: بستانی، S، EI<sup>2</sup>). پس از اجرای نخستین نمایشها به زبان فرانسه از او خواسته شد تا نمایشنامه‌هایی نیز به زبان فصیح عربی (و نه لهجه عامیانه مصر) ترجمه و اجرا کند. در ۱۹۱۱م سعد زغلول وزیر فرهنگ وقت از ابیض خواست گروهی عربی تشکیل دهد و وی بلافاصله گروه فرانسوی خود را منحل کرد و گروهی از بازیگران عرب زبان مصری تشکیل داد و آن را «البحق العربی الکبیر» (گروه بزرگ عربی) نامید. این گروه عربی کار خود را با نمایشنامه موزیکال «جریح بیروت»، از آثار حافظ ابراهیم، شاعر نامدار مصری، شروع کرد که مورد استقبال شایانی قرار گرفت (ابیض، ۸۶-۸۸، ۱۰۲: جوزی، ۱۵-۱۶: زیدان، ۱۴۳/۴). این نخستین گروه نمایش عربی بود که به جوانب فنی هنر تئاتر و معیارهای تکنیکی آن توجه داشت و ابیض بدین گونه آغازگر حرکتی در هنر نمایش مصر گردید

فرهنگ شده بود، ناچار شد به رغم عنایت خاص به زبان فصیح عربی، برخی از نمایشنامه‌های کمدی چون آثار مولیر را که عثمان جلال از آنها اقتباس کرده و به زبان عامیانه مصری برگردانده بود، به صحنه برد. از آن جمله بود «تارتوف»، «مدرسه همسران» و «زنان دانا» (زیدان، ۱۴۳/۴؛ ابیض، ۹۶-۹۷). ابیض به تقلید از استادش سیلون، همواره نقش اول را خود بر عهده می‌گرفت و از این رو مسأله تقسیم نقشها میان بازیگران گاه موجب بروز اختلافاتی نیز می‌شد (لنداو، ۱۵۰-۱۵۱؛ قس: ابیض، ۲۰۷). و از آنجا که او در نقشهای کمدی چندان توانا نبود، لاجرم گاه با عدم موفقیت روبه‌رو می‌شد (همو، ۹۶-۹۷، ۲۰۷؛ لنداو، همانجا). در ۱۹۱۷م ابیض در شهرهایی که نکت جنگ جهانی دامنشان را گرفته بود، به اجرای نمایش پرداخت و درآمد حاصل از آن را برای کمک به جنگ‌زدگان تقدیم هلال احمر کرد (ابیض، ۱۲۰).

اوپس از کودتای ۱۹۱۹م انگلیس در مصر، تصمیم به سفر گرفت و سرانجام پس از ۲۱ سال دوباره به زادگاهش بیروت بازگشت و توانست در لبنان، فلسطین و سوریه نمایشهای موفق را به روی صحنه ببرد (همو، ۱۵۳-۱۵۴؛ بستانی). سپس در ۱۹۲۰م به شهرهای شمال افریقا سفر کرد و مورد استقبال بسیار مردم این شهرها قرار گرفت (لنداو، ۱۵۱-۱۵۲؛ ربور، ۱۷۸). گروهی از فرهیختگان و ادبای تونس از ابیض درخواست کردند که برای کشور تونس نیز یک مرکز نمایش تأسیس کند. او نیز پذیرفت و ۲ سال برای آموزش و تأسیس گروه تئاتر تونس در آنجا ماند تا سرانجام آموزشکده هنر نمایش تونس را پی ریخت و تئاتر تونس را در ۱۹۲۱م بنیاد نهاد و آن را «جمعية التمثیل العربی» خواند (ابیض، ۱۵۸-۱۶۱). ابیض در ۱۹۲۳م با دولت قصبجی که در گذشته با گروه وی همکاری داشت و در آن زمان هنرمند سرشناسی شده بود، ازدواج کرد (همو، ۱۶۵-۱۶۶؛ قس: بستانی) و به یاری او نمایشهای موفق بسیاری را به صحنه آورد و در مسابقات نمایشی جوایز نخست را به خود اختصاص داد (ابیض، ۱۵۴، ۱۷۶، ۱۷۸، جم).

ابیض کسی است که صدای ام کلثوم، آوازه‌خوان نامدار مصری را کشف کرد و او را که دختری روستایی و مداح بود، بر صحنه تئاتر برد (همو، ۱۷۲-۱۷۳).

در ۱۹۲۵م که موضوع جدایی سودان از کشور مصر پیش آمد، کار تئاتر دستخوش رکود و نابسامانی شد، چندانکه بیم فروپاشی آن می‌رفت، اما ابیض از پاننشست و بر فعالیتهای خود افزود و نخست به شهرهای شمالی مصر روی آورد و در آنجا به اجرای نمایشهایی چون «دون ژوان» پرداخت. سپس در ۱۹۲۶م به شهرهای جنوبی مصر رفت و «استرار کاخها» و «به سوی نور» را در آن مناطق عرضه کرد، آنگاه به بغداد سفر کرد و در آنجا نمایشنامه «انتقام جویبهای عرب» او با استقبال شایانی روبه‌رو شد و از آنجا به حیف، حلب، طرابلس و چند شهر دیگر رفت (همو، ۱۷۴-۱۸۱).

در همین سال (۱۹۲۶م) دختر او سعاد زاده شد. این دختر بعدها با اجرای کنسرتی در تئاتر «هونولولو» شهرت یافت، اما شهرت بیشتر

و اعتبار او به سبب تألیف کتاب جورج ابیض (مأخذ اصلی این مقاله) است که در آن، علاوه بر شرح حال پدر، به بررسی تاریخ تئاتر در کشورهای عربی و چگونگی آن در ۱۰۰ سال اخیر پرداخته است (بستانی).

دولت مصر سرانجام در پی پیشنهادهای مکرر ابیض، در ۱۹۳۰م مدرسه عالی هنرهای نمایشی مصر را تأسیس کرد و او در آنجا و نیز در دیگر دانشگاهها و مدارس عالی به تدریس پرداخت (ابیض، ۱۸۹، ۱۹۱-۱۹۲؛ زرکلی، ۱۴۵/۲؛ S؛ EI<sup>2</sup>). پیوند با دانشگاه موجب شد که وی علاوه بر طه حسین که از دیرباز با او آشنا بود، با روشنفکران دیگری چون مصطفی عبدالرزاق و محمد حسنین هیکل نیز پیوند دوستی برقرار کند (ابیض، ۱۸۱، ۱۹۰). ابیض در ۱۹۳۱م گروه جدیدی به نام «اتحاد الممثلین» (اتحادیه هنریشگان) را سازمان داد و با این گروه به شهرهای مصر سفر کرد و نمایشهای «بخیل» و «تارتوف» نوشته مولیر را به صحنه برد (همو، ۱۹۳). سپس در ۱۹۳۲م با به عرصه سینما نهاد و در نخستین فیلم موزیکال ناطق عربی به نام «انشودة الفؤاد» (ترانه دل) بازی کرد (همو، ۱۹۴-۱۹۶؛ بستانی).

به دنبال بحران اقتصادی مصر در پایان ۱۹۳۴م فعالیتهای نمایشی در این کشور مجدداً روبه کاستی نهاد. از این رو دولت مصر برای رشد هماهنگ کار نمایش و حمایت مالی آن، اقدام به تأسیس گروه تئاتر ملی کرد (ابیض، ۲۰۳-۲۰۴؛ بستانی). از نمایشهای بسیار مشهور این گروه یکی «آندروماک»، ترجمه طه حسین و با کارگردانی و هنرمندی ابیض و همسرش بوده است (ابیض، ۲۰۶).

ابیض در ۱۹۴۱م در آثای جنگ جهانی دوم نمایشهایی به زبان فرانسه اجرا کرد و بخشی از درآمد حاصل از آنها را به جنگ‌زدگان اختصاص داد (همو، ۲۱۴-۲۱۵). او هر چند در ۱۹۴۲م از تئاتر ملی کشور رسماً کنساره گرفت (همو، ۲۱۷؛ S؛ EI<sup>2</sup>)، اما در محافل روشنفکران قاهره حضوری فعال داشت، چندانکه در ۱۹۴۳م که کانون هنرمندان سازمان یافت، به عنوان اولین نماینده کانون برگزیده شد (ابیض، ۲۲۲). وی تا واپسین لحظات زندگی به کار هنری می‌پرداخت (بستانی؛ S؛ EI<sup>2</sup>).

در آغاز سال ۱۹۵۲م دولت مصر که نمایش فیلم «لونی یازدهم» و حتی اجرای رادیویی آن را مخالف مصالح خویش می‌دید، از پخش آن ممانعت کرد (لنداو، ۲۷۵-۲۷۶). در همان احوال سینما هونولولو با تمام وسایلی که برای تهیه این فیلم تدارک دیده بود، به آتش کشیده شد (ابیض، ۲۴۳). اما روند تحولات سیاسی مصر سخت سریع بود، چندانکه در همان سال فؤاد جلال وزیر ارشاد و امور اجتماعی وقت، ابیض را پس از ۱۰ سال کناره‌گیری رسمی از کار تئاتر دوباره به عنوان مدیر گروه نمایش مصر، تعیین کرد (همو، ۲۴۳، ۲۴۵، ۳۰۳). ابیض در ۵ ژوئن ۱۹۵۳ به همراه همسر و دخترش سعاد به اسلام گروید (همو، ۲۴۹؛ زرکلی، همانجا) و سرانجام در قاهره درگذشت (ابیض، ۲۶۱؛ بستانی).

مأخذ: آل جندی، ادم، اعلام الادب و الفن، دمشق، ۱۹۵۸م؛ ابیض، سعاد، جورج

سابقه و حوادث تاریخی: درباره سابقه ابیض اطلاعات دقیقی در دست نیست، جز اینکه نوشته‌اند که این شهر در زمان سلطنت فور، آباد و خرم بوده (شقیق، همانجا) و در ۱۷۴۸م منطقه کردفان مورد نزاع بین دو سلطنت نشین فونج و فور قرار داشته است (ضرار، ۲۰). اینکه در برخی منابع نوشته شده که ابیض را مصریها در ۱۸۲۱م تأسیس کرده‌اند (بریتانیکا، بعلبکی، همانجاها) صحیح نیست، زیرا چنانکه یاد شد، این شهر مدتها پیش از این تاریخ وجود داشته و ظاهراً روزگاری حاکم نشین منطقه کردفان بوده است، اما می‌توان گفت که مصریها پس از فتح ابیض در ۱۸۲۱م، در آبادانی و توسعه آن نقشی عمده داشته‌اند (شقیق، ۱۰۷/۱، ۱۲/۳ - ۱۳؛ ضرار، ۳۹ - ۴۰؛ نیز نک: شیبکه، تاریخ، ۳۳۰، ۳۳۱).

از رویدادهای تاریخی مهمی که در این شهر اتفاق افتاده است، ۳ رویداد را می‌توان ذکر کرد:

۱. فتح ابیض به دست محمدبیک دفتردار: وی که فرمانده سپاه و داماد محمدعلی پاشا حاکم مصر در دوره عثمانی بود، با سپاهی مرکب از ۴۰۰۰ تن پیاده و سوار و ده آشپز توپخانه از قاهره حرکت کرد و با گذشتن از ناحیه دبه در صحرا به باره رسید و مقدمه مسلم حاکم کردفان را به تسلیم فرا خواند. مقدمه مسلم در پاسخ، نامه‌ای اعتراض آمیز برای او فرستاد و سرانجام با نیروهای خود از ابیض خارج شد و در ۱۶ آوریل ۱۸۲۱ به باره با دفتردار برخورد کرد، اما سپاهیان وی به وسیله سلاحهای آتشین توپخانه محمدبیک دفتردار تارومار شدند و خود مقدمه مسلم نیز کشته شد و دفتردار شهر ابیض را تصرف کرد و نیرویی برای حفاظت شهر گماشت و خود به ستار رفت (همان، ۳۳۰ - ۳۳۱، ۳۴۶؛ شقیق، همانجا؛ حالت، ۶). از آن پس، این شهر و منطقه کردفان و دیگر مناطق سودان در تصرف مصریان بود و سالها بر آنجا حکومت کردند، تا آنکه شورشیایی بر ضد آنان آغاز شد.

۲. قیام محمدبن احمد (المهدی): قیام المهدی در شعبان ۱۲۹۸ / ژوئیه ۱۸۸۱ مهم‌ترین مبارزه‌ای است که بر ضد حکومت مصریان صورت گرفت. محمدبن احمد که خود را مهدی منتظر معرفی می‌کرد، به زودی طرفدارانی پیدا کرد و در ۱۲ اوت ۱۸۸۱ با سپاهیان رثوف پاشا، حاکم سودان، در منطقه ابا به جنگ پرداخت و شکستی فاحش به آنان وارد ساخت. وی در ۱۲ رمضان ۱۲۹۹ ق / ۲۸ ژوئیه ۱۸۸۲م به قصد حمله به ابیض حرکت کرد و در ۱۷ شوال همان سال در ۶ میلی جنوب غربی ابیض اردو زد. بیشتر مردم شهر قبلاً دعوت وی را پذیرفته بودند؛ الیاس پاشا ام‌بریر از بازرگانان معروف ابیض که پیش‌تر حاکم شهر بود و از این سمت برکنار شده بود، همراه با مردم شهر، المهدی را به فتح شهر تشویق و دعوت کرده بودند. المهدی نامه‌ای به محمدسعید پاشا حاکم شهر نوشت و او را به تسلیم شدن

ابیض، قاهره، ۱۹۹۱م؛ بستانی: «التشیل فی مصر»، الهلال، قاهره، ۱۳۲۳ق / ۱۹۲۴م، س ۳۳؛ شه ۲؛ جوزی، نصری، تاریخ المسرح الفلستینی ۱۹۱۸-۱۹۲۸، قبرس، ۱۹۹۰م؛ داغر، یوسف، «فن التشیل»، المشرق، قاهره، ۱۹۴۸م، شه ۴۲، ۱۹۴۹م، شه ۴۳؛ همو، مصادر الدراسات الادبیة، بیروت، ۱۹۷۲م؛ زرکلی، اعلام؛ زیات، احمد، تاریخ الادب العربی، دمشق، دارالحکمة؛ زیدان، جرجی، تاریخ آداب اللغة العربیة، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۷م؛ شلق، علی، نقاط التطور فی الادب العربی، بیروت، ۱۹۷۵م؛ ضیف، شوقی، الادب العربی المعاصر فی مصر، قاهره، ۱۹۷۱م؛ فاخوری، حنا، الموجز فی الادب العربی و تاریخه، بیروت، ۱۹۸۵م؛ گستر، جون و ادوارد کاون، قاموس المسرح، ترجمه مونس رزاز، بیروت، ۱۹۸۲م؛ لندوا، یعقوب، دراسات فی المسرح والنسب عند العرب، ترجمه احمد غازی، قاهره، ۱۹۷۲م؛ نجم، محمد یوسف، المسرحیة فی الادب العربی الحديث، بیروت، ۱۹۸۵م؛ نیز:

Barbour, N., «The Arabic Theatre in Egypt», *Bulletin of the School of Oriental Studies*, London, 1935-1937, vol. VIII; Et<sup>2</sup>, S. ناعده فوزی

**ابیض، شهری در غرب جمهوری سودان و مرکز استان کردفان** شمالی. این شهر در ۱۳° و ۱۲° عرض شمالی و ۳۰° و ۱۴° طول شرقی و در ۴۴۶ میلی فاشر و ۲۳۰ یا ۲۹۲ میلی جنوب غربی خرطوم قرار گرفته و ۸۶۹.۸ پا (ح ۵۷ متر) از سطح دریا ارتفاع دارد (Et<sup>2</sup>, V/266؛ آمریکانا، XX/588؛ شقیق، ۱۰۷/۱؛ بعلبکی، ۵۰/۴؛ بریتانیکا، XII/98). در برخی از منابع نام آن به شکل «العبد» ثبت شده که گویا از آوانگاری آن به لاتین سرچشمه گرفته است، چنانکه ضبط آن به صورت «الامیض» نیز ممکن است ناشی از تلفظ محلی آن باشد (حالت، ۶، ۸۷؛ نیز نک: تقویم، ۳۲۳، ۳۲۸).

سیمای طبیعی: این شهر در فلاتی شنی و در جلگه‌ای وسیع قرار گرفته و با جنگلی گسترده احاطه شده است که از ورود طوفانهای شن به شهر جلوگیری می‌کند. شهرهای باره در ۴۰ میلی شمال و طیاره در ۳۵ میلی مشرق و ابوحراز در ۳۰ میلی جنوب غربی گرداگرد آن قرار دارند. کوههای «نوبه» نیز که برخی شمار آنها را ۹۹ دانسته‌اند، در جنوب کردفان از نیل ابیض در شرق آغاز می‌شود و تا دارفور در غرب کردفان ادامه دارد و به منزله حصار طبیعی، استان کردفان و شهر ابیض را در پناه خود می‌گیرد. نزدیک‌ترین این کوهها به ابیض، کوه قدیر در ۱۶۰ میلی و کوههای دین و دایر هستند که به ترتیب در فاصله سه روز راه و دو روز راه از آن قرار گرفته‌اند (شقیق، ۱۰۷/۱ - ۱۰۸؛ بریتانیکا، همانجا).

جمعیت: غیر از افراد بومی، خانواده‌هایی از قبیله‌های جعلی و دنفلی و بعضی از بازرگانان شام، مصر، حجاز، هند و اروپا ساکنان این شهر را تشکیل می‌دهند. جمعیت شهر در آمار مربوط به پیش از انقلاب سودان ۵۰۰۰۰ نفر برآورد شده بوده (شقیق، ۱۰۷/۱) که در ۱۹۵۵ - ۱۹۵۶م به ۵۲۳۷۲ نفر (گوبلی، ۶۸/۲) و در ۱۹۶۴م به ۶۰۰۰۰ نفر (بروکهاوس، V/470) رسیده است. این آمار در سالهای بعد به ۷۰۰۰۰ و ۹۵۰۰۰۰ نفر افزایش یافته (الموسوعة، ۴۳/۱؛ بعلبکی، همانجا). چنانکه جمعیت شهر در سرشماری ۱۹۸۰م در حدود ۱۵۰۰۰۰ نفر بوده است (بریتانیکا، همانجا).

دعوت کرد، ولی محمدسعید پاشا این دعوت را نپذیرفت و نه تنها به نامه المهدی پاسخ نداد، بلکه دو تن فرستاده وی را نیز به قتل رساند. المهدی پس از شنیدن این خبر، در حمله به شهر مصمم تر شد و با سپاهی که شمار آن را ۱۰۰'۰۰۰ نفر نوشته اند، در ۲۴ شوال ۱۲۹۹ ق/۸ سپتامبر ۱۸۸۲ م به ایبض حمله کرد، ولی با مقاومت شدید و آتشبار نیروهای مصری داخل شهر روبه رو شد و بین ۱۰'۰۰۰ تا ۱۲'۰۰۰ تن از نیروهایش - از جمله برادرانش - را از دست داد، اما از تصمیم خود بازنگشت و به مدت چهار ماه شهرهای ایبض و باره را همزمان محاصره کرد. کمبود مواد غذایی، نخست شهر باره را به تسلیم واداشت و سپس در ۱۹ ژانویه ۱۸۸۳ شهر ایبض را از پا در آورد. المهدی با سپاهش وارد شهر شد و در مسجد نماز شکرانه به جا آورد (شیبکه، السودان، ۲۵۹ - ۲۶۰؛ ضرار، ۱۱۷، ۱۳۰ - ۱۳۳؛ هالت، ۹۷ - ۱۰۰؛ شقیر، ۱۰۷/۱، ۱۵۵/۳ - ۱۶۶؛ زیدان، ۱۵ (۲) ۵۳۱ - ۵۳۳). برخی نوشته اند که المهدی پس از تصرف شهر، آن را ویران نمود و در کنار آن شهری به نام دیم بنا کرد (شقیر، ۱۰۷/۱، بریتانیکا، XII/98). در صحت این سخن می توان تردید کرد، زیرا المهدی مدتها در این شهر اقامت کرد و سپس مقر حکومت خود را به ام درمان انتقال داد (خانجی، ۲۴۵/۲). ممکن است پس از این انتقال، شهر رونق خود را از دست داده باشد، اما پس از واقعه ام درمان که حکومت طرفداران المهدی از میان رفت و بازگشت حکومت به شهر ایبض، به ویژه در ۱۸۹۹ م که فدراسیون انگلیس و مصر در سودان تشکیل شد، این شهر رونق خود را بازیافت و تجدید بنا گردید و توسعه یافت (بریتانیکا، همانجا).

۳. حمله ویلیام هیکس به ایبض: این افسر انگلیسی که فرمانده سپاه تازه نفس مصر بود، برای خاموش ساختن انقلاب المهدی به سودان اعزام گردیده بود. او به همراه علاءالدین حکمدار سودان، در ۵ نوامبر ۱۸۸۳ با ۸'۶۰۰ نفر پیاده و ۱'۴۰۰ نفر سواره به ایبض نزدیک شد و در ۳۰ میلی آن در محلی به نام شیکان مورد حمله المهدی و سپاهیاناش که بیش از ۵۰'۰۰۰ نفر بودند، قرار گرفت. هیکس و علاءالدین کشته شدند و سپاهیانشان نیز تار و مار گردیدند و مهدی با جمع آوری غنائم به ایبض بازگشت. از آن پس مردم سودان به سوی ایبض می شتافتند و با المهدی بیعت می کردند (شیبکه، همان، ۲۷۰، ۲۷۶ - ۲۷۸؛ ضرار، ۱۳۸ - ۱۴۱؛ شقیر، ۱۸۰/۳ - ۱۸۳).

اوضاع اقتصادی: شهر ایبض به سبب آنکه حلقه اتصال دو استان دارفور و خرطوم است و همچنین از آن روی که از مشهورترین بازارهای برده فروشی در سودان بوده، از موقعیت مهم اقتصادی برخوردار بوده است (همو، ۵۱/۳؛ ضرار، ۱۳۳). این شهر از دیرباز بر سر راه کاروانهای تجاری قرار داشته، زیرا راه مستقیم کویبه به ستار از این شهر می گذشته است و بعدها نیز که این راه دچار ناامنی گردید و کاروانها جاده شمالی تری را به شندی اختیار کردند، باز از این شهر می گذشتند (هالت، ۱۷). این شهر بزرگترین بازار

برده فروشی را داشته است و برده فروشان برده هایی را از دارفور، جبال نوبه، بحر الغزال و حوالی خط استوا و حبشه بدانجا می بردند و از آنجا به شهرهای دیگر مانند خرطوم و کشورهای حجاز و مصر صادر می کردند (شقیر، همانجا). تجارت اصلی ایبض شامل دانه های روغنی، صمغ عربی، عاج، ذرت و گنجد بوده و شغل اصلی مردم آن تولید صمغ عربی و دامداری و پرورش شتر بوده است. همه فرآورده هایی که در سراسر سودان وجود داشته، در بازار ایبض خرید و فروش می شده است (آمریکانا، XX/588؛ ضرار، همانجا؛ الموسوعة، ۴۳/۱). مبلغین مسیحی نیز از این شهر به عنوان پایگاه خوش جهت اعزام مبشرین به جبال نوبه استفاده می کردند (ضرار، همانجا). این شهر از دوزانهای گذشته دارای مسجد جامع، بیمارستان، مدرسه و پایگاه نیروهای نظامی بوده است (شقیر، ۱۰۷/۱). بجز راههایی که از دیرباز این شهر را به دیگر شهرها می پیوندند، در ۱۹۱۱ م راه آهنی که از بندرگاه جدید در کنار نیل آبی تا خرطوم ادامه می یافت و از آنجا به سنار در غرب می رفت، در سر راه خود به ایبض رسید. خط تلگرافی نیز که بین سالهای ۱۸۶۶ تا ۱۸۷۵ م در سودان کشیده شد، با گذشتن از ایبض و پیوستن به مرزهای دارفور، ارتباط خرطوم با غرب را برقرار کرد (هالت، ۸۹، ۱۳۷؛ تقویم، ۳۲۹). این شهر دارای فرودگاهی نیز هست (بریتانیکا، XII/98).

ماخذ: بعلبکی، نیر، موسوعة المورد، بیروت، ۱۹۸۱؛ تقویم البلدان الاسلامیة، الامانة العامة لمؤتمر العالم الاسلامی، کراچی، ۱۹۶۴؛ خانجی، منجم العمران، ۱۳۲۵ ق/۱۹۰۷؛ زیدان، جرجی، مؤلفات الکاملة، بیروت، دار الجیل؛ شیبکه، مکی، تاریخ شعوب وادی النيل، بیروت ۱۴۰۰ ق/۱۹۸۰؛ همو، السودان عبر القرون، بیروت، ۱۹۶۵؛ شقیر، نعوم، تاریخ السودان القديم والحديث و جغرافیة مصر، ۱۹۰۳؛ ضرار، ضرار صالح، تاریخ السودان الحديث، بیروت، ۱۹۶۸؛ گوتلی، حسین، جغرافیای ممالک اسلامی، قاره افریقا، سودان، تهران، ۱۳۲۳ ش؛ الموسوعة العربیة المیسرة، به کوشش محمد شلیق غربال، قاهره، ۱۹۶۵؛ هالت، پی ام و ام دبلیو دالی، تاریخ سودان بعد از اسلام، ترجمه محمدتقی اکبری، مشهد، ۱۳۶۶ ش؛ نیز:

Americana; Britannica, 1986; Brockhaus; EF.

علی رئیس

آبِین، یا ابین، شهری باستانی در یمن که در بیش از ۳ فرسنگی شهر عدن قرار داشته است (نکه مقدسی، ۱۱۳؛ ادریسی، ۵۵؛ ابن سعید، ۱۰۱). به گفته یعقوبی (ص ۸۰-۸۱) یکی از ۸۴ مخلاف (منطقه و ناحیه) یمن بوده و عدن و لحج (لهج) از شهرهای آن به شمار می رفته است (مقدسی، ۷۰). ابین در شرق عدن و در انتهای یمن قرار داشته و در غرب آن ناحیه لحج و در شمال آن یافع و در جنوب آن دریا بوده است (اکوع، ۱۹۰، حاشیه ۲). نام این شهر را سیبویه ابین و ابن ماکولا ابین آورده است و نیز روایت شده که هر دو وجه درست است (بکری، ۱۰۳/۱؛ ابن ماکولا، ۷/۱). اهل یمن آن را جز با فتحه نخوانده اند و تلفظ دیگر آن ابین است (یاقوت، ۱۱۰/۱).

در سبب نامگذاری آن نوشته اند که ابین نام مردی بوده که در روزگار کهن در این ناحیه می زیسته و عدن ابین (هم) هم به او منسوب است (بکری، همانجا).



خطبه به نام ظاهر بن منصور خواند (ابومخرمه، ۱۷۳/۲).

در ۸۳۹ق بیماری طاعون در تعز، عدن، لحج و ابین گروه بسیاری را هلاک کرد و در ۹۱۳ق سپاهیان چرکس مصر به ساحل ابین تاختند (ابن قاسم، ۵۷۲/۲، ۶۳۵) و از آن پس دیگر خبری راجع به این شهر و ناحیه در منابع تاریخی نیامده است.

علماء و بزرگان ابین: از این ناحیه دانشوران بسیاری برخاسته‌اند که مشاهیرشان اینانند: محمد بن علی بن عمر بن عبدالعزیز بن ابی قره که خود، پدر، جد و برخی از افراد خاندانش از قضات ابین بوده‌اند؛ عمر بن علی بن سمره جعدی (صاحب کتاب طبقات فقهاء الیمین؛ نک: ه، د، این سمره) که در ۵۸۰ق پس از محمد بن علی بن عمر مقام قضا در ابین را بر عهده گرفت (ابن سمره، ۲۲۲-۲۲۴؛ جندی، ۱۵۸)، از دیگر عالمان صاحب نام آن، نعیم بن محمد طربی معروف به نعیم عسری الیمین و ابوالعتیق ابوبکر بن احمد عبدی است (همو، ۱۹۵، ۱۹۶).

ماخذ این دیبج، عبدالرحمن، قره العین، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ ابن سعید مغربی، علی، الجغرافیا، به کوشش اسماعیل عربی، بیروت، ۱۹۷۰م؛ ابن سمره، عمر، طبقات فقهاء الیمین، به کوشش فؤاد سید، قاهره، ۱۹۵۷م؛ ابن قاسم، یحیی، غایة الامانی فی اخبار القطر الیمانی، به کوشش سعید عبد الفتاح عاشور و محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ ابن ماکولا، علی، الاکمال، به کوشش عبدالرحمن معلی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۱ق؛ ابن هشام، عبدالملک، السیرة النبویه، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ ابومخرمه، عبدالله، تاریخ نجر عدن، به کوشش اسکار لونگر، لیدن، ۱۹۳۶م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، دلائل النبوة، به کوشش محمد رؤس قلعه جی و عبدالبر عباس، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ادوسی، محمد، نزهة المشتاق، رم، ۱۸۸۳م؛ اکوع، محمد، مقدمه و جاشیه بر صفة جزیره العرب (نک: ه، د، همدانی)؛ بکری، عبدالله، معجم ما استمعج، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ جندی، محمد، السلوک فی طبقات العلماء و الملوك، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ خلیفه بن خیاط، تاریخ، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ رازی، احمد، تاریخ مدینة صفاء، به کوشش حسین عمری، دمشق، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ طبری، تاریخ؛ علی، جواد، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت؛ بغداد، ۱۹۶۸م؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش یان دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ همدانی، حسن، صفة جزیره العرب، به کوشش محمد اکوع، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همدانی، حسین، الصلیحین، به کوشش حسن سلیمان محمود جهتی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد، البلدان، به کوشش محمد صادق بحر العلوم، نجف، ۱۳۳۷ق/۱۹۱۸م.

علی ربیعی

آببورد، یا باورد، از شهرهای ایران در سده‌های میانه که در شمال خراسان بر دامنه شمالی کوه‌های هزار مسجد واقع بوده و شبیه آن به سوی صحرای قراقرم کشیده می‌شده است. خرابه‌های این شهر کهن در جمهوری ترکمنستان، در حدود ۸ کیلومتری غرب ایستگاه قهقهه از راه آهن ماوراء خزر بر سر راه عشق‌آباد به مرو قرار دارد (مینورسکی، ۱۶۷؛ دانشنامه)، دورتر از آببورد کهنه، قریه دیگری واقع است که آن نیز در گذشته آببورد نام داشت و اکنون پشتک نامیده می‌شود (بارتولد، III/130).

در متون قدیم نام آببورد با یاء مجهول ضبط شده است (نک:

مقدسی ابین را از عدن کهن تر دانسته و عدن را به آن منسوب کرده و نوشته است که گندم، میوه و سبزیجات مردم عدن از ابین تأمین می‌شده است؛ زیرا ابین را روستاها و کشتزارهای بسیار بوده است (ص ۸۵). ناحیه ابین از قریه شوکان (محل تولد محمد بن علی شوکانی معروف) آغاز می‌شود. قریه مذکور امروز ویرانه‌ای بیش نیست و آثاری از حمیریان توسط میلن، باستان شناس انگلیسی، در آن کشف شده است (همدانی، حسن، ۱۹۰؛ اکوع، همانجا؛ نیز در باره آثار کشف شده، نک: علی، ۱۱۴/۲، ۲۹۶، ۲۹۸، ۴۸۵، ۴۷۹/۳).

سابقه و حوادث تاریخی: از تاریخ بنای این شهر اطلاع دقیقی در دست نیست. ولی گویا نخستین یاری که سخن از ابین در منابع تاریخی به میان آمده، مربوط به داستان خواب دیدن ربیعه بن نصر از تبعه یمین است که معبرانی به نامهای شیق و سطیح به او خبر می‌دهند که حبشیان سرزمین یمین را مورد تاخت و تاز قرار داده، آن را و از جمله منطقه بین ابین تا جرش را تصرف می‌کنند و سپس سیف بن ذی یزن حبشیان را از یمین بیرون می‌راند، ولی پس از مدتی یمین به دست مسلمانان فتح می‌شود و سلسله پادشاهان یمین از بین می‌رود (ابن هشام، ۱۹۵/۱-۱۹۶/۲؛ طبری، ۱۱۴-۱۱۲/۲؛ ابونعیم، ۱۲۵/۱-۱۲۸). گویا در سال ۱۰ق بوده که فروه بن مسیک مرادی از یمین نزد پیامبر (ص) آمد و آن حضرت او را برای دعوت مردم یمین به اسلام به آن دیار فرستاد و وی هنگامی که مأموریت یافت، به پیامبر (ص) گفت: ما در یمین ناحیه و سرزمینی به نام ابین داریم که کشتزارهای ما در آنجا قرار دارد و غذای ما از آنجا تأمین می‌شود، اما بیماری وبا در آن شیوع دارد، پیامبر (ص) فرمود: آن ناحیه را رها کن چون آن بیماری موجب هلاکت است (رازی، ۱۹۳).

در ۱۲۹ق، عبدالله بن یحیی اعور کندی معزوف به طالب الحق بر قاسم بن عمر ثقفی حاکم صنعا شورید و در مکانی به نام جانج از قرای ابین، قاسم را شکست داد (خلیفه، ۵۸۲/۲-۵۸۳)، در ۲۰۶ق این ناحیه به دست سپاهیان مأمون به فرماندهی محمد بن زیاد افتاد (ابومخرمه، ۲۱۶/۲). در ۲۹۰ق ابن ابی العلاء حکومت لحج و ابین را بر عهده داشته است، اما در همین سال با ظهور علی بن فضل باطنی، داعی اسماعیلی در یمین، جنگی بین آنان در ابین روی داد و ابن ابی العلاء شکست خورد و علی بن فضل بر لحج و ابین مسلط گردید (ابن دیبج، ۹۸؛ همدانی، حسین، ۳۵-۳۶).

در ۵۵۹ق حاکم زبید، عبدالنبی بن علی بن مهدی وارد ابین شد و بسیاری از مردم را هلاک کرد (ابومخرمه، ۱۲۷/۲). در ۶۱۱ق امیر سلیمان بن موسی که از جانب امام زیدیان بر ذمار حکومت می‌کرد، بر شهرهای لحج و ابین تاخت و میان وی و طفتکین بن محمد، ملقب به مجنون، جنگهای بسیاری روی داد (ابن قاسم، ۴۰۳/۱). در شعبان ۷۲۳ عمر بن بلال بن دودار علقهی که از جانب ملک مؤید بن مظفر غسانی و سپس از جانب فرزند وی مجاهد بن مؤید بر ابین و لحج حکومت داشت، به مخالفت با مجاهد برخاست و در این دو شهر

ابیورد را به صورت اقطاع به باورد فرزند گودرز بخشید و او نیز در آن منطقه شهری با نام ابیورد بنا نهاد (بلدان، ۱۱۱/۱)، ولی گردیزی بنای شهر باورد (ابیورد) را به گیو نسبت داده است (ص ۴۸). در روزگار ساسانیان ملک (فرمانروای) ابیورد عنوان «بهمنه» داشت (ابن خردادبه، ۳۹؛ بلاذری، ۴۰۴). به نوشته ابن خردادبه خراج ابیورد ۷۰۰ هزار درهم بود (ص ۳۵).

مقدسی، مهنه (میهنه) و کوفن را از توابع ابیورد نوشته است وی مهنه را شهر و کوفن را رباط نامیده است (ص ۵۱، ۳۲۱). همو ضمن بحث از ابیورد می‌نویسد: من ابیورد را از نسا بهتر، بازارش را پر رونق‌تر و خاکش را حاصلخیزتر دیدم. آب آن از نهر و محل مسجد آن شهر در بازار است (همانجا). در جنوب شرقی ابیورد میان این شهر و سرخس ناحیه خابران قرار داشت (نک: یاقوت، بلدان، ۳۸۳/۲؛ قس: دولتشاه، ۶۷، که این ناحیه را خاوران نامیده است). دولتشاه سمرقندی از وجود روستایی به نام سنگان در ابیورد خبر داده است (ص ۳۱۷). بجز میهنه و کوفن نواحی دیگری را از توابع ابیورد ذکر کرده‌اند که در این زمینه تفاوت نظرهایی وجود دارد. لسترنج، ازجاء، باذان (= بادن)، خروالجبیل و شوکان را در بخش ابیورد آورده است (ص ۴۲۰). یاقوت ازجاء را — که در اسرار التوحید به صورت ازجاء = ازگاه (مجمدین منور، ۱۷۶/۱، ۱۷۹) آمده — قریه‌ای از قرای خابران و از نواحی سرخس نوشته است (بلدان، ۲۳۲/۱). ری باذن را از قراء سمرقند یا بخارا ذکر کرده است (همان، ۴۶۰/۱). او همچنین خروالجبیل را قریه‌ای میان خابران و طوس نوشته (همان، ۴۲۸/۲) و شوکان را قریه‌ای از ناحیه خابران میان ابیورد و سرخس ذکر کرده است (همان، ۳۳۷/۳).

به روزگار خلافت عثمان در ۳۱ ق/ ۶۵۲م، عبدالله بن عامر بن گریز مأمور فتح خراسان شد. امین بن احمر یشگری از سوی ابن عامر مأموریت یافت تا طوس و ابیورد و نسا را فتح کند (طبری، ۳۰۲/۴). بهمنه که بزرگ ابیورد بود، نزد ابن عامر شد و به ۴۰۰۰۰۰ درهم با وی صلح کرد (بلاذری، همانجا). قتیبه بن مسلم باهلی که قصد لشکرکشی و کشتن نیزک فرمانروای هیتلان تخارستان را داشت، در ۹۰ ق/ ۷۰۹م در بروقان فرود آمد و به مردم ابرشهر و ابیورد و سرخس و هرات نامه نوشت که نزد وی آیند (طبری، ۴۲۶/۶-۴۲۷). در ۹۱ ق/ مردم ابیورد همراه اهالی شهرهای یادشده، نزد قتیبه آمدند؛ قتیبه همراه آنان به سوی مرو رفت و حماد بن مسلم را جانشین خود کرد (همو، ۴۵۴/۶). ابو مسلم خراسانی در ۱۲۹ ق/ ۷۴۷م پس از خروج، به دندانقان و از آنجا به ابیورد رفت و چند روز در آن شهر اقامت گزید (همو، ۳۵۳/۷-۳۵۴). وی از ابیورد به عثمان بن نهیک و یاران وی نامه نوشت و آنان را به سوی خود فراخواند. ابومالک اسید بن عبدالله خزاعی، زریق بن شوذب و کسانی که از ابیورد به ابومسلم پیوسته

مارکوارت، ایرانشهر، 61). این نام را به صورت باورد و آب‌اورد نیز نوشته‌اند (ابن اثیر، ۲۳/۱؛ ابوالفداء، ۴۴۵). ژوستن<sup>۱</sup> مورخ رومی، ضمن بحث درباره شهر دارا، تختگاه تیرداد اشکانی، محل آن را در منطقه کوه زاپه‌اورته‌ن<sup>۲</sup> نوشته است (پیرنیا، ۲۲۰۷/۳). ژوستن این نام را به صورت ایه‌اورته‌ن<sup>۳</sup> نیز آورده و پلینیوس<sup>۴</sup> نام ابیورد را ایه‌اورته‌ن<sup>۵</sup> ضبط کرده است (مارکوارت، «بررسیها...»، 628، حاشیه 1). از این رو می‌توان گفت که کوه مزبور نیز به همان نام ابیورد نامیده می‌شده است. ایسیدوروس<sup>۶</sup> خاراکی که در آغاز تاریخ مسیحی می‌زیسته، این نام را به صورت ایه‌ورکتیکه<sup>۷</sup> و منطقه ابیورد را به صورت ایه‌ورکتیکه<sup>۸</sup> ضبط کرده و آن را محلی در دامنه شمالی جلگه پارتی نزدیک نسا (نیسایه) و بخش سفلی رود تجن نوشته که تا سرزمین سرخس گسترده شده است (پاولی، 2682-2681 II). این نام ترکیبی است از آیه و ورتکه. این منطقه در گذشته‌های دور خارج از سرزمین پارت واقع شده بود. چنین به نظر می‌رسد که نهر مشروب کننده آن به تجن نمی‌رسید و در ریگزارها فرو می‌رفت (همانجا). به نظر می‌رسد که ابیورد در روزگار پارتیان وجود داشته است. به نوشته پلینیوس ایه‌اورته‌ن در سرزمین پارت نزدیک شهر آباد دارا واقع شده بود (همانجا).

ابیورد منطقه‌ای مستحکم شامل پاسگاههای دفاعی مرزی بوده است که در برابر حملات مهاجمان دشتهای داخلی آسیا بنا شده بود. یزدگرد دوم پادشاه ساسانی نیز به منظور جلوگیری از حمله مهاجمان، دژ شهر یزدگرد را بنا نهاد. پس از او پیروز در همان ناحیه دژ شهر پیروز را ساخت که نام آن همراه ابیورد در سده ۶ م به عنوان منطقه فعالیت نستوریان آمده است (مارکوارت، ایرانشهر، 73). در مجمع کیسای بابای در سال دوم پادشاهی جاماسب (۴۹۹ م)، از اسقفهای طوس، ابرشهر، مرو و گرگان یاد شده است. در مجمع کیسای جاثلیق یوسف (۵۵۳ م)، اسقفهای مرو، مرو رود و ابیورد به نمایندگی حضور داشتند (همان، 61). در ادوار بعد مردم خیره سراسر این خطه را تاغ‌بویو، یا داغ‌بویو (جانب کوه) و مقابل آن را که منطقه مسیر سفلی آمودریاست، سربویو (جانب آب) می‌خواندند. از آن زمان اصطلاح ترکی آتک که به معنای دامنه است، پدید آمد و سراسر خطه ممتد بر دامنه‌های شمالی کوهستان از جمله ابیورد، نسا، سرخس و آخال به همین نام آتک نامیده شد (پارتولد، III/132). گمان می‌رود، این اصطلاح از سده ۱۰ ق/ ۱۶م پس از حملات ازبکان خیره و بخارا (همانجا) رایج شده باشد. آتک منطقه‌ای واقع در شمال کوه کورن‌داغ، کویت داغ و کوههای مرزی خراسان است. اکنون قسمت اعظم بخش شرقی آن در کنار ابیورد است (همو، III/76، حاشیه 5). ابیورد شامل منطقه وسیعی بوده که از دیرباز شناخته شده بوده است. یاقوت با تکیه به اخبار کهن می‌نویسد که کیکاووس منطقه

1. Justinus  
Isidorus  
2. Zapaortenon  
8. Apavarktike  
3. Apaortenon  
9. Apavarktike

4. Plinius  
5. Apavortene  
6. "Beiträge..."  
7.

بودند، یا وی برآه افتادند (همو، ۳۶۲/۷، ۳۶۳). موسی بن کعب از سرداران ابومسلم ایبورد را گشود و مدتی عامل وی در آن دیار بود، تا اینکه قحطیه بن شیب به ایبورد آمد و موسی بن کعب را به سوی ابومسلم فرستاد (همو، ۳۸۶/۷، ۳۸۹).

ایبورد در روزگار عباسیان بخشی از خراسان بود. یعقوبی ایبورد را همانند نسا و ابرشهر از توابع نیشابور ذکر کرده است (ص ۲۷۸). در ۱۸۵ ق/ ۸۰۱م به هنگام خلافت هارون، شخصی به نام ابوالخصیب در ایبورد بر ضد عباسیان و عامل آنان در خراسان، قیام کرد و بر طوس و نیشابور و ایبورد دست یافت. سپس به مرو و سرخس حمله برد و کارش بالا گرفت (طبری، ۲۷۳/۸).

پس از سقوط دولت طاهریان و انقراض صفاریان، ایبورد همراه دیگر نواحی خراسان و ماوراءالنهر، زیر فرمان امیران سامانی قرار گرفت. نوشته‌اند که شیخ ابوبکر «صاحب الاحوال السنیة» (۳۰۹ ق/ ۹۲۱م)، از ۷۰ شهر بیرون رانده شد، ولی چون به ایبورد آمد، آنجا قرار گرفت و مردم ایبورد بر او جمع شدند (فصیح، ۲۷/۲).

در سده ۴ ق/ ۱۰م توح بن منصور سامانی نسا را به مأمون، فرمانروای بخش شمالی خوارزم (امیر گرگانج) و ایبورد را به ابوعبدالله خوارزمشاه، فرمانروای بخش جنوبی خوارزم بخشید. سبب این امر مساعدتی بود که به هنگام اقامت توح بن منصور در آمل به وی کرده بودند (جرفادقانی، ۱۰۴). در واقع این شهرهای خراسان زیر فرمان ابوعلی سیمجور، امیر خراسان قرار داشتند. توح می‌خواست از رهگذر این یخششها رقیبان تازه‌ای بر مخالفان پیشین ابوعلی بیفزاید. ابوعلی نسا را به امیر گرگانج واگذارده، ولی از واگذارن ایبورد به خوارزمشاه امتناع ورزید و بدین طریق نفاق میان دو دولت خوارزمی فزون‌تر شد (بارتولد، I/322, VII/104). در ۳۹۵ ق/ ۱۰۰۵م ابوابراهیم اسماعیل سامانی، ملقب به منتصر کوشید تا سپاهیان خود را در نسا و ایبورد مستقر سازد، ولی از لشکریان خوارزمشاه شکست خورد (همو، I/331).

با انقراض سامانیان، هجوم صحرائشینان آسیای مرکزی به خراسان فزونی گرفت. در روزگار محمود غزنوی شخصی به نام ابوالفرج بستی حاکم نسا و ایبورد بود (عنصرالمعالی، ۲۳۲). هنگام بازگشت محمود از هندوستان، ترکمانان (غزان) به منطقه نسا، ایبورد و فراوه هجوم آوردند. مردم این نواحی در ۴۰۸ ق/ ۱۰۱۷م نزد محمود شکایت بردند و از فساد ترکمانان نالیدند. محمود در ۴۱۹ ق/ ۱۰۲۸م به سوی ترکمانان لشکر کشید و ۴۰۰۰ سوار از آنان را در فراوه کشت (گردیزی، ۴۱۵-۴۱۶). با اینهمه ترکمانان در این شهرها سکنی گزیدند و ترکی شدن این نواحی آغاز گردید (دانشنامه)، در ۴۲۱ ق/ ۱۰۳۰م ترکمانان سلجوقی به سبب اختلافی که پس از مرگ محمود غزنوی میان دو پسرش مسعود و محمد در سلطنت افتاده بود، دست تطاول گشودند و این مناطق را که از نواحی خراسان بود، آشفته کردند (آقسرائی، ۱۳).

در دوران مسعود غزنوی نیز مردم ایبورد و سرخس از ترکمانان به وی شکایت بردند. مسعود در ۴۲۲ ق/ ۱۰۳۱م ابوسعید عدوس بن عبدالعزیز را در رأس سپاه به امارت آن نواحی گمارد (گردیزی، ۴۲۶). در ۴۳۰ ق طی صلحی موقت نسا و ایبورد به ترکمانان داده شد، مشروط بر آنکه به مسلمانان تعرض نکنند (بیهقی، ۷۷۷). در ۵۴۸ ق/ ۱۱۵۳م یکی از ممالیک سلطان سنجر از طایفه غزان، ملقب به المؤید [مؤید آی‌آه] بر نیشابور، طوس، نسا و ایبورد، مستولی شد (اعتمادالسلطنه، ۳۸۶). در روزگار چنگیز، پسرش تولی ایبورد را تصرف کرد (ابوالغازی، ۱۲۵) و به نهب و تاراج اهالی پرداخت و آن شهر زیبا را که در آن عالمی از عمارت موج می‌زد، با خاک یکسان نمود و اکثر مردم را از دم تیغ گذراند. در ۶۱۸ ق/ ۱۲۲۱م مغولان پس از تصرف نسا و ایبورد به مرو درآمدند (جونی، ۱۱۸/۱، ۱۲۴-۱۲۵). نیز نک: آیتی، ۳۲۳). در کتاب یوان شی چینی از مردی مسلمان (هوی-هو) یاد شده است که از باورد (ایبورد) و فرمانده ۳۱۰۰۰ سرباز بوده است و هنگامی که لشکریان چنگیز به ایبورد رسیدند، تسلیم شد و به خدمت مغولان درآمد (ستوده، ۱۶۰). هنگامی که دولت ایلخانی مغول راه زوال و انقراض پیمود، ایبورد زیر سلطه ارغون‌خان و جانشینانش قرار گرفت. ارغون همان است که در قلعه کلات بناهایی ساخت. گفته شده است که طوس و قوچان و ایبورد زیر فرمان او بود (بارتولد، II(1)/592). تیمور پس از ۷۸۳ ق/ ۱۳۸۱م حصار قهقهه را که میان ایبورد و کلات قرار داشته و ویران شده بود، احیا کرد (شرف‌الدین، ۱۱۱۳). کلاویخو که اندکی بعد در ۸۰۷ ق/ ۱۴۰۴م به ایبورد رفته بود، از آن به عنوان شهری بزرگ یاد کرده که در پای کوه قرار گرفته بوده و حصاری نداشته است (ص ۳۰۰).

تا دوران شاه اسماعیل صفوی منطقه ایبورد در اختیار دولت ایران بود، ولی پس از مرگ شاه اسماعیل (۹۳۰ ق/ ۱۵۲۴م) ایرانیان از بیم ازبکان نواحی واقع در «درون» را تا میهنه تخلیه کردند (بارتولد، 133-132/III). که ایبورد نیز جزئی از آن بود. در ۹۴۳ ق/ ۱۵۳۶م شاه طهماسب به منظور تصرف هرات و جنگ با عبیدخان ازبک، عازم خراسان شد و نسا و ایبورد را از چنگ ازبکان به‌درآورد (اسکندر، ۶۵/۱). در ۱۰۰۲ ق/ ۱۵۹۴م ازبکان بخارا در روزگار عبدالله‌خان بار دیگر میهنه و ایبورد و نسا را مسخر کردند (بارتولد، III/133)، ولی در ۱۰۰۹ ق پس از مرگ عبدالله‌خان، شاه عباس شهرهای نسا و ایبورد را از ازبکان بازپس گرفت و بدین ترتیب این شهرها به صاحبان اصلی آنها (ایرانیان) بازگردانده شد (همانجا). شاه عباس ۳۵۰۰ خانوار از مردم افشار را در ایبورد جای داد (ابوالحسن گلستانه، ۳۵۵). در ۱۰۲۳ ق/ ۱۶۱۴م فرستادگان دولت روسیه به نامهای میخائیل تیخونوف و الکسی بوخارف از خان‌نشین خیوه وارد درون، نخستین شهر تابع دولت ایران شدند و از آنجا به نسا رفتند. در نسا علی‌خان،

بزرگ شهر از آنان استقبال کرد. فرستادگان دولت روس از آنجا به ایبورد رفتند. جمشید سلطان که تابع علی خان بود، فرستادگان دولت روسیه را پذیرا شد (بارتولد، همانجا). دولت صفوی پس از درگذشت شاه عباس نتوانست خطه مزبور را در دست خود نگاه دارد.

پیروزیهای نادرشاه در ۱۱۵۳ ق / ۱۷۴۰ م وضع را برای مدتی کوتاه تغییر داد. ۴۰۰۰ ایرانی که در خیمه اسیر ازبکان بودند، آزاد شدند. نادر ایشان را در چهار فرسنگی ایبورد جای داد و قلعه خیمه آباد را برای آنان بنا نهاد (همانجا)، اما بعد با تاخت و تاز ترکمانان این شهر به کلی ویران شد. مورخان ایبورد را موطن نادر نوشته اند (مروی، ۱۰۸۹/۳؛ نیز نک: استرآبادی، ۲۸). در کتاب میرزا مهدی خان استرآبادی بارها به وجود کردان، به عنوان سکنه ایبورد اشاره شده است (ص ۳۰). پس از نادر، ایبورد و مناطق اطراف آن از تابعیت دولت ایران به در آمد و سرانجام در تابعیت امپراتوری روسیه قرار گرفت. ویرانه های ایبورد اکنون به صورت قریه ای کوچک در ۱۱۷ کیلومتری عشق آباد مرکز جمهوری ترکمنستان در بخش جنوبی راه آهن نزدیک مرز آن جمهوری با ایران قرار دارد (بارتولد، VII/104). و. آ. ژوکوفسکی<sup>۱</sup> در ۱۸۹۶ م (۱۳۱۴ ق) به دستور کمیسیون باستان شناسی روسیه ویرانه های نسا، ایبورد و میهنه را مورد تحقیق قرار داد (همو، IX/696).

در دوره های اسلامی دانشمندان، ادیبان، فقیهان، محدثان و مشایخی از اکابر صوفیه از ایبورد برخاسته اند که از آن جمله اند: شاعر مشهور اوحدالدین انوری ایبوردی؛ ابوالعباس احمد بن محمد بن عبدالرحمن بن سعید ایبوردی (د ۶ جمادی الآخر ۴۲۵ ق / ۲۹ مارس ۱۰۳۴ م) فقیه شافعی و از اصحاب ابوحامد اسفراینی که در بغداد می زیست (خطیب، ۵۱/۵ - ۵۲؛ سماعی، ۱۰۷/۸ - ۱۰۸)؛ ابوالمظفر محمد بن احمد (د ۵۰۷ ق / ۱۱۱۳ م) که از قریه کوفن ایبورد بود. وی شاعری دانشمند، عالم به نحو و لغت و انساب و اخبار (یاقوت، ادبا، ۲۳۴/۱۷ - ۲۶۶) و مؤلف تاریخ ایبورد و نسا و آثار متعدد دیگری بوده است (ابن خلکان، ۴۲۸/۴ - ۴۲۹)؛ ابوسهل زید بن عبدالجبار ایبوردی (فارسی، ۳۵۷)؛ محمد بن عبدالله ابابوردی، معروف به ابن ابی القطری (ابن اثیر، ۲۳/۱). از مشایخ صوفیه، صدرالدین محمد بن رکن الدین ابوسعید بن اوحدالدین ابوبکر بن محمد بن حسین صوفی ایبوردی (فصیح، ۳۷۳/۲) و ابوسعید ابوالخیر (ه م) عارف مشهور را می توان نام برد که در میهنه از شهرهای ولایت ایبورد (ابن خلکان، ۲۰۸/۱) تولد یافت و همانجا درگذشت. دیگر از اکابر صوفیه فضیل بن عیاض بود که روزگاری در میان بیابان مرو و باورد خیمه زده و طریق عیاری در پیش گرفته بود (همو، ۴۷/۴ - ۵۰؛ عطار، ۸۹ - ۱۰۱).

ماخذ آسترآبی، محمود بن محمد تاریخ سلاجقه، به کوشش عثمان توران، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ ابی، عبدالمحمد، تحریر تاریخ و صاف، تهران، ۱۳۲۶ ش؛ ابن اثیر، اللباب، بیروت، دارصادر؛ ابن خردادبه، عیة الله بن عبدالله، المسالک و الممالک، لیدن، ۱۸۸۹ م؛ ابن خلکان، وفيات؛ ابوالحسن گلستانه، محمد امین، مجمل التواریخ، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۲۴ ش؛ ابوالغازی بهادرخان، شجرة ترک، به کوشش پ. ا. میزون،

آسترآدم، ۱۹۷۰ م؛ ابوالفداء، تقویم البلدان، به کوشش رتو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰ م؛ استرآبادی، میرزا مهدی خان، جهانگشای نادری، به کوشش عبدالله اتوار، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ اسکندر بیگمنشی، تاریخ عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان، تاریخ منتظم ناصری، به کوشش محمد اسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ بلاذری، احمد بن یحیی، فتوح البلدان، لیدن، ۱۸۶۵ م؛ بیهقی، ابوالفضل، تاریخ، به کوشش علی اکبر فیاض، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ بیرنیا، حسن، ایران باستان، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ جرفادقانی، ناصح بن ظفر، ترجمه تاریخ یمنی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ جوینی، عطاملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۹ ق / ۱۹۱۱ م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۲۹ ش؛ دانشنامه دولتشاه سرتقندی، تذکره الشجره، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ ستوده، منوچهر، سرخس، باورد،...، یکی قطره باران، به کوشش احمد تفضلی، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ سماعی، عبدالکریم بن محمد، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲ م؛ شرف الدین علی یزدی، ظفرنامه، به کوشش عصام الدین اورونپایوف، تاشکند، ۱۹۷۲ م؛ طبری، تاریخ، عطار، فریدالدین، تذکره الاولیاء، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ عنصرالمعالی، کیکاووس بن اسکندر، قابوس نامه، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۲۷ ش؛ فارسی، عبدالغفار، السیاق لتاریخ نیاپور، انتخاب صریفی، به کوشش محمدکاظم محمودی، قم، ۱۳۶۲ ش؛ فصیح خوانی، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰ ش؛ گلاویخ، روی گنتالت، سفرنامه، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ گردیزی، عبدالحی بن ضحاک، تاریخ، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ لسترنج، گ.، جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی، ترجمه محمود عرفان، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ محمد بن ثور، امرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ مروی، محمدکاظم، عالم آرای نادری، به کوشش محمدامین ریاضی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ مقدسی، محمد بن احمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ میونسکی، ولادیمیر، حواشی و تعلیقات بر حدود العالم، ترجمه میر حسین شاه، کابل، ۱۳۲۲ ش؛ یاقوت، ادبا، قهر، بلدان، یعقوبی، احمد بن اسحاق، البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۸۲ م؛ نیز:

Bartold, V.V., Sochineniya, Moscow, vol. I, 1963, vol. II, 1963, vol. III, 1965, vol. VII, 1971, vol. IX, 1977; Marquart, J., "Beiträge zur Geschichte und Sage von Erän", ZDMG, 1895, vol. XLIX; id., "Eränjahr", Berlin, 1901; Pauly.

عنایت الله رضا

آببوردی، ابوالمظفر محمد بن احمد کوفنی (د ۵۰۷ ق / ۱۱۱۳ م)، شاعر و ادیب ایرانی. نخستین منبعی که از ایبوردی سخنی به میان آورده، ابن قیسرانی نویسنده همروزگار اوست که به ذکر نسب نامه وی بسنده کرده است. پس از آن، خریده القصر، معجم الادباء، وفيات الاعیان، سیر اعلام النبلاء و مسالک الابصار عمده ترین منابع همه نویسندگان و محققانی بوده اند که تاکنون شرح حالی برای وی نوشته و یا به بررسی شخصیت و زندگی وی پرداخته اند. نخستین نویسنده ای که شرح حال مستقلی برای ایبوردی نوشته، عمادالدین کاتب اصفهانی است که در خریده تنها به ذکر تبارنامه و تاریخ و محل ولادت و منتخباتی از اشعار او پرداخته است. در سده بعد، یاقوت که روایات و منابع بیشتری چون تاریخ اصفهان ابن منبه و تاریخ منوچهر بن اسفرسیان را در اختیار داشته، شرح حال مفصل تری از وی به دست داده که مهم ترین مستند همه منابع بعدی از جمله وفيات الاعیان و سیر اعلام بوده است. به علاوه دیوان اشعار وی نیز گوشه هایی از زندگی او را روشن می سازد و گاه اطلاعاتی از آن به دست می آید که در هیچ یک از منابع کهن به آنها

اشاره‌ای نشده است.

دشواری کار در بررسی شخصیت و زندگی ابیوردی، ابهامات و گاه تناقضهایی است که در منابع مختلف به چشم می‌خورد. نخستین ابهام از نسب وی آغاز می‌شود؛ بر اساس تبارنامه‌ای که منابع کهن برای وی ذکر کرده‌اند، نسب او به معاویه بن محمد بن عثمان... بن عبد شمس بن عبد مناف می‌رسد (ابن قیسرانی، ۱۵۱؛ عمادالدین، گ ۱۶۴؛ سمعانی، ۳۳۲/۱۲؛ یاقوت، ادبا، ۲۳۴/۱۷؛ ابن فضل الله، ۴۸۶/۱۵). یاقوت این نسب‌نامه را از تاریخ منوچهر بن اسفرسیان استخراج کرده و جالب توجه اینکه این اسفرسیان خود این نسب‌نامه را جعلی می‌دانسته است (همانجا). از آنجا که در آن روزگار و نیز پیش از آن، انتساب به قبایل و شخصیت‌های بزرگ عرب و خاندانهای برجسته ایرانی و یا پادشاهان افسانه‌ای، امری رایج بوده است (چنانکه مثلاً تبارنامه ابو منصور محمد ابن عبدالرزاق را به منوچهر نوه فریدون رسانده‌اند، نک: بیرونی، ۳۷-۳۸)، بعید نیست ابیوردی که از علم انساب به خوبی آگاه بود، این تبارنامه را برای خود ساخته باشد. وی بارها در شعرهای خود به این نسب بالیده و با عنوان معاوی و عبشمی (منسوب به معاویه اصغر و عبیدشمس) از خود یاد کرده است (نک: ۴۰۰/۱، ۶۲۸، ۶۵۳، ۶۷۶، ۲۷/۲-۲۸-۱۵۲). همچنین دست کم در ۴ مورد به اجداد مادری خود اشاره نموده و گاه آنان را از خاندانهای برجسته عجم (نک: ۶۸/۲، ۱۲۶) و گاه از قبیله ازد و گاهی نیز پدر و اجدادش را از عدنان و مادرش را از قحطان دانسته است (۱۷/۲، ۱۱۳، قس: ۶۲۶/۱، که گویی اشاره به همین امر دارد، زیرا قوم خود را از یعرب و نزار بن معد دانسته است. حال آنکه یعرب، قحطانی و نزار، عدنانی است). به هر حال گویی وی که از نام و نسب بی‌بهره بوده و خواسته است خود را به نژادی والا منتسب سازد، همانگونه که در چندین مورد نیز خود را شاهزاده‌ای والا تبار خوانده است (نک: ۱۷/۲، ۹۶، جم).

ابیوردی در یکی از روستاهای خراسان به نام کوفن (میان ابیورد و نسا) به دنیا آمد و در همانجا پرورش یافت و از این رو به کوفنی نیز مشهور بوده است (نک: سمعانی، ۱۷۱/۱)، وی در اشعارش بارها از زادگاه خود یاد کرده و آن را موطن اجدادی خود خوانده است (نک: ۷۵/۲، ۷۹، ۸۳-۸۴، ۹۷، ۱۱۰-۱۱۱). از تاریخ ولادت وی اطلاعی در دست نیست، اما در قصیده‌ای که در مدح سیف الدوله صدقه بن منصور حاکم حله (حک ۴۷۹-۵۰۱ ق؛ نک: ابن اثیر، ۱۵۱/۱، ۴۴۰) سروده است، به ۴۰ سالگی خود اشاره دارد (نک: ۴۵۲/۱). حال اگر این قصیده را در زمان اقامت خود در حله یعنی حدود سال ۴۸۰ ق سروده باشد، می‌توان گفت وی حدود ۴۴۰ ق به دنیا آمده است.

وی چنانکه در مقدمه دیوانش آورده، دوران کودکی و نوجوانی را در رفاه و آسایش کامل به سر برده (۹۱/۱) و بی شک از همان آغاز به فراگیری علم پرداخته است. چه به گفته خود او، کودکی بیش نبوده که کتاب البلقه را از حفظ می‌دانسته است (نک: ذهبی، ۲۸۵/۱۹، ۲۹۰). احتمالاً وی تحصیلات مقدماتی را در کوفن گذرانده و سپس برای کسب

دانش بیشتر آنجا را ترک کرده است (حق، ۶۹). البته از یکی از قصاید وی (نک: ۶۵۱/۱-۶۵۵) چنین بر می‌آید که پدرش ابو العباس (بیت ۲۵) صاحب مقام و منزلتی بوده و پس از وی فرزندش ابوالمظفر باید جانشین او می‌شد (بیت ۳۸)، اما به دلیلهایی نامعلوم به این مقام دست نیافت و از آن پس ناچار به ترک ابیورد شد (بیت ۱۶). در قصیده دیگری نیز به این امر اشاره کرده که پس از گذشت روزگاری دراز به مقامی که می‌خواسته، نرسیده است (۲۴۵/۱، بیت ۳۹). در هیچ یک از منابع کهن به مسافرتها و برای ادامه کسب دانش اشاره‌ای نشده است، اما در برخی از منابع ردپای وی را در نیشابور، ری و گرگان می‌توان یافت. در گرگان از عبدالقاهر جرجانی، در ری از اسماعیل بن سعده و ابو الفتح شیرازی و در نظامیه نیشابور از ابوالمعالی جوینی امام الحرمین حدیث شنیده است (یاقوت، ادبا، ۲۴۴/۱۷؛ ذهبی، ۲۹۰/۱۹؛ سبکی، ۶۲/۴-۶۳؛ ضیف، ۶۰۰). وی به ابوالمعالی ارادت خاصی داشته و درباره او مدایحی سروده است (ذهبی، ۲۸۶/۱۹). از دیگر استادان وی احمد بن حسن بن خیرون، ابوبکر بن خلف، حسن بن احمد سمرقندی و مالک بن احمد بانیاسی را می‌توان نام برد. (سمعانی، ۳۳۳/۱۲؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، ۱۷۷/۹؛ یاقوت، همان، ۲۳۵/۱۷-۲۳۶؛ ذهبی، ۲۸۴/۱۹). زمانی را نیز در نجد گذرانده و «نجدیات» او مربوط به همین دوره از زندگی اوست (نک: ابیوردی، ۲۹۰/۲-۲۹۱-۲۹۵).

وی پس از آنکه در لغت، نحو، تاریخ و انساب شهرت یافت (نک: ذهبی، ۲۸۹/۱۹)، در شهرهای بغداد، همدان و جز آنها: شاهرادانی چون ابوحفص عمر بن عثمان جنزی و ابو محمد عبدالله بن نصر مرندی را تربیت کرد (ابن انباری، ۲۸۱-۲۸۲؛ یاقوت، بلدان، ۱۳۲/۲؛ سیوطی، ۷۶). به علاوه ابوبکر بن شهرزوری، ابوعلی ادمی، ابو طاهر سلفی، ابو عامر عبدری، ابو الفتح طائی و ابن طاهر مقدسی نیز در موصل، اصفهان، همدان و مرو از او روایت کرده‌اند (نک: سمعانی، همانجا؛ ذهبی، ۲۸۴/۱۹؛ سبکی، ۶۲/۴).

ابیوردی از آغاز جوانی به سرودن شعر نیز پرداخت. از نخستین مدوحان او، نظام الملک وزیر ملکشاه سلجوقی است و چنانکه از مدایحش درباره وی بر می‌آید، نزد او مقام و منزلتی والا داشته است (نک: ۵۰۵/۱-۵۰۸). در دیوان وی ۴ قصیده در مدح نظام الملک گرد آمده است. نخست مدیحه‌ای است در ۲۷ بیت که در او ان جوانی سروده و دیگری در ۵۰ بیت که به هنگام فتح قلعه جعبر در ۴۷۹ ق سروده و در آن به ورود ترکان سلجوقی به انطاکیه نیز اشاره کرده است (نک: ۳۰۰/۱-۳۰۷؛ ابن اثیر، ۱۳۸/۱۰-۱۳۹). در دو قصیده دیگر (مجموعاً در ۷۸ بیت) شاعر از نظام الملک خواسته است تا دهکده جاورسن (از نواحی نسا) را که قبلاً در تملک وی بوده، به او باز گرداند (۳۵۴/۱-۳۵۹، ۶۰۶-۶۱۲). از دیگر مدوحان وی در این دوره، جمشید بن بهمنیار و ابو شجاع محمد بن حسین را باید نام برد که در حدود سال ۴۷۶ ق در مدح هر یک قصیده‌ای سروده است (ابن اثیر، ۱۳۰/۱۰؛ محدث، ۷۸۳/۲-۷۸۴). به گفته ذهبی (۲۹۱/۱۹)، ابیوردی در ۴۸۰ ق به بغداد

رفت و کتابدار کتابخانه مدرسه نظامیه شد. با اینهمه از برخی قراین و نیز از عبارت نسبتاً مبهمی که ابن بنا (۲۸۱/۴) نویسنده معاصر وی در یادداشت‌های روزانه خود آورده، چنین بر می‌آید که ایبوردی در ۴۶۱ق به بغداد رفته است. یاقوت (ادبا، ۲۳۷/۱۷) انتصاب وی به کتابداری نظامیه را پس از یعقوب بن سلیمان اسفراینی (د ۴۹۸ق) می‌داند، اما دانسته نیست که یعقوب بن سلیمان تا چه زمانی بر این منصب بوده است. مسلماً ایبوردی در ۴۹۸ق در بغداد نبوده است (نک: دنباله مقاله).

ایبوردی در بغداد به دربار خلیفگان عباسی: المقتدی (حک ۴۶۷-۴۸۷ق) و المستظهر (حک ۴۸۷-۵۱۲ق) راه یافت و در زمره مداحان آنان درآمد. بیشتر مدایح وی به المقتدی اختصاص یافته است که مجموعاً به ۱۱ قصیده در ۴۳۲ بیت می‌رسد و این بجز قصیده‌ای است که در رثای جعفر (د ۴۸۶ق)، فرزند وی، سروده است (نک: ۱۰۳/۱-۱۲۳، ۲۰۰-۲۰۶، جم). در مدح المستظهر نیز ۵ قصیده (در ۲۱۱ بیت) دارد (۱۲۴/۱-۱۳۹، ۲۰۶-۲۱۴، جم). در یکی از این قصاید شاعر از خلیفه درخواست سریناهی برای خود و کتابهایش کرده است (۶۷۶/۱، ابیات ۳۳، ۳۴). خلیفه در پاسخ، قطعه زمینی بایر به او بخشید که چون مورد پستند وی نیفتاد، آن را به یکی از صوفیان داد (همو، ۶۷۶/۱-۶۷۷). ایبوردی در بغداد به تدریس نیز اشتغال داشت و چنانکه در دیوان وی آمده، مجالس و انجمنهایی داشته که در آنجا با شاعران هم روزگار خود به مبادله اشعار می‌پرداخته است (همو، ۵۴۱/۱).

در ۴۷۹ق هنگامی که سیف الدوله صدقه بن منصور به حکومت حله رسید (ابن اثیر، ۱۵۱/۱)، از ایبوردی دعوت کرد تا نزد وی رود. این دعوت احتمالاً به پاس قصیده‌ای بود که ایبوردی در آغاز ورود او به بغداد، در مدح وی سروده بود (نک: ۱۴۲/۲-۱۵). شاعر با اندکی تأخیر به حله رفت و مورد استقبال گرم سیف الدوله قرار گرفت و در قصیده‌ای بلند (۱۰۱ بیت) وی را مدح گفت و از تأخیر خود عذر خواست (۱۵۱/۱-۱۶۹). افزون بر این، ۳ قصیده دیگر (مجموعاً ۱۳۲ بیت) در مدح سیف الدوله در دیوان وی گرد آمده است (نک: ۲۴۶/۱-۲۵۸، ۴۴۹-۴۵۷، ۱۴۲/۲-۱۵). سیف الدوله صله‌های بسیاری در این سفر به او بخشید و او را سخت گرمی داشت. یاقوت (همان، ۲۶۳/۱۷-۲۶۶) از ورود وی به حله گزارش مفصلی از قول عبدالله بن علی تمیمی نقل کرده است.

ایبوردی با کشته شدن نظام الملک در ۴۸۵ق یکی از بزرگ‌ترین حامیان خود را از دست داد، اما پس از وی تحت حمایت فرزندان او به ویژه عز الملک، مؤید الملک و ضیاء الملک (ابونصر احمد) قرار گرفت و مدایح خود را به آنان تقدیم داشت و همانگونه که خود در ابیاتی اشاره کرده، همواره از پشتیبانی آنان برخوردار بوده است (نک: ۵۳۱/۱، بیت ۱۱؛ ۵۳۳/۱، بیت ۲۰، جم). هنگامی که عز الملک در ۴۸۶ق از سوی برکیارق به وزارت برداشته شد، ایبوردی از بغداد مدیحه‌ای برایش فرستاد (۵۲۹/۱-۵۳۵؛ ابن اثیر، ۲۱۹/۱۰). همچنین روابط وی با مؤید الملک چندان استوار بود که چون در ۴۸۸ق از وزارت برکیارق برکنار

شد (نک: همو، ۲۵۲/۱۰) و به سلطان محمد پیوست، ظاهراً ایبوردی نیز از المستظهر و برکیارق کناره گرفت و در جرگه مخالفان برکیارق درآمد (ایبوردی، ۳۷۲/۱). از همین رو در ۴۹۳ق هنگامی که برکیارق از سپاه سلطان محمد در جنگ سپیدرود شکست خورد، ایبوردی در قصیده‌ای به مؤید الملک که از فرماندهان این جنگ بود، تبریک گفت (۵۱۶/۱-۵۲۲؛ قس: ابن اثیر، ۲۹۴/۱۰-۲۹۵). ایبوردی احتمالاً در همین سال بغداد را ترک گفت و مدتی را در ری، اصفهان و همدان گذراند، به گفته یاقوت (ادبا، ۲۳۴/۱۷-۲۳۵) هنگامی که بین مؤید الملک و عمیدالدوله ابن جهر اختلاف افتاد، مؤید الملک از ایبوردی خواست تا عمیدالدوله را هجو کند و می‌دانیم اوج اختلاف این دو وزیر در ۴۹۳ق بود که سرانجام به عزل عمیدالدوله و سپس مرگ مؤید الملک انجامید (نک: ابن اثیر، ۲۹۸/۱۰-۲۹۹). در پی این هجو، عمیدالدوله نزد خلیفه المستظهر از شاعر سعایت کرد و خلیفه خونس را مباح ساخت و ایبوردی ناچار از بغداد به همدان گریخت (یاقوت، همانجا). درباره فرار وی به همدان، سبکی (۶۳/۴) روایتی نقل کرده که در هیچ یک از منابع کهن نیامده است. به گفته وی هنگامی که ایبوردی نزد سلطان، مقام و منزلتی به دست آورد، تکبر پیشه ساخت و شیطان دعوی امامت در سر وی انداخت. از این رو ناچار به ترک بغداد شد. البته خودخواهی و بلند پروازی وی را بیشتر منابع تأیید کرده‌اند و این روایت که وی آرزوی حاکمیت بر شرق و غرب را داشته و یکی از دعا‌های وی این بوده که: «اللهم ملکنی فشارك الارض و مغاربها» در بیشتر منابع آمده است (نک: یاقوت، همان، ۲۳۵/۱۷؛ ابن جوزی، یوسف، ۴۹/۸؛ هوار، ۱۱۰).

نامه‌ای که ایبوردی به المستظهر نوشته و متن کامل آن را یاقوت (همان، ۲۴۷/۱۷-۲۵۰) آورده، داستان فرار او را تأیید می‌کند و نیز اشعاری که وی برای مؤید الملک فرستاده و از او خواسته است تا از دشمنانش که باعث فرار وی از بغداد شده‌اند، انتقام گیرد (۶۶۱/۱-۶۶۳)، نشان می‌دهد که خروج او از عراق قبل از مرگ مؤید الملک (یعنی ۴۹۴ق) بوده است. وی در هنگام ترک بغداد قصیده‌ای غم‌انگیز سروده و در آن از اینکه ناخواسته بغداد را ترک کرده، سخت نالیده است (۱۹/۲-۲۰). به هر حال اگر وی حدود سال ۴۹۴ق بغداد را ترک کرده باشد، با توجه به گفته ذهبی (۲۹۱/۱۹) که ۴۸۰ق را سال ورود او به عراق دانسته، وی ۱۴ سال بیش در عراق نبوده است و این با آنچه خود می‌گوید که ۲۰ سال در بغداد به سر برده است (نک: یاقوت، همان، ۲۴۴/۱۷)، مغایرت دارد.

ظاهراً وی قبل از ورود به همدان چندی در ری و اصفهان زیست. بنا به آنچه در دیوان وی آمده است: هنگامی که عبدالجلیل بن علی که از دوستان ایبوردی بود، در ۴۹۳ق به وزارت برکیارق رسید، دیوان رسائل را به وی پیشنهاد کرد، اما او نپذیرفت و همراه وی از ری به اصفهان رفت و تا زمان مرگ وی یعنی ۴۹۵ق در اصفهان به سر برد (ایبوردی، ۶۴۵/۱؛ ابن اثیر، ۲۹۵/۱۰-۳۳۵). سرانجام وی به پیشنهاد ابوالمحاسن مسعود بن عبدالله وزیر سلطان محمد به همدان رفت و در مدرسه‌ای که

آرزوی دیرینه خود را جامه عمل پوشد (۲۴۴/۱-۲۴۵، ابیات ۳۶-۴۲). جالب اینکه وی در توجیه این ستایشهای مبالغه آمیز، فقر را بهانه کرده، می گوید: «اگر تیره روزی و بیچارگی من نبود، هرگز دست نیاز به سوی فرومایگان دراز نمی کردم» (۱۵۱/۱).

به هر حال وی روزگاری دراز در دربار حکام به مدیحه سرایی پرداخت و از پاداشهای بسیار آنان بهره مند شد و ثروتی درخور فراچنگ آورد. به گفته یاقوت، زمانی که وی برای دیدار با صدقه بن منصور به حله رفت، ۳۰ غلام ترک و ۸ اسب که زین و سرفاسر آنها از زر بود، در رکاب او بودند و ۲۱ استر ائانه وی را حمل می کردند (ادبا، ۲۶۳/۱۷-۲۶۴).

بیشترین اشعار وی را مدح تشکیل می دهد. از همین رو همچون دیگر مدیحه سرایان، در سروده های وی نوآوری کمتر به چشم می خورد و به شیوه ای تصنعی حال و هوای بادیه را به خود می گیرد. هنوز وی به آیین قدما، مدایح خود را با نسب آغاز می کند و با اینکه در دربار پرشکوه و جلال ممدوح درناز و نعمت به سر می برد، باز ادعا می کند که بر گرده شتران، بیابانها را برای رسیدن به وی درنور دیده است (نک: ۱۱۶/۱-۱۱۹، ۱۵۲-۱۵۹، جم). تصاویر کلیشه ای، یک نواختی موضوعات و مفاهیم، بهره گیری از واژگان پیچیده و ناآشنا و تکرار تشبیهاتی همچون گشاده دستی ممدوح به دریا، چهره معشوق به قرص ماه، قامت وی به شاخه درخت (خوط البان یا غصن البان) و موی او به شب تاریک و از این قبیل... که در سراسر دیوان وی به چشم می خورد، اشعار وی را مبتذل و ملال آور ساخته است (نک: ۱۲۸/۱، بیت ۱۹؛ ۱۵۴/۱-۱۵۵، ۱۶۹، بیت ۹۹؛ ۲۲۶/۱، بیت ۹؛ جم). وی حتی بسیاری از ترکیبها و عبارات اشعار شاعران جاهلی را نیز به عاریت گرفته است (نک: ۹۹/۱، بیت ۷؛ قس: کعب بن زهیر، ۹؛ ابیوردی، ۳۳۹/۱، بیت ۵۱؛ قس: زهیر بن ابی سلمی، ۷۷).

وی قصیده ای نیز به تقلید از کعب بن زهیر در مدح پیامبر اکرم (ص) دارد که در آن خلفای راشدین را بسیار ستوده است (نک: ۹۷/۱-۱۰۳). ابیوردی علاوه بر مدح، در غزل، رثا، هجو، فخر و شکایت از روزگار نیز اشعاری دارد. غزلیات وی بیشتر قطعه های کوتاهی است که خطاب به معشوقه های خیالی همچون امیمه، سلیمی و لیلی سروده (نک: ۱۵/۲، ۱۷۲، ۲۱) و اغلب از ۱۰ بیت در نمی گذرد. غزل وی همانند اشعار تغزلی شاعران عاشق پیشه نیست که از عمق جان مایه گیرد و سراپا شور و عشق و احساس باشد، بلکه بیشتر از نوع همان مقدمه های عاشقانه تصنعی است که در اشعار جاهلی و مدایح خود وی می بینیم. ابیوردی مرثیه هایی نیز داشته است (در رثای احمد فرزند ملک شاه، جعفر فرزند المقتدی، یکی از بزرگان علوی و امام محمد غزالی، نک: ۲۶۵/۱-۲۷۰، ۴۱۶-۴۱۷، ۶۶۸-۶۷۲، ۱۴۰/۲) که گاه از سخنان حکمت آمیز تهی نیست. یکی دیگر از موضوعاتی که در اشعار وی بسیار به چشم می خورد، شکایت از روزگار است و می دانیم که در اواخر عصر عباسی شکوه از روزگار حتی در میان شاعرانی که غرق در ناز و نعمت

ابوالمحاسن برایش ساخت، به تدریس پرداخت (ابیوردی، همانجا). ظاهر آدر همین دوره از زندگی وی سنقر (احتمالاً آق سنقر) بر آن شد تا او را طرادرار سلطان احمد کند. اما سلطان از دنیا رفت و ابیوردی با پیریشان حالی به اصفهان بازگشت (یاقوت، همان، ۲۳۵/۱۷)؛ اما به درستی روشن نیست مقصود از سلطان احمد کیست. فرزند ملک شاه، فرزند نظام الملک، سلطان سنجر و خلیفه المستظهر همه نامشان احمد بوده، اما این مطالب درباره هیچ یک صادق نیست و چه بسا مقصود از احمد، احمدیل امیر بزرگ سلجوقی بوده باشد (نک: ۵، د، آق سنقر احمدیلی، نیز احمدیلیان).

ابیوردی چند سال در اصفهان تعلیم فرزندان زین الملک برسق را بر عهده داشت، تا اینکه دوباره سنقر به یاری وی شتافت و فضل و دانش وی را نزد سلطان محمد باز گفت و سلطان اشراف مملکت (احتمالاً دیوان اشراف) را به او سپرد و این چنین پس از سالیان دراز به یکی از آرزوهای دیرین خود نایل آمد و به جمع بزرگان دربار پیوست (نک: یاقوت، همانجا)؛ اما نیکبختی وی چندان نپایید و اندکی بعد به مرگ ناگهانی درگذشت و در باب ذبیره مسجد عتیق اصفهان به خاک سپرده شد (همانجا).

به گفته ای (همانجا) وی به دست وزیر خطیر الملک مسموم شده است و بعید نیست که خطیر الملک وی را رقیب خود یافته و بدین گونه خواسته است از دست وی خلاص شود. در تاریخ مرگ وی اختلاف نیست، تنها صفدی (۹۱/۲) یک سال به آن تاریخ افزوده و ۵۵۷ق نیز که در وفیات ابن خلکان (۴۴۹/۴) آمده است و برخی نیز آن را نقل کرده اند، البته نادرست است.

دینداری، تقوا و پرهیزگاری وی مورد ستایش بسیاری از منابع کهن قرار گرفته است (نک: سبکی، ۶۲/۴؛ ابن شاکر، ۳۴/۱۲) و برخی به استناد ابیاتی که در رثای امام حسین (ع) سروده (نک: ۱۵۳/۲)، وی را شیعه مذهب دانسته اند (حر عاملی، ۲۴۲/۲)، حال آنکه او در ابیاتی به شافعی بودن خود اشاره دارد (نک: ۶۷۶/۱). به علاوه چنانکه اشاره شد، وی کتابدار مدرسه نظامیه بوده و می دانیم که این مدرسه خاص شافعیان بوده است (نک: صفا، ۲۳۹/۲).

ابیوردی شاعری مدیحه سراسر و گویی - همانگونه که خود در اشعارش اشاره دارد (نک: ۲۴۵/۱، بیت ۳۷) - از همان آغاز جوانی دریافته بود که مدیحه سزایی بهترین وسیله برای نفوذ در دل وزیران و خلیفگان است. از همین رو همچون همه مدیحه سرایان برای گذران زندگی و بهره مندی از پاداشهای ممدوحان، قدم در این راه نهاد و از هیچ ستایش گزاف و مبالغه آمیزی دریغ نورزید. وی به رغم اینکه در اشعار خود یادآور شده که هیچ امام یا پادشاهی را به طمع پاداشهای مادی و جاه و مقام ستایش نمی کند (نک: ۱۴۹/۱، بیت ۵۹، نیز ۹۱/۱-۹۲)، بارها دست به دامن ممدوحان خود شده و عاجزانه درخواست پاداش کرده است (۱۲۳/۱، ابیات ۳۸-۴۲؛ ۱۶۸/۱، ابیات ۹۲-۹۳). وی حتی در ابیاتی صریحاً از ممدوح خود مقام و منزلتی خواسته تا

بودند، امری رایج بوده و شکوه‌های ابیوردی در اشعارش بیشتر از این نوع است.

نثر وی نیز مسجع و مصنوع بوده و قطعه‌هایی از آن را در لایه لای دیوان وی (نک: ۸۶/۱ - ۹۷، ۱۶۷/۲ - ۱۶۹) و همچنین برخی از منابع (نک: یاقوت، ادبا، ۲۴۷/۱۷ - ۲۵۰) می‌توان یافت.

آثار:

الف - چاپی: تنها اثری که از وی به چاپ رسیده، دیوان اوست که مورد ستایش بسیار منابع کهن قرار گرفته است. به ویژه نظامی عروضی در چهارمقاله خواندن آن را به دانش پژوهان و به ویژه دبیران توصیه کرده و آن را باعث فروزش طبع و تیزهوشی دانسته است (ص ۲۲). دیوان ابیوردی مشتمل بر عراقیات، نجدیات و وجدیات بوده که دو بخش عراقیات و نجدیات آن با عنوان دیوان ابیوردی به کوشش عمر اسعد در بیروت (۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م) در ۲ جلد به چاپ رسیده است. البته نخستین چاپ دیوان وی در بیروت (۱۳۱۷ق) انجام گرفته که بسیاری از قصاید غزی (۵۲۴ق) نیز به اشتباه در آن آمده است.

ب - خطی: زادالرفاق. به گفته زیدان (۲۹/۳) نسخه‌ای از آن در دارالکتب مصر موجود است.

ج - یافت نشده: ۱. تاریخ ابیورد و نسا؛ ۲. تعلقه المشتاق الی ساکنی العراق؛ ۳. تعلقه المقرور؛ ۴. الدرة الثمينة؛ ۵. صهلة القارح، در ردسقط الزند ابوالعلاء عمری؛ ۶. طبقات العلم؛ ۷. قبسة العجلان فی نسب آل ابی سفیان؛ ۸. کوکب التأمیل؛ ۹. المختلف و المختلف، در انساب عرب؛ ۱۰. المجتبى من المجتبی، در علم رجال؛ ۱۱. نهضة الحافظ (نک: یاقوت، همان، ۲۳۳/۱۷ - ۲۴۴، قفطی، ۴۹/۳ - ۵۰؛ صفدی، ۹۱/۲).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن اثیری، عبدالرحمان، نزهة الالباء، به کوشش ابراهیم سامرائی، بغداد، ۱۹۵۹م؛ ابن بنا، حسن (نک: مار مقدسی)، ابن جوزی، عبدالرحمان، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ق؛ ابن جوزی، یوسف، مرآة الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن شاکر کتبی، محمد، عیون التواریخ، به کوشش فیصل سائر و نبیله عبدالمنعم داوود، بغداد، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ ابن فضل الله عمری، احمد، مآلک الابصار، ج تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن قیسرائی، محمد، الانساب المتفقه، به کوشش دخویه، لیون، ۱۸۶۵م؛ ابیوردی، محمد، دیوان، به کوشش عمر اسعد، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ بیرونی، محمد، الآثار الباقية، به کوشش زاخار، لایزیک، ۱۹۲۳م؛ بحر عاملی، محمد، امل الآمل، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۳۶۲ش؛ حقی، مدوح، الابیوردی مثل القرن الغاضن فی برلمان الفكر العربی، دمشق، دارالقطره؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعبان ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ زهیر بن ابی سلمی، «معلقة»، ضمن شرح المعلقات السبع زوزنی، قم، ۱۴۰۵ق؛ زیدان، جرجی، تاریخ آداب اللغة العربیة، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۷م؛ سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعية الکبری، قاهره، ۱۳۲۲ق؛ اسماعیلی، عبدالکریم، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ تبویوطی، طبقات المفهرستین، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ صفاء، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۳۶ش؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش ددرینگ، استانبول، ۱۹۲۹م؛ ضیف، شوقی، عصر الدول والامارات، قاهره، دارالمعارف؛ عمادالدین کاتب، محمد، خریة القصر، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ قفطی، علی، انباء الرواة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۵م؛ کتب بن زهیر، «قصيدة بانت سعاد»، شرح علی قصیده بانت سعاد انصاری، بمبئی، اصبح المطابع؛ محدث ارموی، جلال الدین، تعلیقات نقض، تهران، ۱۳۵۸ش؛

نظامی عروضی، احمد، چهارمقاله، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۳۳ش، یاقوت، ادبا؛ همو، بلدان؛ نیز:

Huart, Clément, *Littérature arabe*, Paris, 1923; Makdisi, George, "Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdad", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London, 1957, vol. XIX.

عنايت الله فاتحي نژاد

آبامیه، نک: آفامیه.

آبیتیک، نک: فیزیک، تاریخ.

آبشیر، مصطفی پاشا (م ۱۰۶۵/۱۶۵۵م). از سرداران برجسته امپراتوری عثمانی و صدراعظم سلطان محمد چهارم. از زادگاه و تاریخ تولد او آگاهی دقیقی در دست نیست، اما با توجه به اینکه گفته شده هنگام اعدام در حدود ۵۰ سال داشته (عطا، ۶۶/۲؛ عثمان زاده، ۱۰۰)، می‌توان حدس زد که در حدود سال ۱۰۱۵ق به دنیا آمده است. برخی از مآخذ او را از خویشاوندان آبازه محمدپاشا جلالی (ه م)، سردار و دولتمرد معروف عثمانی (اولیا چلبی، ۲۸۰/۱؛ عثمان زاده، ۹۹؛ عطا، ۶۵/۲) و حتی خواهرزاده (نعیم، ۳۰۲/۲؛ ۱۹۷/۵؛ ثریا، ۱۶۶)، یا پسر عم او (اوزون چارشیلی، 408/2(III) دانسته‌اند.

آبشیر نزد آبازه محمد پاشا تربیت یافت و با وساطت او به مقام سنجاق بیگی طرسوس منصوب شد (نعیم، ۱۹۷/۵) و در ۱۰۴۳ق، پس از مرگ آبازه محمد از جانب مصطفی کمانکش (قره مصطفی)، صدراعظم وقت عثمانی، به دربار معرفی شد و نخست به درجه امیر آخری ثانی و سپس در ۱۰۴۸ق/۱۶۳۸م، هنگام بازگشت از لشکرکشی بغداد به درجه امیر آخری اول ارتقا یافت (عطا، ثریا، اوزون چارشیلی، همانجا).

آبشیر مصطفی پاشا از ۱۰۵۰ق تا پایان عمر در مقامهای گوناگون، از جمله بیگلربیگی ایالت بودین، سیلستر، ولایت روم ایلی، مرعشی، وان، موصل، قونیه، قره‌مان، شام، حلب و سیواس خدمت کرد (اولیاچلبی، ۲۸۱/۱؛ نعیم، ۷۳/۴؛ ثریا، عثمان زاده، همانجا). او در ۱۰۵۶ق مأمور سرکوب دروزیه‌های سوریه شد، اما ناکام ماند و در پی گرفتن انتقام بود که از سوی دولت مرکزی مأمور دفع فتنه علی پاشا والی سیواس شد (اوزون چارشیلی، همانجا).

در آناتولی، آبشیر با جانبداری از قیام جلالیها و برگرداندن برخی از سرکردگان سپاه عثمانی به مقامهای پیشین خود، محبوبیت بسیاری به دست آورد. از سوی دیگر در مدتی که او در این منطقه به سر می‌برد، به بهانه‌های گوناگون بر آن شد تا مناسبات دوستانه ایران و عثمانی را که به دنبال پیمان صلحی در حکومت سلطان مراد چهارم پدید آمده بود، برهم زند (اولیاچلبی، ۲۹۷/۴).

در ۱۰۶۴ق چون صدر اعظم درویش محمدپاشا به بیماری درمان ناپذیری گرفتار شد و دربار عثمانی در صدد یافتن جانشینی برای وی برآمد، آبشیر مصطفی در زمره نامزدهای این مقام بود. سرانجام دولتمردان دربار عثمانی به سفارش شیخ الاسلام ابوسعید افندی و به سبب بیم از



برگزیدن مربی برای فرزندان، ظاهراً در میان ترکان سلجوقی و غز سابقه قدیم‌تری داشته و رسمی بوده است که به موجب آن امرا فرزندان خود را برای تربیت، مخصوصاً در امور جنگی و سیاسی، به یکی از بزرگان کار دیده می‌سپرد و به او لقب «اتابک» می‌داده‌اند که هم به معنی پدر مجازی و هم به معنی امیر و بزرگ بوده است. این رسم گرچه ظاهراً سابقه‌ای کهن داشته و نظایر آن در تاریخ ملل و اقوام دیگر نیز دیده شده است، اما برای لقب مخصوص «اتابک» سابقه‌ای قدیم‌تر از زمان سلجوقیان وجود ندارد و گرنه این رسم در میان ایرانیان هم بوده، زیرا به روایت شاهنامه، کیکاویس پادشاه افسانه‌ای و کیانی، سیاوش فرزند خود را برای تربیت نزد رستم بهلوان معروف ایرانی به سیستان فرستاده بوده است. در دوره ساسانیان نیز دگرد اول پسر خود بهرام را نزد منذر، پسر نعمان پادشاه حیره، فرستاد تا او را تربیت کند.

در اینجا از ظهور و تاریخ تحول این رسم سخن به میان نخواهد آمد و تنها به سابقه این لقب در زمان سلجوقیان و ادوار بعدی تاریخ ایران و اسلام اشاره خواهد شد. در تاریخ سلجوقیان از امیری به نام اتابک، قطب‌الدین گلسارغ، سخن می‌رود که در ۴۴۴ ق در جنگی که میان سلطان فرخ‌زاد غزنوی و سلجوقیان واقع شد، گرفتار سپاه غزنویان گردید (ابن اثیر، ۵۸۲/۹ - ۵۸۵؛ حسینی، ۲۸). به درستی معلوم نیست که او اتابک کدام یک از شاهزادگان سلجوقی بوده است، اما می‌توان حدس زد که اتابک الب ارسلان پسر داوود سلجوقی بوده است. پس از آن به روایت میرخواند (۲۷۰/۴، ۲۷۱)، الب ارسلان پس از جنگ ملازگرد و غلبه بر امپراتور بیزانس (۴۶۳ ق)، نظام‌الملک را به لقب «اتابک» و «اتاخواجه» که در آن زمان امثال این القاب تعلق به امرا (امرای سلجوقی و غز) داشت، ملقب ساخت، اما در دستورالوزراء خواندمیر که این مطلب از روضه الصفا نقل شده، به اشتباه به جای «اتابک»، «ایلیک» آمده است (نک: ص ۱۵۶). این اشتباه چاپی، فؤاد کویرلو نویسنده مقاله اتابک در «دائرة المعارف اسلام» را هم به اشتباه انداخته و پنداشته که الب ارسلان به نظام‌الملک لقب «ایلیک» (ایلیک) داده است (IA, I/712)، علاوه بر اینکه مطلب دستورالوزراء از روضه الصفا نقل شده و در کتاب اخیر کلمه «ایلیک» نیامده و همان «اتابک» ذکر شده است، باید گفت که لقب ایلیک در میان خاندان ترکستان رواج داشته و در زمان سلجوقیان از آن اثری نیست.

ابن اثیر در حوادث سال ۴۶۵ ق می‌گوید که ملک‌شاه به نظام‌الملک اختیار تام داد و او را «والد» خواند و به والقبایی داد که از جمله «اتابک» بود (۷۹/۱۰ - ۸۰). ابن اثیر از القاب دیگر او سخنی نمی‌گوید و شاید یکی هم همان «اتاخواجه» باشد که در روضه الصفا آمده است. نیز محتمل است که عنوان «خواجه» که برای نظام‌الملک گفته می‌شود، تخفیف همان «اتاخواجه» باشد. ابن اثیر می‌گوید که ملک‌شاه نظام‌الملک را «اقطاع» دیگری داد، افزون بر آنچه سابقاً داشت (همانجا)، و از

عصیان ایشیر، دربارهٔ صدارت وی به توافق رسیدند و در ذیحجه همین سال با فرستادن مهر همایون به حلب از ایشیر خواسته شد که برای تصدی این مقام بی‌درنگ به استانبول بازگردد (همو، ۲۷۹/۱ - ۲۸۰؛ منجم‌باشی، ۷۰۷/۳؛ اوزون چارشیلی، ۲۷۳-۲۷۴(۱) III؛ عثمان‌زاده، ۱۰۰؛ ثریا، همانجا؛ هامر پورگشتال، ۲۳۴/۱۰ و بعد).

ایشیر که از دسیسه‌های دولتمردان عثمانی نسبت به خود آگاهی داشت، به بهانهٔ وجود ناآرامیها در آناتولی و سرحد ایران، از آمدن به استانبول خودداری ورزید (اولیاچلی، ۲۹۷/۴؛ اوزون چارشیلی، ۴۰۹(۲) III). این امر و نیز شایعهٔ عصیان ایشیر سبب شد تا مخالفان او در پایتخت سلطان راه به عزل و بازپس گرفتن مهر همایون از وی برانگیزند که بی‌نتیجه ماند (همانجا). سرانجام دربار عثمانی برای جلب اعتماد او، امین نامه‌ای همراه با هدایا و خلعت‌های گرانبها برای وی فرستاد و ایشیر ۵ ماه پس از انتصاب به صدارت در ربیع الآخر ۱۰۶۵ طی مراسم باشکوهی وارد استانبول شد و رسماً به مسند صدارت نشست؛ سپس با عایشه، دختر سلطان ابراهیم متوفی ازدواج کرد (همانجا؛ هامر پورگشتال، همانجا). اما رفتار یاغیگرانهٔ ایشیر مصطفی در مدت امارت و نیز شدت عمل در دوران کوتاه صدارت، ناخشنودی بنی‌چریها را فراهم آورد، چنانکه به شورش بزرگی در استانبول منجر شد و سرانجام به گرفتاری و اعدام ایشیر انجامید (همو، ۲۴۷/۱۰ - ۲۴۸). پس از اعدام، جنازهٔ او را در کنار آرامگاه حامی وی، قره مصطفی پاشا در چارشی قاپو، به خاک سپردند (اوزون چارشیلی، همانجا). مسجد و مدرسه‌ای در محلهٔ جدید شهر حلب، دارای تاریخ شوال ۱۰۶۴ (همو، ۴۱۰(۲) III) و کاروانسرای در همان شهر از آثار خیریهٔ اوست (ثریا، ۱۶۶).

مأخذ: اولیاچلی، سیاحت نامه، استانبول، ۱۳۱۲ ق؛ ثریا، محمد، سجل عثمانی (تذکره مشاهیر عثمانیه)، استانبول، ۱۳۰۸ ق؛ عثمان‌زاده تائب، احمد، حذیقه الوزراء، فرایبورگ، ۱۹۶۹ م؛ عطا، طیارزاده احمد، تاریخ، استانبول، ۱۲۹۱ ق؛ منجم‌باشی، احمد، صحائف الاخبار، ترجمهٔ احمد ندیم، استانبول، ۱۲۸۵ ق؛ نیسا، مصطفی، تاریخ، استانبول، ۱۲۸۲ ق؛ هامر پورگشتال، یوزف، دولت عثمانیه تاریخی، ترجمهٔ محمد عطا، استانبول، ۱۳۳۵ ق؛ نیز: Uzuncarsili, I. H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1982. یحیی کلانتری

**آتابک**، لقب یا عنوانی که پادشاهان سلجوقی به برخی از امرای خود که تربیت و سرپرستی شاهزادگان را بر عهده داشتند، می‌داده‌اند. اتابک کلمه‌ای است ترکی، مرکب از «اتا» به معنی پدر و «بک» یا «بیگ» به معنی امیر و یا عنوانی مهم در میان قبایل ترک. معنی این کلمه «پدر امیر» یا «امیر پدر» است و «اتا» در این ترکیب در معنی مجازی آن است، نه معنی حقیقی. اینکه ابوالفدا (۱۸۹/۸) اصل اتابک را «اطابک» دانسته است، درست نمی‌نماید، زیرا حرف «ط» مخصوص زبان عربی است و در ترکی چنین حرفی وجود ندارد، ولی می‌توان آن را چنین توجیه کرد که این حرف در بعضی لهجه‌های ترک میان «د» و «ط» ادا می‌شده و چون چنین حرفی در عربی نبوده است، آن را به صورت «ط» می‌شنیده‌اند.

اینجا معلوم می‌شود که به اتابکان، ولایاتی به عنوان اقطاع نیز اعطا می‌شده است. از گفته‌های میرخواند معلوم نمی‌شود که هنگامی که الب ارسلان در ۴۶۳ق (جنگ ملازگرد) به نظام الملک لقب اتابکی داد، او را مربی و اتابک ملک‌شاه پسر شانزده ساله خود نیز کرد. ظاهراً لقب اتابکی برای نظام الملک، عنوانی افتخاری - نه منصبی خاص - بوده است، زیرا نظام الملک در آن زمان وزارت الب ارسلان را داشته و این منصب خطیر مانع از پرداختن او به تربیت شاهزاده بوده است، علاوه بر این وقتی ملک‌شاه به سلطنت رسید، نیز به او لقب اتابکی داد و بنابراین اتابک برای نظام الملک صرفاً عنوان و لقبی افتخاری بوده است. چنانکه میرخواند (همانجا) گفته است، لقب اتابک، خاص امرای سلجوقی یا غز بوده و پیش از نظام الملک هم این عنوان به کسی غیر از امرای ترک داده نشده است. اینکه لمتن (ص ۴۷)، علی بن ابی علی قمی را اتابک برکیارق دانسته است، ناشی از اشتباهی است که در فهم عبارت عربی بنداری در تاریخ دولت آل سلجوق (ص ۸۲) به او دست داده است، در آنجا آمده است: «و کان الاستاذ علی بن ابی علی القمی وزیر گمشدگان الذی کان قدیماً مربیاً لبرکیارق و اتابک» و ترجمه درست آن چنین است: استاذ علی بن ابی علی قمی وزیر گمشدگان بوده است که این گمشدگان در قدیم مربی و اتابک برکیارق بوده است (نیز نک: راوندی، ۱۴۰: حسینی، ۷۵). بنابراین چنانکه گذشت، نظام الملک تنها ایرانی بوده که لقب اتابکی به او داده شده است.

رسم اتابکی چنانکه گفتیم با دادن اقطاعی به صاحب این منصب همراه بوده است تا بتواند با عایدات این اقطاع وظیفه خود را به وجه احسن به انجام رساند. تا زمانی که دولت مرکزی سلجوقی نیرومند بود، اتابک شاهزاده به همان منصب و اقطاع قانع بود، ولی پس از مرگ ملک‌شاه و آغاز ضعف دولت و بالا گرفتن اختلاف میان فرزندان و نوادگان او، صاحبان این منصب که از امرای بزرگ یا از غلامان کارآزموده و با تجربه‌ای بودند که به مقام امارت رسیده بودند، در پی آن شدند که در حوزه اقطاع خود استقلال یا نیمه استقلال یابند و منصب خود را موروثی کنند. سلاطین سلجوقی که در پی جنگهای پیوسته با یکدیگر، خود ضعیف می‌شدند و به علاوه بیشتر آنها در سالهای جوانی درمی‌گذشتند، نمی‌توانستند از استقلال یافتن این اتابکان جلوگیری کنند و در بیشتر اوقات از ایشان استمداد می‌کردند. از این روی بعضی از این اتابکان و فرزندان ایشان مدت‌ها در حوزه اقتدار خود به استقلال فرمان می‌راندند و شاهزادگان سلجوقی در دست آنان به مثابه آلت و بهانه‌ای برای حفظ اقتدارشان بودند. چنانکه سلسله فرمانروایانی چون اتابکان شام، اتابکان موصل، اتابکان آذربایجان و اتابکان فارس و یزد (ه. م. م) در محدوده اقطاع خود قدرت یافته و حکومت را در خاندان خود موروثی کرده بودند. در این میان اتابکان لرستان به گفته میرخواند (۶۳۴/۴)، اتابکان جعلی بودند، نه واقعی، زیرا ابوطاهر محمد مؤسس این خاندان بر لرستان مستولی شد و حکم کرد که مردم او را اتابک خوانند و اولادش که حاکم بر لرستان شدند، نیز خود را اتابک خواندند.

رسم اتابکی در میان خوارزمشاهیان نیز معمول بوده است، چنانکه تکش ری را به پسر خویش یونس خان مقرر کرد و امیر میانجق (یا میانجق و میاجوق) را اتابک او گردانید (جونی، ۳۳/۲-۳۴) و نیز بیغو سپهسالار را اتابک نوه خود آرتزخان کرد (همو، ۳۹/۲) و منگلی بیک اتابک سنجر شاه پسر طغانشاه بود.

رسم اتابکی در میان سلجوقیان روم نیز معمول بود، چنانکه سلطان علاءالدین کیقباد اول، امیر مبارزالدین ارنش (یا ارتش، و ظاهراً ارنش درست است که با کلمه ارنش قش که نیز از اعلام ترکی است، یکی است به معنی باز سفید (آق سنقر) است نه سنگ سفید، چنانکه برخی پنداشته‌اند) را به اتابکی ملک غیاث الدین کیخسرو فرزند خود تعیین کرد (ابن بی‌بی، ۳۶۳).

لقب و رسم اتابکی در میان ممالیک مصر نیز رواج داشت، ولی نه به آن معنی که در حکومت سلجوقیان بزرگ بود. نخستین سلطان از ممالیک مصر، عزالدین آیبک ترکمانی، از غلامان ملک صالح نجم‌الدین ایوب بود. او پس از کشته شدن تورانشاه پسر ملک صالح، به حکومت مصر رسید و با شجرة الدر بیوه ملک صالح ازدواج کرد (۶۴۸ق). ولی ممالیک بحرّی که به خاندان ایوبی وفادار بودند، به سلطنت او تن ندادند و کودکی را از خاندان ایوبی به سلطنت برداشتند و این عزالدین آیبک را «اتابک» او کردند (نک: ه. د. آیبک، عزالدین بن عبدالله). از این روی رسم اتابکی که به موجب آن سلطان یکی را مربی فرزند خود می‌کرد، تغییر یافت و به صورت نوعی نیابت سلطنت درآمد. پس از کشته شدن آیبک پسر او منصور را که ۱۵ سال پیش نداشت، به سلطنت برداشتند و امیر علم‌الدین سنجر حلبی را «اتابک» او کردند که باز در حکم نایب السلطنه بود (ابن تغری بردی، ۴۱۷، ۴۲). بعدها در مصر لقب «اتابک العساکر» و «اتابک الجیوش» در معنی دیگری به کار برده شد که مقصود از آن سرپرستی سپاه بود (ابن شاهین، ۱۱۱ به بعد؛ قلقشندی، ۲۶۲/۳، ۳۱۷، ۱۷۲/۴، ۱۸۴، ۳۵۶/۴، ۱۳۳، ۲۵۴/۹).

کلمه اتابک به دولتهای غیرمسلمان مجاور سلجوقیان نیز راه یافت و تمارا ملکه گرجستان در ۱۲۱۲م منصب پنجمی به نام منصب اتابکی بر مناصب عالیّه دولتی افزود. این منصب اداری و نظامی بود، ولی جنبه نظامی آن مهم تر بود (IA, I/712). نام برخی از این اتابکان در «تاریخ گرجستان» (II/207) آمده است، از جمله اتابک آق بوق. و اتابک گوراگواره.

سلطان محمد اولجایتو فرزند خود سلطان ابرسعیّد را به عنوان ولایت عهد به خراسان فرستاد و امیر شوینج را اتابک او کرد (خواندمیر، حبیب السیر، ۱۹۸/۳).

به رغم بعضی شواهد، این رسم پس از سلجوقیان بزرگ و خوارزمشاهیان به تدریج متروک شد و لقب اتابکی در میان سلسله‌های بعدی در ایران به ندرت دیده می‌شود، ولی رسم سپردن پسران شاهزاده

در دوره‌ای، رشته کارهای آخرین سلاطین سلجوقی عراق عجم را نیز در دست داشتند. مقارن زوال امپراتوری سلجوقی، قدرت و نفوذ اتابکان در گوشه و کنار مملکت فزونی یافت. به ویژه پس از مرگ مسعود بن محمد در ۵۴۷ق/۱۱۵۲م و اسارت سنجر در خراسان به دست غزها، در سال بعد، اتابکان قدرت بیشتری یافتند و برخی از آنان در ولایات مهم حکومتهایی موروثی بی ریختند.

#### فرمانروایان اتابکان آذربایجان:

۱. شمس الدین ایلدگز (حک ۵۴۱-۵۷۰ یا اوایل ۵۷۱ق). برخی از منابع معاصر نام وی را به صورت ایل دیز آورده‌اند (نک: III/1110; IA, V/961; EI<sup>2</sup>) که به گفته مینوزسکی، تلفظی نو است و محتمل نیست که با ضبط این نام در منابع نخستین یکی بوده باشد. درحالی که ایلدگز با تلفظ ارمنیان و گرجیان نیز مطابق است («مطالعاتی...»، 92، حاشیه 2). گفته‌اند که او را از دشت قبیاق به بردگی به همدان آوردند و در زمره غلامان کمال سمیرمی، وزیر محمود بن محمد سلجوقی (حک ۵۱۱-۵۲۵ق/۱۱۱۷-۱۱۳۱م) درآمد.

روایات مربوط به آغاز کار ایلدگز مانند برخی از فرودستانی که به مسند حکمرانی و شهریاری برآمدند، البته در برخی منابع متأخرتر با افسانه‌هایی درآمیخته است (ابن اثیر، ۳۸۸/۱۱؛ نیز نک: میرخواند، ۵۹۹/۴-۶۰۰؛ خواندمیر، ۵۵۷/۲). در ۵۱۵ق پس از قتل سمیرمی، ایلدگز نخست به خدمت سلطان محمود درآمد و سپس به برادر او سلطان مسعود تعلق گرفت (ابن اثیر، همانجا؛ قس: ظهیرالدین، ۷۵) و به سبب شایستگی و لیاقتی که از خود نشان داد، چندان تقرب یافت که مسعود «ولایت ارانیه (اران) به اقطاع به وی داد». همچنین شاهزاده ارسلان، پسر طغرل دوم نیز از همان آغاز تحت سرپرستی ایلدگز درآمد (همانجا). ولی به روایت دیگر ارسلان پس از مرگ حامی خود، البقش (البغوش) در ۵۴۹ق به آذربایجان رفت و ایلدگز اتابک او شد (راوندی، ۲۸۵؛ حسینی، ۲۴۶؛ ابن اثیر، ۲۶۷/۱۱-۲۶۸). با این حال، ترتیب این رویدادها و حتی تاریخ دستیابی ایلدگز به حکومت اران به درستی دانسته نیست و تاریخ ۵۳۰ یا ۵۳۱ق را که برخی معاصران به عنوان آغاز حکومت ایلدگز بر اران آورده‌اند (نک: زامباور، ۳۴۹؛ ایرانیکا، II/890)، محل تردید است. زیرا بر اساس روایاتی ظاهراً از پیش از ۵۳۰ تا ۵۴۰ق، به ترتیب امرای مشهور دیگری چون قراسنقر (د ۵۳۵ق)، چاولی جاندار (د ۵۴۱ق)، عبدالرحمان بن طغایرک و خاص بیگ بن پلنگری (پلنگری) بر اران یا آذربایجان فرمان می‌رانده‌اند (نک: ظهیرالدین، ۶۱-۶۲؛ ابن اثیر، ۴۶/۱۱-۶۱، ۶۴، ۷۷، ۷۹، ۱۱۶-۱۱۸).

به هر حال ایلدگز در ۵۴۰ق از امرای قدرتمند آذربایجان به شمار می‌آمد، چه به گفته ظهیرالدین نیشابوری (ص ۵۸) در همین سال ایلدگز که «مطواع‌ترین بندگان خاص بود» به درخواست مسعود با سپاه

به یکی از امرای بزرگ در زمان صفویه مرسوم بود و به این شخص لله می‌گفتند. مؤلف تكملة الاخبار که در زمان شاه طهماسب اول بوده است، در معنی اتابک می‌گوید: شخصی که مربی پادشاه زاده باشد و در این زمان لله می‌گویند (نویسی، گ ۱۲۳، الف، ۱۲۳ ب). شاه اسماعیل اول در ۹۲۱ق فرمانروایی خراسان را از سرحد سمنان تا کنار آب آمویه به پسر خود طهماسب داد و امیر خان موصلو را لله آن شاهزاده ساخت (روملو، ۲۰۲). در زمان شاه طهماسب، بوداق خان قاجار، لله پسرش سلطان مراد میرزا بود (اسکندریک، ۹۹/۱) و نیز بوداق خان چگنی، لله سلطان حسن میرزا بود (همو، ۴۰۲/۱). داستان رقابت علی قلیخان شاملو و مرشد قلیخان بر سن للگی و اتابکی عباس میرزا پسر کوچک سلطان محمد میرزا معروف است که به پیروزی مرشد قلیخان انجامید و او خود را لله و اتابک عباس میرزا خواند (همو، ۳۰۴/۱-۳۰۵). هنگامی که امرای تگلو و ترکمان در قزوین با طایفه استاجلو و شاملو به مخالفت برخاستند و در برابر حمزه میرزا، طهماسب میرزا را علم کردند، محمدخان ترکمان خود را لله و اتابک شاهزاده طهماسب میرزا خواند (همو، ۳۳۳/۱-۳۳۴).

اتابک در زمان سلطنت ناصرالدین شاه لقب افتخاری گردید و همچنانکه الب ارسلان و ملکشاه خواجه نظام الملک را لقب اتابکی دادند، ناصرالدین شاه هم که در پرتو کفایت میرزا تقی خان فراهانی به سلطنت رسیده و او را مقام وزارت عظمی داده بود، لقب اتابک اعظم و امیر کبیر به او اعطا کرد. همچنین ناصرالدین شاه به یکی دیگر از صدراعظم‌های خود لقب اتابک داد که همان میرزا علی‌اصغرخان اتابک، صدراعظم اواخر سلطنت وی و اوایل سلطنت مظفرالدین شاه است.

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن بی‌بی، حسین، الاواخر العلاتیه، ج تصویری، به کوشش عدنان صادقی ارزی، آنکارا، ۱۹۵۶م؛ ابن تفری بردی، النجوم الزاهرة، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ ابن شاهین ظاهری، خلیل، زبدة کشف الممالک، به کوشش بل راوس، پاریس، ۱۸۹۲م؛ ابوالفدا، المختصر فی اخبار البشر، بیروت، دارالمعرفه؛ اسکندریک منشی، تاریخ عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ پنداری اصفهانی، فتح، زبدة النصره، مختصر تاریخ دولة آل سلجوقی، عبداللین کاتب، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ جویى، عظاملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م؛ حسینی، علی، اخبار الدولة السلجوقیه، به کوشش محمد اقبال، لاهور، ۱۹۳۳م؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، حبیب السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، دستور الوزراء، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۱۷ش؛ راوندی، محمد، راحة الصدور، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۲۳ش؛ روملو، حسن، احسن التواریخ، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ قلقتندی، احمد، صبح الاعشی، قاهره، وزارة الثقافة و الارشاد؛ فتن، آن. ک.س، سیری در تاریخ ایران بعد از اسلام، ترجمه یعقوب آژند، تهران، ۱۳۶۳ش؛ میرخواند، محمد، روضة الصفا، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نویسی، زین‌العابدین، تكملة الاخبار، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ نیز:

Histoire de la Géorgie, tr. M. Brosset, Petersbourg, 1856; IA.

عباس زویاب

اتابکان آذربایجان، سلسله‌ای از امیران ترک نژاد، مشهور به ایلدگزیان - منسوب به مؤسس آن ایلدگز - که از حدود سال ۵۴۱ تا ۶۲۲ق/۱۱۴۶-۱۲۲۵م بر اران و بخشهایی از آذربایجان فرمان راندند و

آذربایجان به یاری وی در جنگ با بوزابه (بزابه) امیر فارس شتافت (نیز نک: راوندی، ۲۳۳؛ ابن اثیر، ۱۰۴/۱۱). پس از این ظاهراً ایلدگز در همدان بماند، ولی سال بعد که عبدالرحمان بن طغایرک به حکومت اران فرستاده شد، از بیم توطئه امرایی چون ایلدگز در پایتخت برضد خود، با اجازه سلطان او را نیز با خود به اران برد (ظهیرالدین، ۶۲؛ راوندی، ۲۳۷). عبدالرحمان در گنجه کشته شد و حکومت گنجه و اران را خاص بیگ در دست گرفت (ظهیرالدین، همانجا). ایلدگز در همین سال (۵۴۱ق) بار دیگر برای سرکوب شورش بوزابه به یاری مسعود شتافت (همو، ۶۳-۶۴؛ راوندی، ۲۴۱-۲۴۲).

نخستین بار ابن اثیر (۱۳۲/۱۱) در رویدادهای سال ۵۴۳ق از ایلدگز به عنوان فرمانروای گنجه و اران یاد کرده است. بنابراین او در فاصله سالهای ۵۴۱ تا ۵۴۳ به احتمال بسیار در همان ۵۴۱ق، یعنی پس از آنکه خاص بیگ والی اران نزد مسعود به پایتخت شتافت، به حکومت این شهر دست یافت (حسینی، ۲۲۴-۲۲۵؛ نیز نک: لین پول، ۳۰۹/۲). اما وقتی در ۵۴۳ق سلطان مسعود باز حکومت اران و عراق را به خاص بیگ داد (راوندی، ۲۴۳)، خشم امرای دیگر و نیز سنجر، سلطان قدرتمند سلجوقی را در خراسان برانگیخت. ایلدگز که پایگاه خود را در اران در خطر می دید، با برخی از امرای سرشناس دیگر بر ضد سلطان مسعود همدانستان شد و بغداد را به محاصره گرفت، ولی در برابر عون الدین ابن هبیره (ه م) دیوانسالار خلیفه کاری از پیش نبرد (بنداری، ۲۰۴-۲۰۵؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، ۶۴/۱۸-۶۶؛ ابن اثیر، ۱۳۲/۱۱-۱۳۴). از طرفی ایلدگز که به گزارش یک مورخ ارمنی (مختیارگش، ۴۸۷) برگنجه و نخجوان استیلا یافته بود، از اطاعت مسعود سرپیچید. سکه هایی که او در همین ایام به نام سنجر ضرب کرده، بر این سرپیچی دلالت دارد (نک: ایرانیکا، II/891).

در ۵۴۷ق سلطان مسعود درگذشت و پس از یک دوره کوتاه ملکشاه ابن محمود، برادر وی محمد (حک ۵۴۸-۵۵۷ق) بر تخت نشست. ایلدگز گرچه به فرمانبرداری او گردن نهاد و در حکومت اران باقی ماند (نک: حسینی، ۲۳۹-۲۴۰)، اما محمد از همان آغاز به مقابله با امرای بانفوذ ترک پرداخت و خاص بیگ را به نیرنگ کش و سر او را به سفارش وزیر دسیسه گر خود، ابوالقاسم درگزینی (ه م) برای ایلدگز و آق سنقر دوم (ابن آق سنقر یا ارسلان ایه) احمدیلی، صاحب مراغه فرستاد. قتل خاص بیگ که سالها در آذربایجان قدرتمندانه حکومت کرده بود، البته راه را برای استقلال خواهی ایلدگز هموار کرد. پس از این رویداد، آذربایجان به تدریج از حوزه نفوذ حکومت سلجوقی بیرون رفت و ایلدگز و آق سنقر دوم بر ضد سلطان محمد همدانستان شدند (بنداری، ۲۱۲-۲۱۳).

به روایت عمادالدین کاتب، ایلدگز و آق سنقر نخست از دعاوی سلیمان شاه، عم سلطان محمد در مقابله با وی پشتیبانی کردند و او را به همدان بردند و بر تخت نشاندند، اما سلیمان شاه راهی در پیش گرفت که نفرت مردم را برانگیخت. از همین رو ایلدگز و آق سنقر به اران و

آذربایجان بازگشتند و سلطان محمد که به اصفهان گریخته بود، در ۵۴۸ق دیگر بار به همدان آمد و به حکومت نشست (بنداری، ۲۱۴-۲۱۵؛ قس: ظهیرالدین، ۶۸-۶۹). از سوی دیگر المقتفی خلیفه عباسی به روزگار انحطاط سلسله سلجوقی نه تنها کوشید تا دستگاه خلافت را از سیطره آنان رهایی بخشد، بلکه به مداخله در امور داخلی سلاجقه نیز پرداخت و در ۵۵۰ق در بغداد، به جای سلطان محمد، خطبه به نام سلیمان شاه کرد که از همدان به بغداد گریخته بود. سلیمان شاه سپس نزد ایلدگز شتافت، اما نتوانست او را با خود همدانستان کند (بنداری، ۲۲۲-۲۲۳). به روایت دیگر، ایلدگز با سلیمان شاه متحد شد، اما در جنگ با محمد شاه شکست خورد و سلیمان شاه به اسارت رفت. با اینهمه، ایلدگز به عذر و اطاعت پیش آمد و در حکومت اران بماند (حسینی، ۲۵۳-۲۵۵؛ قس: ظهیرالدین، ۶۹-۷۰؛ راوندی، ۲۶۲-۲۶۶). این فرمانبرداری به درازا نکشید و چون سلطان محمد در ۵۵۱ق بغداد را در محاصره گرفت، ایلدگز به تشویق ابن هبیره وزیر خلیفه از آن سوی به همدان تاخت و سلطان محمد به ناچار از کنار بغداد برخاست (بنداری، ۲۳۲-۲۳۳؛ حسینی، ۲۴۷-۲۴۸؛ ابن اثیر، ۲۱۲/۱۱-۲۱۴، ۲۱۵؛ ظهیرالدین، ۷۰-۷۱).

سلطان محمد در ۵۵۴ق درگذشت و گروهی از امرا به پشتیبانی خلیفه، سلیمان شاه را به سلطنت نشاندند و برای آرام ساختن ایلدگز که خواهان فرمانروایی پسر خوانده خود ارسلان بن طغرل بود، حکومت او را بر اران تأیید کردند و ولایت عهدی را به ارسلان دادند (بنداری، ۲۶۲-۲۶۳؛ ظهیرالدین، ۷۶). حکومت سلیمان که از ملکداری یکسره غافل بود، بیش از ۷ ماه نپایید و به تشویق امیر شرف الدین گرد بازو، ایلدگز ولیعهد را به همدان آورد و به نام ارسلان شاه بر تخت نشاند و خود با لقب «اتابک اعظم» سرپرستی او و رشته کارها را در دست گرفت (بنداری، ۲۷۱؛ ظهیرالدین، همانجا؛ راوندی، ۲۷۷-۲۷۹؛ حسینی، ۲۵۷-۲۵۸؛ ابن اثیر، ۲۶۶/۱۱-۲۶۷). اما خلیفه عباسی حکومت ارسلان را به رسمیت نشناخت و وزیر ابن هبیره امرا و اتابکانی چون آق سنقر احمدیلی، اینانج، آقش و سنقر، حاکمان مراغه، ری و فارس را بر ضد ایلدگز برانگیخت و آنان خواستند محمد بن طغرل سلجوقی را که تحت حمایت سنقر اتابک فارس بود، به سلطنت بردارند. ایلدگز در ۵۵۵ یا ۵۵۶ق در جنگی در عراق عجم ایشان را بشکست و گریزاند (ظهیرالدین، ۷۶-۷۷؛ بنداری، ۲۷۱-۲۷۳؛ حسینی، ۲۵۹-۲۶۱؛ ابن اثیر، ۲۶۸/۱۱-۲۷۱)، اما چون شاه گرجستان در غیبت ایلدگز به قلمرو او تاخته بود، وی بی درنگ به اران بازگشت (ظهیرالدین، ۷۷؛ راوندی، ۲۸۶-۲۸۷).

به طور کلی حکومت ایلدگز با قدرت تجدید حیات یافته شاهان باگراتونی گرجستان مقارن بود و مقابله با نفوذ آنان در اران و آذربایجان یکی از مهم ترین دل مشغولیهای ایلدگز به شمار می آمد (نک: باسورث، ۱۷۸-۱۷۹). پیش از این در حدود سال ۵۴۸ق به گزارش مورخ ارمنی، مختیارگش (ص ۴۸۷)، ایلدگز به خواهش گروهی از مسیحیان، گنجه

الدین غازي دوم، برادرزاده نورالدین محمود زنگی، نفوذش بر موصل به کلی بر افتاد (ابن اثیر، ۳۶۲/۱۱-۳۶۵).

ایلدگز از آن پس در انتظام امور و تثبیت خود در دو ناحیه مهم امپراتوری سلجوقی، یعنی همدان و آذربایجان می‌کوشید (نک: حسینی، ۲۸۲). او در اواخر عمر سخت درگیر نبرد با گرجیان شد که پیوسته به نواحی مرزی می‌تاختند و حتی در ۵۷۰ق/۱۱۷۴م شهرآنی را از چنگ شدادیان بیرون آوردند. در همین سال نخستین حمله ایلدگز با شکست مواجه شد، ولی سپس با پسرانش، نصرت الدین محمد و قزل ارسلان و نیز شاه ارمن، صاحب اخلاط، مناطقی از قلمرو گرجیان را به باد غارت داد (ابن ازرق، ۳۶۵؛ حسینی، ۲۸۳؛ راوندی، ۲۹۸-۲۹۹).

تاریخ مرگ ایلدگز را به اختلاف: ۵۶۸ق (ابن اثیر، ۳۸۸/۱۱؛ حمدالله، ۴۶۲)، ۵۷۰ق (راوندی، ۳۰۰؛ حسینی، همانجا) و ۵۷۱ق (ظهیرالدین، ۸۲؛ نیز نک: ابن ازرق، همانجا، که آخرین تهاجم ایلدگز را به گرجستان در محرم همین سال دانسته است) آورده‌اند. ظاهراً مرگ او در اواخر سال ۵۷۰ یا اوایل ۵۷۱ق در نخجوان اتفاق افتاده است (نک: مینورسکی، «مطالعاتی»، ۹۹).

ایلدگز در طول حکومت ارسلان، فرمانروای واقعی امپراتوری سلجوقی به شمار می‌آمد و ارسلان تنها نامی از سلطنت داشت. گفته‌اند که وی استبداد رأی ایلدگز پدر خوانده‌اش را خوش نمی‌داشت، اما مادرش با یادآوری تلاشهای ایلدگز در استواری حکومت سلجوقی که قلمرو آن از مرزهای گرجستان تا کرمان کشیده شده بود، پسر را آرام می‌کرد (حسینی، ۲۸۲؛ نیز نک: ابن اثیر، ۳۸۸/۱۱-۳۸۹؛ ذهبی، ۱۱۲/۲۱). ایلدگز را به هوشمندی و عدالت ستوده‌اند (ابن اثیر، همانجا). اقتدار وی به حدی بود که مورخ ارمنی، مخیتارگش (ص ۴۸۹) او را فرمانروای تمامی ایران می‌پنداشت.

۲. نصرت الدین محمد بن ایلدگز (حک ۵۷۱-۵۸۲ق/۱۱۷۵-۱۱۸۶م). راوندی (ص ۲۳۱) نام، کنیه و القاب او را چنین آورده است: «(ملک معظم) اتابک اعظم خاقان عجم شمس الدین و الدین نصره الاسلام و المسلمین ابو جعفر محمد بن ایلدگز»، ولی در بیشتر منابع نام او محمد [جهان] پهلوان آمده است. او از مؤمنه خاتون، بیوه طغرل دوم زاده شد و در بسیاری از لشکرکشیهای پدرش ایلدگز شرکت داشت. هنگامی که ایلدگز در ۵۵۶ق ارسلان را در همدان بر تخت نشاند، نصرت الدین محمد را «امیر الحجاب» کرد (ظهیرالدین، ۷۸؛ راوندی، ۲۸۲، ۲۹۲؛ حسینی، ۲۵۷). نصرت الدین سپس با دختر حسام الدوله اینانج، والی ری ازدواج کرد. با اینهمه، وقتی ایلدگز به پیکار اینانج رفت، محمد هم با پدر همراه شد (همو، ۲۶۰). ویس از قتل اینانج، حکومت ری یافت (ظهیرالدین، ۸۱).

چون ایلدگز در نخجوان بمرد، محمد که نزد سلطان ارسلان در همدان بود، پنهانی به آذربایجان آمد و بر جای پدر نشست، اما ارسلان

را از دست زوادی پسر عم خاص بیگ بن پلنگری بیرون آورده بود (نیز نک: بنداری، ۲۱۴). گرچه ایلدگز اران را نیز آرام کرد و اسماعیلیان را که به غارت آن پرداخته بودند، فروکوبید، اما از سوی گرجیان همچنان تهدید می‌شد (مخیتارگش، ۴۸۸)، تا سرانجام به نفوذ آنان در سرزمینهای ارمنی‌نشین خاتمه داد و در حدود سال ۵۵۸ق همراه با ارسلان شیاه و سکمان امیر خلاط و نیز شاه ارمن آنان را در هم شکست و شهرآنی را به امیر شاهنشاه شدادی داد. و به همدان بازگشت (ابن ازرق، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۴؛ ظهیرالدین، ۷۷، ۷۸؛ قس: مخیتارگش، ۴۹۰-۴۸۹؛ نیز نک: مینورسکی، «مطالعاتی»، ۹۳-۹۲، ۲۸). در ۵۶۰ق ایلدگز با اتابک فارس صلح کرد و روی به سرکوب اینانج نهاد که در ری فرمان می‌راند. جنگ و گریز حدود ۳ سال به درازا کشید و سرانجام ایلدگز پس از قتل اینانج حکومت آن دیار را به فرزند خود نصرت الدین محمد داد (حسینی، ۲۶۱-۲۶۷).

ایلدگز که در این ایام خود را از دوسوی، یعنی آل باوند در مازندران و ایل ارسلان خوارزمشاه که مخالفان او را مدد می‌رساندند، در خطر می‌دید (لوتر، «پایان...»، ۲۲۳)، نخست به مازندران تاخت و دژ فیروزکوه را محاصره کرد، اما کاری از پیش نبرد و بازگشت («در ابتدای دولت...»، ۱۱۲؛ نیز نک: ه. د. آل باوند). سپس در ۵۶۲ق به دعوت مؤیدی آبه، امیر خراسان، برای مقابله با خوارزمشاهیان به راه افتاد، اما چون به بسطام رسید، مؤید عهد شکست و به اطاعت ایل ارسلان خوارزمشاه گردن نهاد و در نیشابور خطبه به نام او کرد. بدین ترتیب خراسان از قلمرو سلجوقیان بیرون آمد و ایلدگز به ناچار بازگشت (حسینی، ۲۷۷-۲۷۸؛ قفس اوغلی، ۹۸-۱۰۰). ولی با دخالت در رویدادهای کرمان که بر سر جانشینی طغرل شاه، میان پسران او کشمکش در گرفته بود (۵۶۳ق)، از ارسلان، یکی از مدعیان دلخواه خود حمایت کرد و او را به عنوان حاکمی از سوی خود در آنجا برگماشت (حسینی، ۲۷۹-۲۸۱؛ محمد، ۵۱-۶۱).

اوضاع در غرب و شمال غربی برای اتابک و شاهزاده جوان او چندان مساعد نبود. در ۵۶۳ق اتحاد تازه‌ای بین آق سنقر دوم، اتابک مراغه و خلیفه عباسی که حکومت ارسلان را هرگز به رسمیت نشناخت، بر ضد دولت سلجوقی پدید آمد و آق سنقر به پشتیبانی خلیفه به مقابله ایلدگز رفت، ولی از پسر و سردار او محمد پهلوان شکست خورد. با اینهمه، پهلوان با او از در صلح درآمد و به همدان بازگشت (ابن اثیر، ۳۳۲/۱۱). ایلدگز گرچه با لشکرکشی به سوی آق سنقر، او را از توسعه طلبی بیشتر در فراسوی قلمرو احمدیلیان بازداشت، ولی این سلسله از آن پس نیز تا حدی به استقلال در مراغه فرمان راندند و ایلدگز کمتر در این ناحیه نفوذی داشت.

در باره روابط ایلدگز با اتابکان موصل اطلاعات چندانی در دست نیست. با اینکه در ۵۶۲ق، قطب الدین مودود بن زنگی، اتابک موصل به تقاضای ایلدگز، خطبه به نام ارسلان کرد و با ایلدگز از در دوستی درآمد (نک: حسینی، ۲۷۹)، اما در ۵۶۶ق به سبب حمایت ایلدگز از سیف

که در حیات پدرخوانده‌اش ایلدگز هرگز نتوانسته بود خود را از زیر نفوذ این اتابک مقتدر رهایی بخشد، اینک فرصت را برای استقلال مناسب می‌دید. امرای سلجوقی نیز او را برانگیختند تا نه تنها به سیطره دودمان ایلدگز پایان دهد، بلکه بغداد و موصل را نیز تسخیر کند. پس ارسلان روی به آذربایجان نهاد، ولی در زنجان بر اثر بیماری، راه بازگشت گرفت و در بین راه درگذشت (حسینی، ۲۸۳-۲۸۴؛ نیز نک: لوتر، «گزارش...»، ۳۹۷).

روایات برخی منابع عصر سلجوقی حاکی از آن است که ارسلان به فرمان نصرت الدین محمد با زهر هلاک شد (نک: بنداری، ۲۷۵؛ راوندی، ۳۵۱). محمد پس از مرگ ارسلان، فرزند خردسال او طغرل را که نزد وی در نجوان به سر می‌برد، به همدان آورد و بر تخت نشاند و خود با عنوان اتابک او به اداره امور پرداخت (حسینی، ۲۸۴). نخست برای دور کردن خطر، والیان نواحی گوناگون امپراتوری سلجوقی را از میان غلامان خود برگزید (راوندی، ۳۳۵)، سپس به توسعه نفوذ و قلمرو خود در خوزستان، آذربایجان و فارس پرداخت و حکومت تبریز را پس از تصرف آذربایجان، به برادر خود قزل ارسلان داد (ابن اثیر، ۴۲۳/۱۱؛ «در ابتدای دولت»، ۱۴۳؛ و صاف، ۱۵۰). در همین ایام محمد برادر ارسلان سلجوقی که مدعی سلطنت بود، بدون برخورداری از پشتیبانی امرا و حتی اتابک خود، شرف الدین بن شمله، به جنگ محمد پهلوان رفت، اما از لشکر او شکست خورد و سرانجام گرفتار شد (حسینی، ۲۸۴-۲۸۶). گرجیان هم که پس از ایلدگز دوباره به تاخت و تاز در قلمرو سلجوقیان دست زده بودند، در پی لشکرکشی محمد پهلوان مجبور به صلح شدند و محمد نفوذ خود را در اران، ارمنیه، خلاط و موصل برقرار کرد (همو، ۲۸۸).

درباره چگونگی روابط محمد پهلوان با خلافت عباسی، حسینی بر آن است که خلیفه حکومت وی را به رسمیت شناخت و خلعت‌هایی برای او فرستاد (همانجا)، اما گزارش دیگر حاکی از آن است که خلیفه هرگز به نام شاهزاده تحت حمایت محمد پهلوان خطبه نکرد و حتی نمایندگی او را از درگاه خود براند (ابن جوزی، یوسف، ۳۳۰/۱۸). چنین می‌نماید که در طول حکومت محمد پهلوان، اوضاع در شرق قلمرو سلجوقیان نسبت به گذشته آرام‌تر بوده است، زیرا سلطان تکش خوارزمشاه با وی راه دوستی در پیش گرفت. چهار نامه‌ای که از تکش خطاب به پهلوان بر جای مانده، بر این امر دلالت دارد (برای متن این نامه‌ها، نک: بهاء‌الدین، ۱۶۵-۱۸۲؛ نیز نک: قفس اوغلی، ۱۳۶-۱۳۷).

اواخر عمر محمد پهلوان، مصادف بود با فتوحات صلاح الدین ایوبی، و ظاهراً در همین زمان (۵۸۱/ق ۱۱۸۵ م) سلطان ایوبی، به حاکمیت ایلدگزیان بر موصل پایان داد و اخلاط را هم در حصار گرفت. محمد به تن خویش به مقابله رفت، ولی کار به صلح انجامید و صلاح الدین آنجا را رها کرد (نک: ابن جوزی، یوسف، ۳۸۴/۱۸؛ ابن اثیر، ۵۱۴/۱۱؛ ابن عبری، ۲۲۰؛ ابن خلکان، ۲۰۶/۵). محمد پهلوان سرانجام در اوایل سال ۵۸۲ ق در ری درگذشت (بنداری، ۲۷۵؛ حسینی، ۲۸۹؛

ابن اثیر، ۵۲۵/۱۱؛ قس: ابو حامد، ۸۵، که تاریخ مرگ او را در ۵۸۱ ق آورده است). بیکر او را پس از انتقال به همدان، در کنار مقبره پدرش به خاک سپردند («در ابتدای دولت»، ۱۵۲). راوندی، مورخ معاصر ایلدگزیان، محمد پهلوان را به شجاعت و کفایت بسی ستوده و بر آن است که مردم در سایه کاردانی وی، در نخستین دوره ۱۰ ساله فرمانروایی ظاهری طغرل در رفاه و امنیت به سر می‌بردند (ص ۳۳۴-۳۳۵؛ نیز نک: ابن اثیر، ۵۲۵/۱۱-۵۲۶؛ قس: ابن جوزی، یوسف، ۳۹۱/۱۸). پس از مرگ او آشوبها و کشمکشها در قلمرو سلجوقیان پدید آمد. از یک سو طغرل که اینک به سن رشد رسیده بود، خواهان استقلال بود و از سوی دیگر غلامان و برکشیدگان محمد پهلوان که مشاغل مهمی داشتند، به مخالفان جانشینان او پیوستند (راوندی، ۲۳۵؛ «در ابتدای دولت»، ۱۵۱-۱۵۲؛ نیز نک: لوتر، «گزارش...»، ۳۹۷ به بعد)، اما مهم‌ترین سبب این آشوبها، تقسیم قلمرو سلجوقیان میان فرزندان محمد پهلوان بود. به موجب وصیت او، آذربایجان و اران به بزرگ‌ترین فرزندش ابوبکر، و همدان به ازبک که مادر هر دو کنیزی ترک بود، واگذار می‌شد؛ ری و اصفهان و بقیه عراق نیز زیر نگین قتلغ اینانج محمود و امیر امیران عمر، از فرزندان اینانج خاتون، قرار می‌گرفت. مظفرالدین قزل ارسلان برادر محمد پهلوان، به نظارت عالی به بر قلمرو حکومت منصوب شد تا زیر نظر طغرل وظایف خود را انجام دهد (حسینی، ۲۸۹-۲۹۰).

۳. مظفرالدین قزل ارسلان عثمان (حک ۵۸۲-۵۸۷/ق ۱۱۸۶-۱۱۹۱ م). او نیز مانند برادرش محمد، از مؤمنه خاتون، بیوه طغرل زاده شد و به روزگار ایلدگز در برخی از نبردها فرماندهی سپاه را بر عهده داشت (ظهیرالدین، ۷۹، ۸۱؛ ابن اثیر، ۲۶۸/۱۱) و در آغاز فرمانروایی ارسلان سلجوقی به مقام «امیر سلاح» منصوب شد (حسینی، ۲۵۷) و نیز به روزگار برادرش محمد، افزون بر حفظ این مقام، حکومت اران و آذربایجان را نیز در دست داشت (راوندی، ۳۳۸؛ حسینی، ۲۸۸).

قزل ارسلان پس از مرگ محمد به همدان آمد و مورد استقبال طغرل واقع شد و اتابکی او را بر عهده گرفت (راوندی، ۳۳۸-۳۳۹؛ حسینی، ۲۹۱). اینانج خاتون که محبوبیت بسیار ابوبکر پسر محمد پهلوان را نزد قزل ارسلان بر نمی‌تابید، برخی از امرا و فرماندهان برجسته سلجوقی در اطراف قزل ارسلان، چون جمال الدین آی‌ابه و سیف الدین روس را به حمایت از فرزندان خود، قتلغ اینانج و امیر امیران عمر برانگیخت و آن دو به ری نزد اینانج خاتون روانه شدند، طغرل هم که از درشت خویی قزل ارسلان ناخشنود بود (نک: ابو حامد، ۸۶)، آنگاه که با قزل ارسلان به مقابله امرای شورشی به ری رفته بود، از سپاه او جدا شد (۵۸۳ ق) و به امرای شورشی که به دامغان گریخته بودند، پیوست (راوندی، ۳۴۱؛ حسینی، ۲۹۱-۲۹۲). قزل ارسلان سر در پی طغرل نهاد، اما از او شکست خورد و به آذربایجان رفت (ابو حامد، همانجا) و طغرل به

همدان آمد و به استقلال بر تخت نشست و به کوشش اینانج خاتون، پذیرفت که قتلغ اینانج را به اتابکی خود بردارد، اما او از عهده اداره امور برنیامد و خاصه کشمکش سیف الدین روس با آی‌ابه، دربار طغرل را دچار آشوب و پریشانی کرد (حسینی، ۲۹۳؛ راوندی، ۳۴۴-۳۴۵). با اینهمه، طغرل لشکری را که خلیفه الناصر عباسی با وزیر خود جلال الدین بن یونس به نبرد با او فرستاده بود، در هم شکست (حسینی، ۲۹۴-۲۹۵؛ ابن اثیر ۲۴/۱۲-۲۵؛ راوندی، ۳۴۵-۳۴۶)، اما در برابر هجوم قزل ارسلان و لشکر خلیفه در ۵۸۴ق تاب نیاورد و به آذربایجان گریخت (حسینی، ۲۹۶). قزل ارسلان در همدان سنجر بن سلیمان را بر تخت نشاند و اینانج خاتون را به زنی گرفت، اما سپس به تحریک خلیفه، سنجر را برانداخت و خود بر تخت نشست (راوندی، ۳۶۳). کوششهای طغرل برای اعاده سلطنت خود به جایی نرسید و توسل صلاح الدین ایوبی نیز در این باب بی نتیجه ماند. پس طغرل خود به پیکار قزل ارسلان آمد (۵۸۶ق)، اما شکست خورد و دستگیر شد (ابوحامد، ۸۸-۸۹؛ قس: حسینی، ۲۹۸؛ نیز نک: عمادالدین، ۳۵۴-۳۵۵). قزل ارسلان مدتی بعد در شعبان ۵۸۷ به طرزی مرموز به قتل رسید. برخی قتل او را به اسماعیلیان نسبت داده‌اند (همو، ۵۷۴-۵۷۵؛ آق سرائی ۲۶؛ حمدالله، ۴۶۷)، در حالی که گزارش برخی دیگر از مورخان معاصر او حاکی از آن است که وی به اشاره اینانج خاتون کشته شد (راوندی، همانجا؛ ابن جوزی، یوسف، ۸(۱)/۴۰۶؛ «در ابتدای دولت»، ۱۵۴؛ برای بررسی روایات درباره مرگ قزل ارسلان، نک: هوتسما، ۱۴۶-۱۴۲).

۴. نصرت الدین ابوبکر بن محمد (حک ۵۸۷-۵۹۰ق/۱۱۹۱-۱۱۹۲م). وی پس از قتل قزل ارسلان به آذربایجان آمد و به جای عم به حکومت نشست (بنداری، ۲۷۶؛ ابوحامد، ۸۹؛ حسینی، ۳۰۰). از آن سوی طغرل سلجوقی نیز پس از رهایی از زندان، از آذربایجان به همدان روانه شد و بر تخت سلطنت نشست. هر چند در این زمان کسی از دودمان اتابکان آذربایجان دز پایتخت سلجوقیان حضور نداشت، با اینهمه، روزهای نخست فرمانروایی طغرل با نبرد شدید بین طرفداران وی و هواداران ایلدگزیان سپری شد (ابوحامد، همانجا). وی نیز به دست شاخه‌ای دیگر از دودمان ایلدگزی، قتلغ اینانج و برادرش امیر امیران عمر افتاده بود که همراه با مادرشان اینانج خاتون، هم با نصرت الدین ابوبکر و هم با طغرل دشمنی می‌ورزیدند. اما قتلغ اینانج در حوالی قزوین از طغرل سوم شکست خورد (جمادی الآخر ۵۸۸) و اینانج خاتون به ازدواج سلطان سلجوقی درآمد (همو، ۸۹-۹۰؛ حسینی، ۳۰۱-۳۰۲؛ ابن اثیر، ۹۴/۱۲-۹۵). سپس قتلغ اینانج و امیر امیران عمر روی به آذربایجان نهادند، ولی از ابوبکر شکست خوردند. امیر امیران به شروانشاه اخستان پیوست و سپس نزد ملکه گرجستان شتافت و به یاری ایشان ابوبکر را در بیلقان بشکست و او را به نجوان واپس راند و خود در گنجه به حکومت نشست (حسینی، ۳۰۳-۳۰۷)، اما اندکی بعد بمرد و ابوبکر بار دیگر بر گنجه چیره شد (همو، ۳۰۷-۳۰۹). قتلغ اینانج نیز که پس از گریز از پیش ابوبکر به علاءالدین تکش در

دامغان پیوسته بود، در ۵۹۰ق با گروهی از خوارزمیان به مصاف طغرل سوم رفت و در خوارری به سختی شکست خورد (راوندی، ۳۶۶؛ ابوحامد، ۹۱). وی در همان سال در جنگ میان تکش و طغرل نیز حضور یافت و به روایتی این آخرین سلطان سلجوقی را به قتل آورد (حسینی، ۳۱۱-۳۱۳؛ «در ابتدای دولت»، ۱۵۸-۱۵۹). با مرگ طغرل سوم، حکومت سلجوقیان بر عراق عجم پایان یافت و تکش در رجب ۵۹۰ در همدان بر تخت سلطنت نشست. قتلغ اینانج نیز حکومت اصفهان (راوندی، ۳۷۵) یا همدان (ابوحامد، ۹۲) یافت، اما در سال بعد به دست یکی از فرماندهان تکش به نام میاجق به قتل رسید (راوندی، ۳۸۰-۳۸۱؛ «در ابتدای دولت»، ۱۵۹-۱۶۰).

پس از قتل قتلغ اینانج، دودمان ایلدگزی همچنان می‌کوشید تا از میراث سلجوقیان در عراق عجم نصیبی برد. مثلاً ابوبکر در حمله‌ای میاجق را بشکست و تا تسخیر دژ معروف استوانوند (در نزدیکی خوار ری) پیش رفت. آیتغش (آیدغش) یکی از غلامان محمد جهان پهلوان نیز در عراق به نام ابوبکر خطبه کرد (همان، ۱۶۲، ۱۶۶، ۱۶۹). با اینهمه، پس از آن اتابکان آذربایجان هرگز نتوانستند در عراق عجم اقتدار گذشته را به دست آورند.

حکومت ابوبکر بر اران و آذربایجان که پیوسته در معرض هجوم گرجیان بود، نیز دوام نیافت و در نتیجه بی‌کفایتی او، گرجیان در ۵۹۹ق به دوین تاختند و شهر را فرا چنگ آوردند و نیز در ۶۰۲ق اخلاط را به باد غارت دادند (ابن اثیر، ۱۸۳/۱۲-۱۸۴، ۲۴۰). به روایت ابن اثیر (۲۴۲/۱۲)، ابوبکر هنگامی که نتوانست در مقابله با گرجیان از قلمرو خود دفاع کند، با آنان صلح کرد و دختر پادشاه گرجستان را به زنی گرفت، اما این امر مانع از تجاوز گرجیان نشد، چه، گزارش مورخان گرجی نشان می‌دهد که آنان در ۶۰۷ق/۱۲۱۰م اردبیل را تسخیر و غارت کردند و نیز تبریز و شمال ایران تا گرگان را عرصه تاخت و تاز قرار دادند (نک: ایرانیکا، ۸۹۲/II).

در ۶۰۲ق علاءالدین احمدلی، صاحب مراغه و مظفرالدین کوکبری، حاکم ارپل برای تسخیر آذربایجان همدانستان شدند. ابوبکر از آیتغش حاکم واقعی جبال یاری خواست و نیز در نامه‌ای مظفرالدین را از هرگونه اقدامی بر حذر داشت و وی به ارپل بازگشت و ابوبکر به اتفاق آیتغش، علاءالدین را که تنها مانده بود، در مراغه در حصار گرفت؛ ولی کار به صلح انجامید (ابن اثیر، ۲۳۶/۱۲-۲۳۷). پس از مرگ علاءالدین (۶۰۴ق) و پسر خردسالش (در اوایل ۶۰۵ق)، ابوبکر به کشمکش امرای مراغه بر سر جانشینی خاتمه داد و این ناحیه را به قلمرو خود افزود (همو، ۲۷۵/۱۲) و سرانجام پس از ۲۰ سال حکومت در ۶۰۷ق درگذشت («در ابتدای دولت»، ۱۵۴؛ نیز نک: حمدالله، ۴۷۱).

۵. مظفرالدین ازبک بن محمد (حک ۶۰۷-۶۲۲ق/۱۲۱۰-۱۲۲۵م). غالب منابع او را «ملک ازبک» خوانده‌اند (مثلاً نک: راوندی، ۳۸۸، جم: ابن اثیر، ۱۲۵/۱۲، جم) و روی برخی سکه‌ها لقب «الملک

آنگاه که مغولان راهی گرجستان شدند، پادشاه گرجستان ازبک و نیز فرمانروای اخلاط را به اتحاد بر ضد مهاجمان فرا خواند. ازبک نپذیرفت و یکی از سردارانش به نام اقوش را با سپاهی از کرد و ترکمن همراه مغولان به جنگ با گرجیان فرستاد (همو، ۳۷۵/۱۲، ۳۹۸).

ازبک در اواخر عمر دیگر بار مورد تهاجم گرجیان قرار گرفت، ولی آنان را درهم شکست. در این میان سلطان جلال الدین خوارزمشاه به مراغه آمد و پس از تسخیر آنجا به تبریز تاخت و ازبک که یارای مقاومت نداشت، ناگزیر به نخجوان گریخت و به دژ النجق پناه برد. سپس همسر وی، دختر طغرل سوم، تبریز را به سلطان خوارزمشاهی تسلیم کرد و خود به ازدواج او درآمد. گفته اند که ازبک پس از این از شدت اندوه پیرد (نسوی، ۱۴۰-۱۴۱، ۱۴۹؛ قس: ابن اثیر، ۴۳۲/۱۲، ۴۳۴-۴۳۶، ۴۳۷). از او تنها یک پسر که کر و لال بود و «خاموش» نامیده می شد، بر جای ماند (نسوی، ۱۶۱) که به گفته حمدالله مستوفی (ص ۴۷۱)، همراه با غلام خود قراجه در برابر خوارزمشاهیان مقاومتی کرد، اما کاری از پیش نبرد. به روایت نسوی (ص ۱۶۱-۱۶۲)، خاموش سرانجام در گنجه به خدمت سلطان جلال الدین درآمد، سپس به الموت نزد اسماعیلیان رفت و اندکی بعد همانجا درگذشت. بعدها نیز یکی از پندگاران ازبک به نام بغدی به منظور احیای دولت اتابکان به قبان (در نزدیکی نخجوان) درآمد و اهالی را بر آن داشت تا یکی از پسران خاموش را بر سریر پادشاهی بنشانند، اما نتوانست (همو، ۱۸۶) و سلسله اتابکان آذربایجان به کلی منقرض شد.

سیاست، جامعه و فرهنگ: همچنانکه کلاوزنر (ص ۸۵-۸۶) یادآور شده، در اواخر دوره سلجوقی، افزایش قدرت و نفوذ غلامان و امرای ترک با زوال امپراتوری و نیز ضعف مقام وزارت همراه بود. در چنین دوره ای ایلدگیز با قرار گرفتن در منصب اتابکی ارسلان نوجوان، سلطان حاکم سلجوقی در عراق عجم و در دست گرفتن کارها، مرحله جدیدی را در تشکیلات حکومتی سلاجقه و نهاد اتابکی پدید آورد. ایلدگیزان تا زمانی که شاهزادگان سلجوقی به سن رشد نرسیده بودند، به سهولت می توانستند زیر نام آنان با سرکوب مخالفان داخلی و خارجی به اداره امور بپردازند، ولی آنگاه که این شاهزادگان خواهان استقلال می شدند، جان می باختند، و یا به بند افکنده می شدند. از همین رو به روزگار محمد پهلوان که اتابک شاهزاده کم سالی بود، نسبت به دوره بعد آرامش نسبی در قلمرو سلاجقه حکم فرما بود.

ترتیب جانشینی در حکومت اتابکان آذربایجان بر مبنای سنت ترکی «ارشدیت» بود، اما پس از مرگ محمد جهان پهلوان دگرگونیهای بنیادی در ساختار حکومت پدید آمد. افزون بر زوال سنت جانشینی و در نتیجه کشمکش بین فرزندان محمد پهلوان، سیاست خود او مبنی بر تقسیم امپراتوری میان برخی از غلامان که گفته اند به ۵ هزار تن می رسیدند (نک: ذهبی، ۱۱۳/۲۱) و نیز تلاش طغرل سوم برای رهایی

الاعظم» نیز نقش شده است (نک: مینورسکی، «قفقاز...»، ۸۷۰، ۸۷۰). او در روزگار برادرش ابوبکر به پیشنهاد علاءالدین تکش به حکومت همدان منصوب شد. برخی از غلامان پدرش محمد پهلوان، چون صتماز و جمال الدین آی به که اینک فرماندهانی بنام بودند، به خدمت او درآمدند، ولی کوکجه، یکی دیگر از غلامان پهلوان در حدود سال ۵۹۳ق همدان را به باد غارت داد (راوندی، همانجا؛ قس: جوینی، ۳۸/۲). در دوره حکومت ازبک - هر چند وی از سوی خلیفه عباسی به رسمیت شناخته شده بود - عراق عجم در اثر لشکرکشیهای میاجق که روابطش با سلطان خوارزمشاه نیز به تیرگی گراییده بود، دچار آشفتگی و اغتشاش شد. سرانجام میاجق در ۵۹۴ق در نبردی ازبک و امیرانی را که از سوی برادرش ابوبکر به یاری وی شتافته بودند، شکست و پیروزمندانه به همدان وارد شد و با تأیید خلیفه عباسی بر تخت سلطنت نشست؛ اما تکش به تن خویش به عراق روی آورد و سردار نافرمان را از میان برداشت. پس از خروج تکش، همدان بار دیگر به دست ازبک افتاد (نک: راوندی، ۳۸۹-۴۰۰). پس از پایان فتنه میاجق در عراق، کوکجه نیز به دست آیتغش به قتل رسید (۶۰۰ق) و او در عراق به نام ابوبکر خطبه کرد و سرپرستی ازبک را بر عهده گرفت (ابن اثیر، ۱۹۵/۱۲؛ «در ابتدای دولت»، ۱۶۹).

ازبک پس از مرگ برادرش ابوبکر بر آذربایجان و اران نیز استیلا یافت (حمدالله، همانجا)، اما در سال بعد به دنبال شکست آیتغش از یکی دیگر از غلامان محمد پهلوان به نام ناصرالدین منگلی و قتل آیتغش در ۶۱۰ق، پایگاه ازبک در عراق عجم سخت متزلزل شد، تا آنکه همدانستانی الناصر خلیفه عباسی و جلال الدین حسن فرمانروای الموت و ازبک بر ضد منگلی، سرانجام در ۶۱۲ق موجب شکست منگلی شد و اینان عراق عجم را میان خود تقسیم کردند (ابن اثیر، ۲۹۶/۱۲، ۳۰۱، ۳۰۶-۳۰۷؛ نیز نک: ابوالقاسم، ۲۱۶).

با ظهور سلطان محمد خوارزمشاه که به سرعت تا حدود بغداد را متصرف شد، آخرین تلاشهای ازبک برای دستیابی به دست کم بخشی از عراق عجم به شکست منجر شد. در ۶۱۴ق که وی و رقیبش سعد بن زنگی، اتابک فارس، هر کدام بخشی از این نواحی را فراجنگ آورده بودند، سلطان محمد به عراق عجم تاخت. اتابک سعد به اسارت درآمد و ازبک نیز در حالی که وزیرش ابوالقاسم هارون (ه) و یکی از امرای مشهور او، نصرت الدین بیشکین به اسارت خوارزمیان درآمده بود، به دشواری خود را به آذربایجان رساند و به ناچار تابعیت سلطان محمد را پذیرفت و فرمان داد در آذربایجان و اران تا حدود دربند شروان به نام وی خطبه کردند (نسوی، ۲۲-۲۳، ۲۶؛ ابن اثیر، ۳۱۷/۱۲؛ جوینی، ۹۷/۲-۹۸؛ نیز نک: مینورسکی، همان، ۸۶۸).

در ۶۱۷ق/۱۲۲۰م که مغولان به آذربایجان یورش بردند، ازبک (یا نایب او) هر چند با بخشیدن مال به آنان تبریز را از خرابی مصون نگه داشت، اما برخی از قلمرو اتابکان آذربایجان مثل اردبیل و بیلقان سخت عرصه کشتار و غارت مغولان شد (ابن اثیر، ۳۷۴/۱۲، ۳۸۲) و



دولتشاه سمرقندی (همانجا) منظومه خسرو و شیرین را به درخواست این اتابک آذربایجان سرود و پادشاهها گرفت؛ هر چند پیش‌تر این منظومه را به محمد پهلوان نیز تقدیم داشته بود (نک: صفا، ۸۰۲/۲). همچنین نظامی منظومه شرفنامه را برای ابوبکر بن پهلوان سرود و در اشعاری او را مدح گفت (شرفنامه، همانجا؛ صفا، ۸۰۴/۲؛ برای مصدر ساختن اقبال‌نامه به نام یکی از اتابکان آذربایجان یا امیری دیگر، نک: مینورسکی، «قفقاز»، ۸۷۴-۸۷۵؛ نفیسی، ۱۱۵؛ صفا، ۸۰۴/۲-۸۰۵).

یکی دیگر از شاعران و نویسندگان مشهور دربار این خاندان، خاقانی شروانی است که با محمد جهان پهلوان روابط دوستانه‌ای داشت و دو نامه شبیوا و بلند او به این اتابک اکنون باقی است (منشآت، ۱۴۸-۱۶۳؛ نیز نک: کدلی، ۳۰۲، ۳۰۵، ۴۴۶-۴۴۷) و نیز اشعاری بسیار در ستایش قزل ارسلان در دیوان وی موجود است (ص ۵۸-۶۰، جم). مجیرالدین بیلقانی هم اشعار بسیاری در ستایش ایلدگز، قزل ارسلان، به ویژه محمد جهان پهلوان، سروده است (۱۵۰، ۲۲۶-۲۲۷، جم). انیرالدین اخسیکتی نیز از ستایشگران قزل ارسلان به شمار می‌آید (نک: ۴۴-۴۷، ۲۷۱-۲۷۲، جم؛ دولتشاه، ۹۴؛ صفا، ۷۰۷/۲). یکی دیگر از شاعران دربار ایلدگز، ظهیر فاریابی است که به روایتی ۱۰ سال هم‌نشین محمد جهان پهلوان بود، سپس نزد پسرش ابوبکر رفت (عوفی، ۲۹۸/۲؛ دولتشاه، ۸۹). قصایدی در ستایش این دو اتابک و نیز قزل ارسلان در دیوان ظهیر فاریابی (ص ۱-۴، جم) آمده است. رکن‌الدین دعوی‌داز قتی (نک: ۹۵-۱۰۵، جم) و انیرالدین اومانی (نک: صفا، ۳۹۵/۱) در دربار مظفرالدین ازبک بالیدند و به ستایش او پرداختند و نیز وزیر او، ابوالقاسم هارون (ه م) در ترویج علم و ادب سخت می‌کوشید. از دیگر شاعران ستایشگر اتابکان آذربایجان می‌توان به جمال‌الدین محمد بن عبدالرزاق اصفهانی (نک: ۲۷۴-۲۷۶؛ صفا، ۷۳۲/۲)، جمال‌اشهری (عوفی، ۲۲۳/۲)، شفرو اصفهانی (نک: قزوینی، ۳۵۶-۳۵۸)، قوامی مطرزی، یوسف فضولی (دولتشاه، ۹۱) و جمال‌خجندی («در ابتدای دولت»، ۱۵۲) اشاره کرد.

اتابکان آذربایجان به آبادانی قلمرو خود نیز توجه داشتند. به گفته راوندی (ص ۳۰۰-۳۰۱)، به فرمان ایلدگز و همسرش، مدارس در همدان ساخته شد و این دو در همانجا به خاک سپرده شدند. محمد بن ایلدگز نیز «مساجد و مدارس بسیار ساخت» (منهاج سراج، ۲۶۹/۱). بناهای باشکوه و زیبایی متعلق به این خاندان در نخجوان - مقر اصلی آنان - بر جای مانده است (ابنیه و آثار، ۲۷، ...). یکی از این بناها مقبره نمونه خاتون است که به فرمان شوهرش ایلدگز ساخته شد و در ۵۸۲ق به اتمام رسید. از ویژگیهای برجسته این بنا استفاده از کاشیهای فیروزه‌ای رنگ است (همان، ۲۸؛ EI<sup>۱</sup>, VI/839-840؛ ورجاوند، ۴۴؛ برای کتیبه‌های این مقبره، نک: خسانیکوف، ۱۱۴-۱۱۳؛ «فهرست...»)، ۱۵۱). یکی دیگر از بناهای این دوره در نخجوان مقبره‌ای است که به

از نفوذ ایلدگز، موجب جنگ و ناآرامی در سراسر قلمرو سلجوقی شد، چنانکه از این پس تا پایان حکومت ایلدگز، در رأس بسیاری از این آشوبها و ناآرامیها، همان غلامان و برکشیدگان محمد جهان پهلوان قرار داشتند. از سوی دیگر جانشینان محمد هیچ کدام کفایت و کاردانی وی و ایلدگز را نداشتند، تا آنجا که حتی در قلمرو موروثی خود، اران و آذربایجان، نتوانستند در برابر مهاجمان چندان مقاومت کنند. شادخواری و خوشگذرانی آنان و غفلت از کار ملک‌داری به حدی بود که گاه مردم را به ستوه می‌آوردند (مثلاً نک: نسوی، ۱۴۰؛ ابن اثیر، ۳۸۲/۱۲). از این رو، این گفته راوندی که «ایام امن و عدل بود ایام دولت ایلدگز» (ص ۳۷)، می‌بایست به دوره اول فرمانروایی آنان اشاره داشته باشد؛ وگرنه همان طور که راوندی خود در جای دیگر آورده است، پس از مرگ محمد پهلوان، امنیت و آسایش از جامعه سلجوقی رخت برپست (ص ۳۳۴-۳۳۵).

دستگاه خلافت عباسی که آخرین سالهای حیات طولانی خویش را سپری می‌کرد، افزون بر سیادت معنوی، بر آن بود تا قلمرو کوچک خود را به سوی عراق عجم گسترش دهد. از همین رو، رویدادهای این منطقه را به دقت زیر نظر داشت. خلیفه به هنگام قدرت یافتن سلطان سلجوقی، از رقیبان وی از جمله اتابکان آذربایجان حمایت می‌کرد و آنگاه که اینان قدرت می‌یافتند، به هواداری شاهزادگان سلجوقی و یا رقیبان اتابک برمی‌خاست. از این رو، آخرین سلاطین سلجوقی و نیز ایلدگز، نتوانستند مشروعیت سیاسی به دست آورند تا پایه‌های حکومت خود را در ایران استوار سازند. این گسیختگیها یکی از عوامل مهمی بود که سبب شد خوارزمشاهیان به حکومت سلجوقیان و حیات و استقلال اتابکان پایان دهند.

به روزگاری که ایلدگز، بر سلاطین سلجوقی در عراق عجم سیطره داشتند، پیوندهای دودمانهای محلی در قلمرو امپراتوری، مثل اتابکان فارس و احمدیلیان در مراغه، با حکومت مرکزی سخت ناپایدار بود و چنین می‌نماید که حکمرانان ولایت دوردستی مثل خراسان از همان نخستین سالهای حکومت ایلدگز، از زیر نفوذ حکام عراق عجم خارج شده باشند؛ اما اهمیت اتابکان آذربایجان در این بود که سالها به ویژه در نیمه اول فرمانروایی خود در مقابل هجوم گسترده گرجیان به سوی جنوب مقاومت کردند.

اتابکان آذربایجان همانند اتابکان فارس، به سبب پشتیبانی از ادبا و شاعران در تاریخ ادب ایران پر آوازه شدند و ادب پارسی و به ویژه شعر در این دوره سخت رونق و شکوفایی یافت. ایلدگز، با اهل شعر و ادب نشست و برخاست داشتند و آنان را می‌نواختند. نظامی گنجوی، شاعر پر آوازه ایرانی، در آثار خود، ایلدگز، محمد جهان پهلوان و قزل ارسلان را فراوان ستوده است (مثلاً نک: خسرو و شیرین، ۱۸؛ بعد، شرفنامه، ۵۷-۶۴). گفته‌اند که نظامی در سراسر زندگانی خود در میان فرمانروایان آن عهد، تنها به دیدار قزل ارسلان رفت و از سوی او به گرمی استقبال شد (دولتشاه، ۹۹؛ نیز نک: نفیسی، ۸۰-۹۴) و به گفته

یوسف بن کثیر - که ظاهراً شخصیتی محلی بوده - تعلق دارد و تاریخ آن به ۵۵۷ق/۱۱۶۲م مربوط می‌شود (همان، ۳۰؛ نیز نک: پوپ، VI/1788؛ برای تصاویر این بناها، نک: ابنیه و آثار، شه ۱۱۹-۱۲۱؛ برتانیسکی، شه 23-26).

عجمی بن ابی بکر از معماران مشهور اتابکان آذربایجان است که نام او در بیشتر بناهای این دوره در نخجوان نقش بسته است («فهرست»، 31، 150، 152؛ برای شرح ویژگیهای معماری او، نک: برتانیسکی، 61-62).

مآخذ: آق سرائی، محمود، مسامرة الاخبار و مسایرة الاخیار، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۳م؛ ابن اثیر، الکامل، ابن ازرق فارقی، احمد، «تاریخ»، همراه ذیل تاریخ دمشق ابن قلاسی، به کوشش ه. ف. آمدوز، بیروت، ۱۹۰۸م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، المنتظم، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن جوزی، یوسف، مرآة الزمان فی تاریخ الاعیان، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن عیری، غریفوروس، تاریخ مختصر الدول، بیروت، ۱۹۵۸م؛ ابنیه و آثار تاریخی اسلام در اتحاد شوروی، تاشکند، ۱۹۶۲م؛ ابوحامد، محمد، «ذیل سلجوقنامه»، سلجوقنامه (نک: ظهیرالدین نیشابوری)؛ ابوالقاسم کاشانی، عبدالله، زبدة التواریخ (بخش فاطمیان و نزاریان)، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۶۶ش؛ انیرالدین اخسیکی، محمد، دیوان، به کوشش رکن الدین همایون فرخ، تهران، ۱۳۳۷ش؛ بنداری اصفهانی، فتح، زبدة النصرة، مختصر تاریخ دولة آل سلجوق عماد الدین کاتب، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ بهاءالدین بغدادی، محمد، التوسل الی الترس، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۱۵ش؛ جمال الدین اصفهانی، محمد، دیوان، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۲۰ش؛ جوینی، عطاملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۳۳ق/۱۹۱۶م؛ حسینی، علی، زبدة التواریخ، به کوشش محمد نورالدین، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خاقانی، بدیل، دیوان، به کوشش ضیاءالدین سجادی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ همو، منشآت، به کوشش محمد روش، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خواندمیر، غیاث الدین، حبیب السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ «در ابتدای دولت آل وشمگیر و آل بویه»، الحاقاتی بر تاریخ طبرستان ابن اسفندیار، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ش؛ دعوی دار قمی، رکن الدین، دیوان، به کوشش علی محدث، تهران، ۱۳۶۵ش؛ دولتشاه سمرقندی، تذکرة الشعراء، به کوشش محمد رمضان، تهران، ۱۳۳۸ش؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال سرحان، بغداد، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ راوندی، محمد، راحة الصدور و آية السرور، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۶۴ش؛ زامبار، معجم الانساب و الاسرات الحاكمة، ترجمه زکی محمد حسن بک و حسن احمد محمود، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ظهیر فاریابی، طاهر، دیوان، به کوشش احمد شیرازی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ ظهیرالدین نیشابوری، سلجوقنامه، تهران، ۱۳۳۲ش؛ عمادالدین کاتب، محمد، الفتح القسی فی الفتح القدسی، به کوشش محمد محمود صبح، بیروت، الدار القومیة للطباعة و النشر؛ عوفی، محمد، لباب الالباب، به کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ قزوینی، محمد، تعلیقات بر لباب الالباب (نک: هم، عوفی)؛ قفس اوغلی، ابراهیم، تاریخ دولت خوارزمشاهیان، ترجمه داود اصفهانیان، تهران، ۱۳۶۷ش؛ کندلی، غفار، «خاقانی شروانی و خاندان اتابکان آذربایجان»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، ۱۳۵۲ش؛ س ۲۵، شه ۱۰۵؛ لین پول، استانی و دیگران، تاریخ دولتهای اسلامی و خاندانهای حکومتگر، ترجمه صادق سجادی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ مجیرالدین یلقانی، دیوان، به کوشش محمد آبادی، تبریز، ۱۳۵۸ش؛ محمد بن ابراهیم، تاریخ سلجوقیان کرمان، به کوشش هوتسما، لیدن، ۱۸۸۶م؛ منهاج سراج، عثمان، طبقات ناصری، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ میرخواند، محمد، روضة الصفا، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نسوی، محمد، سیرت جلال الدین منکبرنی، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۲۴ش؛ نظامی گنجوی، خسرو شیرین، به کوشش وحید دستگردی،

تهران، ۱۳۳۳ش؛ همو، شرقنامه، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ نفیسی، سعید، شرح بر دیوان قصاید و غزلیات نظامی گنجوی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ درجاوند، پرویز، میرانهای تمدن ایرانی در سرزمینهای آسیای شوری، تهران، ۱۳۵۱ش؛ و صاف، تاریخ، بیمنی، ۱۲۶۹ق؛ نیز:

Bosworth, C. E., «The Political and Dynastic History of the Iranian World», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968, vol. V; Bretanizki, L. et al., *Die Kunst Aserbaidshans*, Leipzig, 1988; EI<sup>1</sup>; EI<sup>2</sup>; Houtsma, M. Th., «Some Remarks on the History of the Saljuks», *Acta orientalia*, Paris, 1924, vol. III; IA; *Iranica*; Khanikoff, N., «Inscriptions musulmanes du Caucase», JA, 1862, vol. XX; Klausner, Carla, L., *The Seljuk Vezirate*, Harvard, 1973; Luther, K. Allin, «The End of Saljuq Dominion in Khurasan», *Michigan Oriental Studies*, Michigan, 1976; id., «Rāvandī's Report on the Administrative Changes of Muhammad Jahān Pahlavān», *Iran and Islam*, Edinburgh, 1971; Minorsky, V., «Caucasica II, the Georgian Malik of Ahar», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies University of London*, 1950, vol. XIII; id., *Studies in Caucasian History*, London, 1953; Mxitar Goš, «The Albanian Chronicle...», tr. Dowsett, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies University of London*, 1958, vol. XXI; Pope, Arthur Upham, *A Survey of Persian Art*, Tehran, 1967; *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*, Cairo, 1937, vol. IX.

اتابکان اربل، نک: بگمکین، بنی.  
اتابکان جزیرهٔ این غمر، نک: آل زندگی.  
اتابکان دمشق، نک: بوری، بنی.  
اتابکان سنجار، نک: آل زندگی.  
اتابکان شام، نک: آل زندگی.

اتابکان فارس، سلسله‌ای از پادشاهان محلی ایران معروف به آل سلغر، اتابکان سلغری و سلغریان که ۱۱ تن از آنان از ۵۴۳ تا ۶۸۵ق/۱۱۴۸-۱۲۸۶م بر سرزمین فارس و مناطق مجاور آن حکومت راندند. گروهی از مورخان چون خواندمیر (حبیب السیر، ۵۶۰/۲) و یحیی بن عبد اللطیف قزوینی (ص ۱۹۴) دورهٔ فرمانروایی اتابکان را در فارس ۱۲۰ سال ضبط کرده و بیشتر دوران حکومت ابش خاتون را که در تبریز به سر می‌برد و اسماً حکومت فارس را در اختیار داشت به حساب نیاورده‌اند.

سلغر، نیای این دودمان از جملهٔ امیران ترک نژاد طایفهٔ غُر در خراسان یا زیردستان خود به تاخت و تاز روزگار می‌گذراند و سپس به طغرل سلجوقی که به تازگی ایران را تصرف کرده بود، پیوست و در دستگاه او منصب حاجبی یافت (خواندمیر، دستور...، ۲۳۶). سلغر پس از آن به حوالی فارس رفت و در مناطقی چون کوه‌گیلویه به بیلاق و قشلاق پرداخت (غفاری، ۱۲۵). پیش از آنکه اتابکان سلغری فارس در آن دیار مستقر شوند، این منطقه سراسر به تصرف سلجوقیان درآمده بود و آنان همچون دیگر ایالات ایران، حاکمی به عنوان اتابک بدانجا روانه کرده بودند. آخرین اتابک برگزیدهٔ سلجوقیان عراق در فارس، بوزابه نام داشت که به روایتی از فرزند زادگان سلغر بود. بوزابه را ملکشاه بن محمود بن محمد، از سلاجقهٔ عراق، همراه با برادر خود محمد به فارس فرستاد، اما آنان چون به اصفهان رسیدند، سربه شورش برداشتند. بوزابه، محمد را به جای ملکشاه به سلطنت برداشت، اما

(۷۳). تاریخ درگذشت او را به نادرست سالهای ۵۵۶ و ۵۵۷ نیز گفته‌اند (فصیح، ۲۵۲/۲؛ بناکتی، ۲۳۲، ۲۳۳؛ فسائی، ۲۴۸/۱).

سنقر را به دادگری ستوده و گفته‌اند که وی در دوران حکومت خود قوانین ظالمانه را برانداخت. او در آبادانی قلمروش می‌کوشید و مساجد، مدرسه‌ها و رباطهایی ساخت و موقوفاتی برای هر یک معین کرد. در این مدارس از همان زمان گروه بسیاری به تحصیل علم سرگرم بودند (وصاف، همانجا؛ شبانکاره‌ای، ۱۸۲). سنقر مسجد جامعی در شیراز بنیان نهاد و خود هر شب در آنجا به عبادت می‌پرداخت (جنید، ۲۵۸؛ عیسی بن جنید، ۳۰۱-۳۰۴).

وزارت سنقر بر عهده تاج‌الدین ابن دارست شیرازی بود. ابن دارست پیش از آن وزارت مسعود بن محمود سلجوقی و سپس وزارت بوزابه را بر عهده داشت (نک: ه، د، ابن دارست؛ جنید، ۲۵۷-۲۵۸؛ خواندمیر، دستور، ۲۳۷).

۲. مظفرالدین زنگی بن مودود (۵۵۸-۵۷۱ ق/ ۱۱۶۳-۱۱۷۵ م). پس از درگذشت سنقر، با اینکه وی چند پسر داشت، امیران و فرماندهان لشکر، برادر او زنگی بن مودود را که در آن هنگام در شیراز نبود (بیضاوی، ۸۶)، به حکومت برداشتند (شبانکاره‌ای، ۱۸۲-۱۸۳). در آغاز کار او، «سابق» شوهر خواهرش و البارسلان سلغری به مخالفت برخاستند، اما کاری از پیش نبردند و هر دو کشته شدند (زرکوب، همانجا؛ میرخواند، ۶۰۷/۴؛ خواندمیر، حبیب السیر، ۵۶۰/۲؛ قس، غفاری، ۱۲۶). زنگی بن مودود در اوایل حکومتش به اصفهان نزد سلطان ارسلان بن طغرل سلجوقی رفت (راوندی، ۲۹۰؛ ظهیرالدین، ۷۸) و سلطان ارسلان رسماً اتابکی ایالت فارس را به او داد و به شیراز بازش گردانید (قزوینی، یحیی، ۱۹۵).

چون زنگی بن مودود در سالهای اول حکومت بر سپاهیان سخت می‌گرفت، آنان اتابک شومله فرمانروای خوزستان را بر ضد زنگی بن مودود برانگیختند. شومله به شیراز تاخت و اتابک زنگی ناگزیر شهر را رها کرد و به اتابکان شبانکاره پناه برد و اندکی بعد به کمک این اتابکان، شومله را که با مردم و لشکریان بد رفتاری پیشه کرده بود، از شیراز راند (ابن اثیر، ۳۴۷/۱-۳۴۸؛ فسائی، ۲۴۹/۱). زنگی در دوران حکومت خود با اتابکان کرمان هم روابطی داشت. چنانکه به هنگام نزاع این اتابکان بر سر حکومت، در آغاز لشکری در اختیار ملک تورانشاه نهاد تا بر برادرش بهرامشاه غلبه یابد (افضل الدین، ۳۸). چندی بعد نیز قطب‌الدین محمد بزغوش و تاج‌الدین خلج با لشکر و ساز و برگی که زنگی بدانان داده بود، روی به کرمان نهادند و تورانشاه و اتابک یزد به بم گریختند. این لشکر مدتی در کرمان بود و چون زنگی بن مودود درگذشت، آنجا را ترک کرد (همو، ۸۲-۸۴).

زنگی بن مودود در دوران حکومت خود چند بار هم با قطب‌الدین مبارز شبانکاره‌ای به نبرد پرداخت، اما از عهده وی برنیامد (اقبال، ۳۸۲). وی سرانجام پس از ۱۴ سال حکومت در اواخر سال ۵۷۱ ق درگذشت (وصاف، ۸۶؛ بناکتی، ۲۳۳؛ میرخواند، ۶۰۸/۴) و در شیراز

ملکشاه به مقابله آمد و بوزابه را در جنگی (۵۴۱ ق) به قتل رساند (آق‌سرای، ۲۴). دو سال بعد سنقر بن مودود که به روایتی برادرزاده بوزابه بود (زرکوب، ۷۱)، بی‌درنگ به شیراز آمد و آنجا را تصرف کرد و حکومت سلغریان را رسماً در این سال بنیان نهاد (همو، ۷۱-۷۲؛ اقبال، ۳۷۹). حکومت سلغریان در فارس هیچ گاه مستقل نبود. آنان در آغاز از سوی سلجوقیان و پس از آن تا حمله مغول زیر نفوذ پادشاهان خوارزم فرمان می‌راندند و سرانجام به اطاعت مغولان و ایلخانان گردن نهادند و بدین گونه فارس را تا مدت‌ها از خطر مهاجمان نگهداری کردند (همو، ۳۷۹-۳۸۰). اتابکان سلغری در ایام مغولان هر چند با ج‌گزار ایشان بودند، اما نه تنها قلمرو خود را از هجوم مغولان حفظ کردند، بلکه فارس را پایگاهی گردانیدند برای دانشمندان، ادیبان و شاعرانی که از سراسر ایران، به شیراز روی می‌آوردند. از دودمان سلغریان این کسان به فرمانروایی رسیدند:

۱. مظفرالدین سنقر بن مودود (۵۴۳-۵۵۸ ق/ ۱۱۴۸-۱۱۶۳ م). او پیش از آنکه حکومتی در فارس تشکیل دهد، به فرمان سلطان سنجر (د ۵۵۲ ق)، آخرین فرمانروای سلاجقه بزرگ، به اتابکی فارس گمارده شده بود (منهاج، ۲۵۸/۱، ۲۶۸). پس از قتل بوزابه در نبرد با ملکشاه بن محمود، سنقر از فارس رانده شد و ملکشاه فارس را به تصرف درآورد (اقبال، ۳۸). اما دو سال بعد سنقر به شیراز آمد و سلسله اتابکان را بنیاد نهاد (وصاف، ۸۶؛ بیضاوی، ۸۶؛ خواندمیر، همانجا؛ غفاری، ۱۲۶). وی در آغاز استقرارش در فارس با خطر یعقوب بن ارسلان مشهور به اتابک شومله که از خوزستان به فارس تاخته بود (میرخواند، ۶۰۷/۴)، روبه‌رو شد، ولی او را در هم شکست و حملات بعدی اتابک شومله نیز به جایی نرسید (زرکوب، ۷۲؛ وصاف، همانجا).

پس از درگذشت سلطان سنجر چند تن از برادر زادگان او به فارس آمدند، اما سنقر آنان را به شیراز راه نداد و به اصطخر فرستاد و دستور داد تا نیازهای زندگی آنان را برآورند و خود تا چند وقت به نام اتابک آنان فرمان راند (منهاج، ۲۷۰/۱). سنقر همچنین چندبار با اتابکان شبانکاره برای تصرف قسمتهای بیشتری از ایالت فارس به نبرد پرداخت و آنان را عقب راند (منتخب‌التواریخ، ... ۳۹؛ اقبال، ۳۸۲).

در همین ایام ایلدگز مؤسس سلسله اتابکان آذربایجان (ه) قصد قلمرو اتابکان فارس کرد، اما سنقر در این میان درگذشت و جانشین او زنگی بن مودود ناگزیر به اطاعت ایلدگز و رکن‌الدین ارسلان شاه سلجوقی تن در داد و هدیه‌های گران فرستاد و خود شخصاً به دربار ارسلان شاه به اصفهان رفت. با اینکه ارسلان شاه از او اظهار خشنودی کرده بود، از اتابک ایلدگز سخت بیمناک بود (حسینی، ۱۴۵، ۱۴۶-۱۵۳، ۱۵۶).

مرگ سنقر در ۵۵۸ ق اتفاق افتاد. مدفنش در یکی از ایوانهای مدرسه سنقریه شیراز که خود ساخته بود، لا اقل تا زمان تألیف شیرازنامه برجای بود و به قول نویسنده این کتاب همگان به زیارتش می‌رفتند و قضات، اصحاب دعوی را در آن جایگاه سوگند می‌دادند (زرکوب،

به خاک سپرده شد (قس: فصیح، ۲/۲۵۳، که به غلط مرگ او را به سال ۵۵۷ ق دانسته است). زنگی بن مودود پادشاهی دادگر، اما سخت گیر بود، ولی با همسایگان خود به مدارا رفتار می کرد (منهاج، ۱/۲۷۱). و صاف او را ستوده و فرمانروایی خردمند، نیک بخت و روشن روانش خوانده است (همانجا). زنگی در آبادانی فارس به ویژه شیرازی کوشید، چنانکه عمارات جدید احداث کرد و برای هر یک موقوفه ای معین نمود (نک: دنباله مقاله).

۳. مظفرالدین تکلّه بن زنگی (۵۷۱-۵۹۱ ق/۱۱۷۵-۱۱۹۵ م). تکلّه در ۵۷۱ ق به جای پدر نشست و لقب مظفرالدین هم یافت. بیشتر مورخان چون رشیدالدین فضل الله، و صاف، زرکوب شیرازی و میرخواند جلوس تکلّه را در همان سال دانسته اند، اما فصیح خوافی و ابن اثیر در این باره راه خطا پیموده اند. خاصه ابن اثیر با اینکه معاصر زنگی و پسران او تکلّه و سعد بود، در گزارش حوادث سالهای ۵۵۴ و ۵۵۵ ق از تکلّه پادشاه وقت فارس یاد کرده و نیز در حوادث سال ۵۵۶ ق از زنگی بن دکلا (= تکلّی) سخن رانده است (۶۹۹/۱۱)، یعنی زنگی را پسر تکلّه می دانسته و در وقایع ۶۰۷ و ۶۱۴ و ۶۲۱ و ۶۲۲ ق همه جا از سعد بن دکلا یاد کرده و تصور می کرده که سعد پسر تکلّه بوده است (قزوینی، محمد، تعلیقات، ۳۴۹).

تکلّه چون فرمانروایی یافت، به درخواست وی خلیفه عباسی او را خلعت فرستاد (منتخب التواریخ، ۴۱). از وقایع مهم دوران او نبرد با پادشاهان عراق بود که سبب شد صاحب خزاین و اموال فراوان گردد (منهاج، همانجا). در ۵۷۵ ق در غیبت تکلّه، اتابک پهلوان محمد بن ایلدگز به فارس حمله برد و در شیراز به قتل و غارت پرداخت. چون تکلّه به شهر باز آمد، در ترمیم خرابیها و استمالت مردم کوشید (وصاف، ۸۶-۸۷؛ میرخواند، همانجا؛ فسایی، ۱/۲۵۰). از دیگر حوادث مهم عصر تکلّه قیام پسر عمش قطب الدین طغرل بن سنقر بود که آشوبی پردامنه پدید آورد، اما سرانجام شکست خورد و به ایگ و دارابجرد گریخت و چون در آنجا دستگیر شد، تکلّه دستور داد تا چشمانش را کور کردند. گفته اند وی دیگر بار دست به عصیان زد و این بار به قتل رسید (زرکوب، ۷۴؛ نیز نک: باستانی، ۲۳۲).

در همین ایام ترکمانان غز که از مدتها پیش تاخت و تاز خود را آغاز کرده بودند، روی به کرمان نهادند و کرمانیان و ملک تورانشاه برای دفع آنها از تکلّه که در این هنگام سیرجان را نیز در اختیار داشت، یاری خواستند. تکلّه سپاهی به فرماندهی مجاهد گورکانی به کرمان فرستاد. این لشکر در مشیز مستقر شد؛ اما از مقابله با غزها خوددازی کرد. غزها کرمان را تصرف کردند و به قتل عام پرداختند. در این نبردها مجاهد گورکانی که به باغین آمده بود، نیز هلاک شد و سپاه فارس بی هیچ جنگی راه بازگشت در پیش گرفت (افضل الدین، ۸۷-۸۹؛ محمد بن ابراهیم، ۱۲۶-۱۲۸).

در همین سال اتابک محمد شاه بن بهرامشاه حاکم کرمان از آل قاورود (ه م)، از برابر غزها گریخت و به فارس آمد و از تکلّه استمداد

کرد، اما تکلّه که درگیر نبرد با طغرل بن سنقر پسر عمش بود، به او توجهی نکرد (همو، ۱۳۰؛ صفا، ۱۹/۲). از وقایع دیگر زمان تکلّه نبردهای مکرر او با هزار اسب از اتابکان لرستان بود که تقریباً در همه این جنگها شکست خورد و بخشی از متصرفات خود را از دست داد (منتخب التواریخ، همانجا). تکلّه در ۵۸۳ ق به اطاعت قزل ارسلان سلجوقی درآمد (فسایی، ۱/۲۵۱)، اما سلطان طغرل بن ارسلان تکلّه را خوش نمی داشت و می خواست فارس را به رکن الدین سام اتابک یزد واگذارد و متعاقب آن رکن الدین شیراز را محاصره کرد، ولی کاری از پیش نبرد و به اسارت افتاد، اما تکلّه با او مهربانی کرد و به یزد بازش گردانید (تاریخ، ۵۲-۵۳).

تکلّه پس از ۲۰ سال پادشاهی درگذشت (وصاف، ۸۷؛ بناکنی، ۲۳۳؛ خواندمیر، حبیب السیر، ۵۶۰/۲؛ برای دیگر روایتها، نک: حمدالله، ۵۰۴؛ قزوینی، یحیی، ۱۹۵؛ غفاری، ۱۲۶).

تکلّه پادشاهی عارف منش و دیندار بود و کرداری پسندیده داشت و با مردم به نیکویی رفتار می کرد (بیضاوی، ۸۷؛ محمد بن ابراهیم، ۱۵۴) و درویشان و عارفان را بزرگ می داشت. به روایت جنید شیرازی، او یک بار به خدمت شیخ زین الدین مظفر بن روزبهان بن طاهر از صوفیان وقت شیراز رفت و شیخ او را موعظه کرد و تکلّه بسیار گریست (ص ۲۲۸-۲۲۹). او با آنکه می توانست به آسانی سرزمینهای مجاور خود چون کرمان را متصرف شود، لیکن از تجاوز به همسایگان همواره پرهیز می کرد (افضل الدین، ۱۰۸)، سعدی در بوستان، حکایتی از نیک نفسی و قناعت و بی اعتنائی وی به پادشاهی نقل کرده است (ص ۵۵). از شاعران دیگر، عزالدین بنجره قصایدی به عربی و فارسی در ستایش تکلّه سروده است (وصاف، ۸۶؛ زرکوب، ۷۴).

وزیر تکلّه امین الدین کازرونی خود مردی با شهامت و بلند همت بود و به کرم و بخشش در عصر خود شهرت بسیار داشت. امین الدین که در آغاز نایب ابن دارست بود، در آبادانی فارس و به ویژه شیراز بسیار کوشید. از بناهای او مسجدی در نزدیکی جامع عتیق و یک رباط و مسجد امینی در شیراز است (بیضاوی، همانجا؛ اقبال، ۳۸۲؛ قزوینی، محمد، تعلیقات، ۳۴۸، ۳۴۹). پس از مرگش مردم شیراز از کرامات او بسیار سخن می راندند (زرکوب، همانجا؛ خواندمیر، دستور، ۲۳۷).

۴. قطب الدین طغرل بن سنقر (۵۹۱-۵۹۹ ق/۱۱۹۵-۱۲۰۳ م). حوادث زندگی او آشفته و مبهم است. گروهی از مورخان به گونه ای که در شرح دوران تکلّه گذشت، گفته اند که طغرل در شورش دوم و پس از دستگیری به دست تکلّه به قتل رسید. از این رو روشن نیست که وی چگونه پس از تکلّه بر جای او نشسته است. اگر این نکته را که پاره ای از مآخذ اشاره کرده اند که سعد بن زنگی برادر تکلّه در آغاز حکومت با شورش طغرل مواجه بود، بپذیریم، باید نتیجه گرفت که طغرل در ایام تکلّه به قتل نرسیده و در میان سالهای ۵۹۱ تا ۵۹۹ بین طغرل و سعد بر سر قدرت در فارس مجادله بوده و طغرل در این ایام کشته شده است. به گفته وصاف (ص ۸۷) طغرل در میدان جنگ کشته شد، اما همو ضمن

نزدیکی ری با سلطان محمد خوارزمشاه که به بغداد می‌رفت، رو به رو شد. سعد به تصور آنکه سپاه مقابل متعلق به اتابک آذربایجان است، با اینکه بیش از ۷۰۰ سوار همراه نداشت (نک: وصاف، ۸۹-۹۰)، با سلطان به نبرد پرداخت، اما شکست خورد و به اسارت افتاد و با وساطت ملک زوزن بدان قرار که پسر خود زنگی را گروگان نزد خوارزمشاه گذارد و هر سال بخشی از محصول فارس را به خوارزم بفرستد و افزون بر آن اصطخر و اشکنان، دو قلعه مستحکم فارس را در اختیار سلطان محمد قرار دهد، آزاد شد (نسوی، ۲۲، ۲۳؛ ابن اثیر، ۳۱۶/۱۲، ۳۱۷؛ جونی، ۹۷/۲؛ وصاف، ۸۹-۹۰). همچنین به پیشنهاد سلطان محمد خوارزمشاه، ملک خاتون یکی از دختران سعد به عقد جلال‌الدین فرزند سلطان درآمد (بیضاوی، ۸۷-۸۸) و قرار شد در ممالک فارس خطبه به نام خوارزمشاه خوانده شود (نسوی، ۵-۶). به دنبال آن سعد به قزوین رفت تا رهسپار فارس گردد؛ در این سفر گروهی از لشکریان خوارزمشاه به فرماندهی اختیارالملک امیر حاجی، سعد را همراهی می‌کردند (منهاج، ۲۷۱/۱-۲۷۲). از آن سوی ابوبکر فرزند سعد پس از شنیدن خبر اسارت پدر، در شیراز خطبه به نام خود خواند و چون شرایط مصالحه را اهانت آمیز می‌دانست، با سعد از در مخالفت درآمد و راه ورود او را بر شیراز بست (ابن اثیر، ۳۱۹/۱۲-۳۲۰)، اما در نبردی که روی داد، ابوبکر دستگیر شد و به دستور سعد به زندان افتاد (نسوی، ۳۰؛ زرکوب، ۷۶؛ منهاج، ۲۷۲/۱؛ جونی، همانجا). سعد پس از ورود به شیراز دخترش ملکه خاتون را با تشریفات تمام نزد خوارزمشاه فرستاد (وصاف، ۹۰). ابوبکر بن سعد هم سالها در زندان بود، تا اینکه به وساطت سلطان جلال‌الدین خوارزمشاه هنگام بازگشت وی از هند، خلاص شد (حمدالله، ۵۰۵).

سعد بن زنگی به منظور توسعه قلمرو فرمانروایی خود، چند بار به مناطق مجاور حمله برد. یک بار به بهانه یاری شولان، لشکری به دفع اتابک تکه از اتابکان لرستان فرستاد و جمال‌الدین عمرلای را که عم زاده هزاراسب بود، به حکومت لرستان منصوب کرد، اما جمال‌الدین در نبرد کشته شد و لشکریان سعد روی به هزیمت نهادند (منتخب التواریخ، ۴۱-۴۲). افزون بر آن، سعد پیوسته با قطب‌الدین مبارز شبانکاره‌ای که حاکمی عالم و دانشمند بود، منازعه می‌کرد و نامه‌های تند به همدیگر می‌فرستادند. محمد شبانکاره‌ای به پاره‌ای از این منازعات در مجمع الانساب اشاره کرده است (ص ۱۵۸-۱۵۹، ۱۸۳).

حادثه دیگر این ایام حمله غیاث‌الدین پیرشاه، پسر کوچک سلطان محمد خوارزمشاه به فارس بود. سعد که به مقابله رفته بود، چون یارای مقاومت در خود ندید، روی به گریز نهاد و غیاث‌الدین پس از غارت اموال برجای مانده و غارت شهر، بازگشت و سعد بن زنگی دوباره وارد شیراز شد (جونی، ۲۰۲/۲؛ وصاف، ۸۹؛ حمدالله، ۴۹۶). جونی (همانجا) وقوع این حادثه را در ۶۱۹ ق نوشته که صحیح نیست و روایت ابن اثیر (۴۲۰/۱۲-۴۲۱) که آن را از جمله حوادث سال ۶۲۰ و اوایل ۶۲۱ ق دانسته است، با واقعیات تاریخی انطباق بیشتری دارد

برشمردن حکام سلغری پس از تکه به طغرل اشاره کرده است. منهاج سراج (۲۷۱/۱) و زرکوب شیرازی (ص ۷۵) نوشته‌اند که بی‌فاصله پس از تکه، سعد بن زنگی به حکومت نشست. میرخواند (۶۰۸/۴) و خواندمیر (همانجا) هم تنها به اقتباس گفته‌های وصاف پرداخته و طغرل را پادشاهی هنرمند و هنرپرور خوانده‌اند. به گفته آنان وی عاقبت توسط تکه از پای درآمد.

یحیی بن عبداللطیف قزوینی (همانجا) و نیز غفاری (همانجا) از نبردهای متوالی طغرل با سعد بن زنگی سخن گفته و دوره پادشاهی طغرل را در فارس ۹ سال دانسته‌اند. به روایت آنان طغرل را سرانجام سعد دستگیر کرده است. عباس اقبال بی‌آنکه این اقوال مختلف را با هم مقایسه کند، نتیجه گرفته که طغرل سرانجام در ۵۹۹ ق به دست سعد از میان برداشته شده است (ص ۳۸۲-۳۸۳).

لقب طغرل محققاً قطب‌الدین بود و اینکه محمد قزوینی در رساله «ممدوحین شیخ سعدی» (ص ۷۱۷) لقب همه سلغریان را مظفرالدین دانسته، با این ترتیب نمی‌تواند صحیح باشد.

۵. مظفرالدین سعد بن زنگی (۵۹۹-۶۲۳ ق/۱۲۰۳-۱۲۲۶ م)، پنجمین پادشاه سلسله سلغری و یکی از برجسته‌ترین و مشهورترین آنان بود. از تاریخ جلوس او اطلاع دقیقی در دست نیست و چنانکه پیش از این یاد شد، حوادث فارس پس از تکه آشفته و در هاله‌ای از ابهام قرار گرفته است. اگر دوره حکومت سعد به گفته برخی منابع ۲۸ یا ۲۹ سال باشد، وی می‌بایست در ۵۹۳ یا ۵۹۴ ق بر تخت نشسته باشد (همان، ۷۱۸)، عباس اقبال (ص ۳۸۳) برخلاف این نظر، معتقد است که سخن حمدالله مستوفی که دستگیری طغرل را در ۵۹۹ ق دانسته (ص ۵۰۴)، درست‌تر است.

به هر حال در آغاز پادشاهی سعد در فارس قحطی و گرانی سختی رخ داد، به گونه‌ای که مردم برای سدجوع، گوشت یکدیگر را می‌خوردند. از آن پس ویایی شیوع یافت که خلقی انبوه را از پای درآورد (حمدالله، ۵۰۴-۵۰۵). در این میان سعد بن زنگی از آشفته‌گی اوضاع کرمان استفاده کرد و با حمله به آن شهر نظام‌الدین محمود حاکم آنجا را برافکند (غفاری، ۱۱۹) و کرمان را به تصرف درآورد. سعد یک هفته در آن شهر توقف کرد و آنگاه برادرزاده خود عمادالدین محمد بن زیدان را به حکومت آن شهر گماشت و خود به شیراز برگشت (منشی، ۱۹-۲۰).

عمادالدین محمد در ۶۰۰ ق به شهر وارد شد و مورد استقبال مردم قرار گرفت (محمد بن ابراهیم، ۲۱۶). کرمان از این تاریخ تا ۶۰۷ ق در اختیار سلغریان بود (وصاف، ۸۸). سعد بن زنگی با اتابکان آذربایجان هم مناقشات داشت، به گونه‌ای که وقتی در ۶۰۰ ق به قصد تفریح از شیراز بیرون رفت، اتابک ازبک بن جهان پهلوان به آنجا حمله برد و به قتل و غارت پرداخت (همو، ۸۸-۸۹؛ اقبال، همانجا).

در ۶۱۳ یا ۶۱۴ ق سعد بن زنگی به قصد تسخیر عراق و آذربایجان به سوی ری رفت و آن شهر را با قزوین و خوار و سمنان تسخیر کرد و در

(قزوینی، محمد، تعلیقات، ۱۵۴). چندی پس از این حادثه، جلال‌الدین خوارزمشاه که از برابر مغولان می‌گریخت، به فارس آمد و وزیر خود شرف‌الملک را نزد سعد فرستاد (نسوی، ۱۲۷). بنا بر پاره‌ای روایات سعد که از استقبال جلال‌الدین طفره رفت، پسرش سلغرشاه را با ۵۰۰ سوار نزد سلطان فرستاد. جلال‌الدین هم سلغرشاه را قراندانش لقب داد (وصاف، ۳۳۸) و روی به شیراز نهاد (تاریخ، ۱۵۸....).

از آن پس تا پایان زندگی سعد حادثه قابل توجهی رخ نداد. منابع وفات سعد را در ۶۲۳ تا ۶۲۸ ق دانسته‌اند (مثلاً نک: وصاف، ۹۰؛ بناکتی، ۳۸۴؛ حمدالله، ۱۹۶). اما تاریخ دقیق درگذشت او را قطب‌الدین محمد سیرافی در شرح قصیده اشکنوانیه که نسخه‌ای خطی از آن در دست است، به صراحت شب چهارشنبه ۱۲ ذی‌قعدة ۶۲۳ ذکر کرده است (قزوینی، محمد، همان، ۲۱۷). پیکرش را در شیراز در جایی نزدیک محله بال‌کت - که بعدها به دست ابش خاتون در آنجا رباط ابش عمارت شد - به خاک سپردند. این جایگاه پس از آن به صورت آرامگاه خانوادگی سلغریان درآمد و بیشتر فرمانروایان این دودمان در این محل مدفون شدند (زرکوب، ۷۸).

طغرای سعد در صدر فرمانها این عبارت بود: «وارث ملک سلیمان سلغر سلطان مظفرالدینا و الدین تهمتن سعد بن اتابک زنگی ناصر امیر المؤمنین» (وصاف، ۹۰-۹۱).

سعد بن زنگی پادشاهی شجاع و دادگر بود و با مردم به مدارا و مروت رفتار می‌کرد. در سایه اقدامات او فارس آبادان شد و مردم در آسایش می‌زیستند (جنید، ۲۱۵؛ زرکوب، ۷۵). سعد دانشمندان را می‌نواخت و به عارفان اعتقاد داشت (جنید، همانجا). شمس قیس رازی که سالیانی در دستگاه سعد بوده، در کتاب خود المعجم ضمن شرح مجالس وی، بزرگواری او را ستوده است (ص ۳۰۲). او هر سال همراه قافله ججاج، غلّی می‌فرستاد و چون قافله باز می‌گشت، غلّی را بر خرگاه خود نصب می‌کرد و هر روز هنگام ورود دو رکعت نماز در برابر آن می‌گزارد (منهاج، ۲۷۲/۱). باینهمه، فرمانروایی تجمل‌خواه بود و گفته‌اند که خراج سالانه یک ولایت از سرزمین فارس صرف هزینه جامه او می‌شد (همانجا).

وزارت سعد را در دوران حکومت نسبتاً طولانی او دو تن بر عهده داشتند. نخست رکن‌الدین محمد بن صلاح‌الدین، معروف به رکن‌الدین صلاح کرمانی که ابتدا در دستگاه ملک دینار غز وزارت داشت و یک بار هم به زندان افتاده بود، اما پس از رهایی، پایگاهی عالی‌تر یافت و سعد او را به وزارت خود برگزید (وصاف، ۸۷؛ باستانی، ۷۲-۷۳). چندی بعد رکن‌الدین از مقام خود معزول شد و سعد یکی از دانشمندان و شاعران فارس، یعنی خواجه عمیدالدین ابونصر اسعد ایزری فارسی را به وزارت خود برگماشت و او تا پایان پادشاهی سعد در این مقام ماند (نک: ه. د. ایزری).

۶. مظفرالدین ابوبکر بن سعد (۶۲۳ - ۵ جمادی الآخر ۶۵۸ ق/ ۱۲۲۶-۱۹ م ۱۲۶۰ م)، نامورترین فرمانروای سلغری است. در دوران

طولانی حکومت او، سرزمین فارس آبادانی و رونق بسیار یافت و وی توانست این منطقه را از خطر تهاجم مغولان که سراسر ایران را ویران کرده بودند، حفظ کند. ابوبکر هنگامی که پدرش درگذشت، در شیراز نبود و عمیدالدین ایزری وزیر، پایتخت را تا رسیدن او - که به روایتی رسماً ولی عهد پدر بود (زرکوب، ۷۹)، حفظ کرد و پس از آن راه را برای فرمانروایی او هموار ساخت.

از تاریخ تولد ابوبکر اطلاع صحیحی در دست نیست، اما از آنجا که رشیدالدین فضل‌الله سن او را وقت مرگ، ۶۷ سال دانسته، برمی‌آید که در ۵۹۱ ق زاده شده است (نک: قزوینی، محمد، «ممدوحین»، ۷۲۳). لقب او به اشاره همه منابع، مظفرالدین بوده و تنها در یک جا و چندین بار از او با نام نصرت‌الدین ابوبکر یاد شده است (نسوی، ۳۱). ابوبکر چون بر تخت نشست، به رغم وفاداری عمیدالدین ایزری نسبت به او، وی را در قلعه اشکنوان به حبس انداخت و یک سال بعد در ۶۲۴ ق او را از پای درآورد (وصاف، ۹۱-۹۲).

ابوبکر با مغولان از در اطاعت درآمد و چون خاطرش از آن جانب آسوده شد، دامنه متصرفات خود را توسعه داد و سپاه خود را برای گشودن کیش و هرمز و بحرین به سوی جنوب گسیل کرد (منهاج، همانجا). کیش را در ۶۲۸ ق تصرف کرد (وصاف، ۱۰۳-۱۰۵) و روی به بحرین نهاد و در ۶۴۱ ق شهر مرکزی طاروت را در آنجا تسخیر کرد، اما پیوسته با حاکمان آنجا منازعاتی داشت، تا آنکه رشته این درگیریها در ۶۵۴ ق قطع شد و ابوبکر حکومت آنجا را به عصفورین راشد بن عمیر و مانع بن علی بن ماجد برگرداند (همو، ۱۰۵-۱۰۶؛ حمدالله، ۵۰۶؛ بیضاوی، ۸۸؛ اشپولر، ۱۴۷-۱۴۸) و آنان پذیرفتند که هر سال خراج بفرستند (غفاری، ۱۲۶-۱۲۷).

پس از درگذشت چنگیزخان، ابوبکر برادرزاده خود تهمتن را برای اظهار اطاعت نزد اکتای قان فرستاد. قان فرستاده ابوبکر را بنواخت و فرمان «قتلغ خانی» برای او فرستاد و همین امر سبب شد تا فارس از یورشهای بعدی مغولان در امان بماند (وصاف، ۹۱). ابوبکر از آن پس نیز هر سال پسر خود سعد را یا یکی از برادر زادگانش به دربار خان مغول می‌فرستاد و مالیات معهود را می‌پرداخت (اقبال، ۳۸۶). چندی بعد هنگامی که هلاکوخان امور ایران را در دست گرفت، ابوبکر فرزند خود سعد را نزد وی فرستاد و به این ترتیب توانست وضع موجود را حفظ کند (اشپولر، ۱۴۸). او در اظهار اطاعت از مغولان تا جایی پیش رفت که هنگام محاصره بغداد، سپاهییانی به مدد هلاکوخان روانه کرد و پس از فتح آن شهر، خان را تهنیت گفت (قزوینی، محمد، همان، ۷۲۱-۷۲۲). او شحنگان مغول را که به فارس آمده بودند، در بیرون شیراز جای داد و مایحتاج آنان را همواره مهیا می‌کرد و کسانی را مأمور کرده بود تا رفت و آمد آنان را زیر نظر گیرند (وصاف، ۹۲). از حوادث دیگر دوران حکومت او نزاعهایش با ملوک شبانکاره و قراختایان کرمان است. در این زمان چند تن از امیران خوارزمشاه چون اورخان و سونج خان که در دربار ابوبکر بودند، به کرمان حمله ور

(قزوینی، یحیی، ۱۹۶-۱۹۷).

وزارت ابوبکر در آغاز بر عهده اسعد ابزری بود، اما او به زودی برکنار و مقتول شد (وصاف، ۹۱-۹۲؛ فسایی، ۲۵۶/۱). پس از وی این سمت را امیر فخرالدین ابوبکر و مقربالدین مسعود بر عهده گرفتند. فخرالدین فرزند ابونصر حوائجی بود و مراتب و مقامات متعددی را تا وزارت پیمود. او شخصی دانا و دانش دوست بود و موقوفات بسیار در فارس از خود بر جای نهاد (وصاف، ۹۴؛ اقبال، ۳۸۷). سعدی در مقدمه گلستان پس از ستایش ابوبکر و فرزندش سعد، وزیر او فخرالدین را نیز ستوده (ص ۵۵) و غیر از آن چند قصیده طولانی در رثای وی سروده است (قزوینی، محمد، «ممدوحین»، ۷۲۷-۷۲۸). فخرالدین سرانجام به دستور ترکان خاتون، همسر سعد بن ابی بکر هلاک شد (وصاف، ۱۰۶). شخصیت برجسته دیگر عصر ابوبکر، علامه جمال الدین ابوبکر مصری قاضی القضاات آن عصر بود که از مصر به شیراز آمد و پس از مدتی به این منصب دست یافت (همو، ۹۳-۹۴).

۷. مظفرالدین سعد بن ابی بکر (د ۱۷ جمادی الآخر ۶۵۸ ق/۲ ژوئن ۱۲۶۰م)، از زمان ولیعهدی، برای خود در شیراز دیوان و دستگاهی داشت و از سوی پدر به مأموریت‌های سیاسی می‌رفت. سعدی بنابر قول مشهور، تخلص خود را از نام سعد برگرفت (قزوینی، محمد، همان، ۷۲۶-۷۲۷). سعد بن ابی بکر در حدود سال ۶۵۳ ق به دستور پدر رهسپار درگاه ارغون شد تا اعلام اطاعت و انقیاد کند (رشیدالدین، ۶۸۸/۲-۶۸۹). دیگر بار پس از فتح بغداد به دست هلاکوخان به رسم تهنیت عازم آن شهر شد و در ۷ شعبان ۶۵۶ به اردوی هلاکوخان رسید و مورد مرحمت و ملاطفت او قرار گرفت (همو، ۷۱۷/۲؛ بناکتی، ۴۱۹). دو سال بعد هم چون هلاکوخان لرستان را فتح کرد، به اردوی او رفت و در راه بازگشت، در تفرش به بیماری سختی دچار شد (قزوینی، محمد، همان، ۷۲۸-۷۲۹) و همانجا خبر مرگ پدرش ابوبکر به وی رسید. متعاقب آن در شیراز خطبه حکومت به نام او خوانده شد و سکه به نامش ضرب گردید. سعد بن ابی بکر از همانجا به سبب نفرتی که از خواجه فخرالدین ابوبکر، وزیر پدر داشت، دستور قتل او را صادر کرد، اما پیش از آنکه این حکم اجرا شود، خود در اثر همان بیماری درگذشت (وصاف، ۱۰۶؛ رشیدالدین، ۶۶۴/۲؛ بیضاوی، ۸۹؛ اقبال، ۳۸۹). جنازه‌اش را به شیراز بردند و در مدرسه عضدیه که زنش ترکان خاتون در نزدیکی دروازه دولت شیراز بنا نهاده بود، به خاک سپردند (زرکوب، ۸۶). دوران حکومت او را وصاف (همانجا) ۱۸ روز و زرکوب شیرازی (همانجا) ۱۷ روز ذکر کرده است.

سعد بن ابی بکر در هنگام مرگ ۳۷ سال داشت و بنابراین می‌بایست در ۶۲۱ ق زاده شده باشد (نک: فصیح، ۳۲۸/۲). از اتابک سعید یک پسر و دو دختر بر جای ماند. پسر ۱۲ ساله او محمد پس از وی حکومت یافت. دختر کوچک‌تر وی ابش، سرانجام به عنوان آخرین اتابک سلفری به پادشاهی نشست (قزوینی، محمد، همان، ۷۲۹). سعدی در قصیده‌ای که ناگزیر باید اندکی پیش از مرگ سعد سروده شده باشد، در

شدند، اما از قطب الدین محمد بن جیت‌مور حاکم قراختایی کرمان در جیرفت به سختی شکست خوردند و به فارس برگشتند (منشی، ۲۷؛ فصیح، ۳۰۷/۲).

مظفرالدین محمد بن مبارز از ملوک شبانکاره پیوسته برای توسعه قلمرو خود به فارس حمله می‌کرد و ابوبکر هر چند نتوانست به کلی او را از پای درآورد، اما با قطع درختان و سوزاندن محصولات، زیان فراوان بر او وارد کرد (وصاف، ۲۵۴؛ اشپولر، ۱۵۲).

از این گذشته ابوبکر با فرمانروایان دور و نزدیک دیگر روابط حسنه‌ای داشت، چنانکه یک بار علاءالدین اسماعیلی پدر رکن الدین خورشاه فرمانروای اسماعیلیه الموت از او طیبی حاذق خواست و ابوبکر یکی از پزشکان برجسته فارس به نام امام بهاء الدین بن ضیاء الدین کازرونی را نزد وی فرستاد (وصاف، ۳۴۷). حادثه دیگر عصر او، قتل برادرش سلفرشاه ملقب به قراندش بود که گفته‌اند ابوبکر او را به چشم رقیب خود می‌دید و به دستور او، وی را زهر دادند (همو، ۹۸-۱۰۰).

ابوبکر بن سعد سرانجام در شیراز درگذشت (رشیدالدین، ۶۶۴/۲؛ قزوینی، محمد، «ممدوحین»، ۷۲۲؛ قس: زرکوب، ۸۵، که مدت سلطنت او را ۳۶ سال ضبط کرده است؛ نیز نک: حمدالله، همانجا). وصاف شیرازی (ص ۱۰۶) مرگ ابوبکر را در ۶۵۹ ق یاد کرده است که صحیح نمی‌نماید. بیکر ابوبکر را نزدیک مزار پدرش سعد بن زنگی در رباط ابش به خاک سپردند (قزوینی، محمد، تعلیقات، ۲۱۷؛ شبانکاره‌ای، ۱۸۴).

ابوبکر، نامورترین پادشاه سلفری بود و در دوره پادشاهی خود خدمات زیادی انجام داد. او پس از آنکه خطر حمله مغول را از میان برداشت، برای افزایش درآمد کشاورزان به کارهایی دست زد و تسهیلات مالیاتی قائل شد و روستاییان آواره را به برگشت به روستاهای خود تشویق کرد (پتروشفسکی، ۱۶۷/۲) و املاکی را که به تصرف دیوان درآمده و مورد منازعه بود، به صاحبان اصلی بازگرداند (همو، ۸۲/۲). در روزگار او تنها از ولایت کربال هر سال ۳۰۰ هزار خروار غله برداشت می‌شد (وصاف، ۲۶۳). مردم در عهد او آسوده بودند و به خوشی روزگار می‌گذرانیدند و آوازه او تا بدانجا رسید که در برخی از شهرهای هند، خطبه به نام او می‌خواندند (زرکوب، ۷۹-۸۰).

ابوبکر پادشاهی دیندار و متشرع بود و صالحان، عابدان، زهاد و متشرعان را به دیده احترام می‌نگریست، اما با ترویج فلسفه و حکمت و منطق مخالف بود. چنانکه گروهی از عالمان علوم عقلی مانند صدرالدین محمود اشنه‌ی و شهاب الدین توده پشتی را از فارس تبعید کرد (وصاف، ۹۲-۹۴؛ خواندمیر، حبیب السیر، ۵۶۳/۲). شاعران و عرفا را دوست می‌داشت و مرید شیخ صدرالدین ابوالعالی مظفر بن روزبهان عدوی بود (جنید، ۱۹۱)، شیخ سعدی شاعر بزرگ بارها این پادشاه را ستوده است. رونق و آبادانی و امنیتی که در عصر او در سرزمین فارس پدید آمد، سبب شد که عالمان و شاعران از هر طرف به دربار او روی آورند

(اقبال، ۴۱۰).

آثار و عمارات: پادشاهان سلغری نه تنها با دوراندیشی و اتخاذ سیاستی درست توانستند ایالت بزرگ فارس را در مدتی طولانی در برابر تهاجم اقوام سلطه گز محافظت نمایند، بلکه هر یک از آنان کوشیدند تا قلمرو خود و به ویژه شیراز پایتخت خود را آبادان کنند. عمارات تاریخی مهمی چون مدارس، مساجد، کاروانسراها و مقابر در این عصر خاصه به روزگار سعد بن زنگی و پسرش ابوبکر پدید آمد که بعضی از آنها اکنون نیز بر جای است (مصطفوی، ۱۰). سنقر نخستین پادشاه این دودمان، مسجد جامع شیراز را بنا کرد و مناره بلندی بر آن برافراشت و در اطراف آن چهار بازار پدید آورد و همه را وقف کرد. او همچنین چشمه ها و قناتیهای در شیراز به وجود آورد (جنید، ۲۵۸؛ زرکوب، ۷۲). مسجد سنقر ظاهراً در خرگاه سرتراشان قرار داشته (لسترنج، ۲۷۰)، اما امروزه از مسجد و مدرسه، آب انبار و بازاری که او ساخته، اثری نیست. مؤلف شدالازار مزار سنقر را در گورستان باغ نو ذکر کرده و این محله را امروزه «بالاکفت» می نامند و می توان احتمال داد که بناهای سنقری در همین محله قرار داشته است (نکا: افسر، ۶۸).

چند بنای تاریخی هم به زنگی بن مودود، دومین اتابک فارس منسوب است. او بر مرقد شیخ ابو عبدالله خفیف شیرازی که عمارتی محقر داشت، رباطی بنا نهاد و با احداث چند ساختمان در اطراف، آن را پررونق ساخت و چند دیه و مزرعه بر آن وقف کرد (بیضاوی، ۸۶-۸۷؛ زرکوب، ۷۳؛ نیز نک: افسر، همانجا). اما امروز نشانی از آنها در دست نیست. زنگی بن مودود برای تأمین آب آشامیدنی شیراز در ۵۶۰ق قناتی در تنگ الله اکبر شیراز حفر کرد که آب آن هنوز هم گواراترین آب شیراز است (فسایی، ۹۰۳/۲؛ بهروزی، ۸۵؛ امداد، ۱۵).

تکله بن زنگی باروی شیراز را از نو برافراشت، وزیرش امین الدین کازرونی در نزدیکی مسجد جامع عتیق، مدرسه و رباطی احداث کرد که به نام او به مدرسه امینی شهرت یافت (سامی، ۴۸۲). امیر مقرب الدین مسعود وزیر دیگر سلغریان، مدرسه و رباطی بنا کرد و آن را مدرسه مقربی نامید. وی همچنین دارالشفا، آب انبار و دارالحدیثی در شیراز ساخت و موقوفاتی برای آنها معین کرد. فخرالدین ابوبکر - که او هم روزگاری وزارت داشت - مسجد جامع دیگری همراه با مدرسه و رباط ساخت و نام خود یعنی «فخری» بر آن نهاد. او بین حرم سید میراحمد و سید میرمحمد، بازاری به وجود آورد که تا چندی پیش به نام «سرحوض بازار آقا» بر جای بود و در نوسازی صحن حرمین از میان رفت (همانجا).

مشهورترین بنای عصر سلغریان مسجدنو (ه م) شیراز است که از آثار اتابک سعد بن زنگی است و بنای آن در ۵۹۸ق آغاز شد و در ۶۱۵ق به اتمام رسید.

سعد بن زنگی غیر از آن، بارویی استوار بر گرد شیراز احداث کرد و بازارهایی موسوم به اتابکی در شیراز ساخت و برای هر صنفی رستهای

خاص ترتیب داد. وی رباطی بر سر راه عراق ساخت که آن را رباط شهرالله یا «کرک» می گفتند (وصاف، ۹۰؛ بیضاوی، ۸۸؛ زرکوب، ۷۷-۷۸). از مساجد دیگر عصر اتابکان، مسجد سنگی در نزدیک شیراز است. در چهار جانب آن شاه نشینهایی در دل کوه تراشیده اند و در وسط آن حوضی چهار گوش قرار دارد. این بنا در اصل مربوط به دوره ساسانی بود و نقشه آن شبیه تالار بزرگ کاخ شاپور اول است. در کتیبه های این مسجد نام اتابک ابوبکر و تاریخ ۶۵۲ق به چشم می خورد و کتیبه جداگانه ای بر دیوار سمت چپ رواق آن حجاری شده است (مصطفوی، ۹۱-۹۲). محوطه آرامگاه کورش در دشت مرغاب در زمان اتابکان آبادتر شد و به مسجد تبدیل گردید. کتیبه آن مربوط به رمضان ۶۱۲ است و در گوشه و کنار محوطه کتیبه های دیگری هم وجود دارد. بر آستانه سنگی طرف غرب این مسجد، نوشته مفصلی با تاریخ ۶۲۰ یا ۶۲۱ق دیده می شود (همو، ۱۰).

ابوبکر بن سعد در دوران طولانی حکومت خود قدمهای مؤثری در آبادانی شیراز برداشت. او خرابیهای ناشی از جنگهای مداوم با امرای شبانکاره و سلجوقیان و دیگران را ترمیم کرد (بیضاوی، ۸۸-۸۹). در زمان او دو گنج در شیراز پیدا شد، ولی ابوبکر آنها را در خزانه نهاد و همه را مصروف ساختن مساجد جدید و تعمیر ابنیه ویران شده کرد (شبانکاره ای، ۱۸۴). وی دارالشفا را در شیراز بنا کرد و چند رباط به نام رباط مظفری در بیضا، ابرقوه، بند امیر و جابر و نیز رباطی دیگر بر سر راه سواحل ساخت و بر هر یک موقوفاتی تعیین کرد تا آیندگان خرابیهای آن را تعمیر نمایند (بیضاوی، همانجا؛ زرکوب، ۸۵). در دارالشفا شیراز پزشکان حاذقی به کار گمارد و در کنار آن باغستانی ترتیب داد که در فصل بهار گردشگاه مردم شیراز بود (وصاف، ۹۲-۹۳). از آثار دیگر او پل بند امیر در کنار بند عضدالدوله است (فصیح، ۳۱۳/۲).

در زمان سلغریان، بنای امامزاده شاه چراغ شیراز به دست امیر مقرب الدین وزیر ابوبکر بن سعد ساخته شد و او بقعه و بارگاهی بر آن برافراشت (سامی، ۵۷۵-۵۷۶). اتابک ابوبکر هم رواقی بر آن افزود و پس از آن تاکنون چند بار این گنبد تجدید بنا شده است (مصطفوی، ۶۳). از مدرسه ای که ترکان خاتون ملکه قدرتمند سلغری در شیراز بنا کرد و به نام مدرسه عضدی شهرت داشت، اینک بخشی بر جای مانده و نشان دهنده عظمت آن در عصر آبادی و شکوه شیراز است (سامی، ۱۸۱-۱۸۲). نیز از ایش خاتون آخرین فرمانروای اتابکان در شیراز بنایی به نام رباط ایش به یادگار مانده که از بقاع مشهور شیراز است و چند تن از فرمانروایان این خاندان در آن مدفونند (قزوینی، محمد، تعلیقات، ۲۱۷). این بنا امروز در انتهای جنوب شرقی شیراز و مجاور محل معروف به قصاب خانه قرار گرفته و شامل بنای نیمه ویران باشکوهی است که به سبب استفاده بسیار از چوب در ساختمان آن، استحکام چندانی ندارد. این بنا به شکل مربع و هر ضلع آن ۶۶/۷۵ متر و ارتفاع آن ۲۰ متر است. در طبقه پایینی معرقهای عالی کار کرده بودند



است (قزوینی، محمد، همان، ۷۲۴-۷۲۵). بوستان یا سعدی نامه در ۶۵۵ ق به اتمام رسید و به ابوبکر اهدا شد، اما شاعر سالها بعد در آن تجدید نظر کرد و بخشی در ستایش محمد بن سعد بن ابی بکر بر آن افزود. این مطلب از آنجا معلوم می شود که وی از محمد بن سعد به عنوان حاکمی که بر سر قدرت استقرار دارد، یاد کرده است (بوستان، ۴۰-۴۱). او همچنین در بوستان ضمن حکایتی در مدح ابوبکر سخنانی گفته و در آخر اتابک را اندرز داده است که بیشتر به کارهای نیک بپردازد (ص ۹۲-۹۳، نیز نک: ۹۷، ۱۸۰-۱۸۱). در دیباجة گلستان هم از ابوبکر و سعد فرزند وی یاد شده است (نک: ص ۵۱، ۵۴، ۵۵).

سعدی در مدح و مرثیه پادشاهان دیگر سلغری قصاید و غزلیاتی دارد. او همچنین دو قصیده در مدح ترکان خاتون زن سعد بن ابی بکر سروده و با اینکه صریحاً نام او را به میان نیاورده است، ولی از سیاق عبارات به خوبی دانسته می شود که مدوح، همان ترکان خاتون است (قزوینی، محمد، همان، ۷۳۷-۷۳۹).

در دوران اتابکان فارس به سبب هجوم مغولان، گروهی از ادیبان و عالمان مشهور از مناطق دیگر به این سرزمین سرازیر شدند و در سایه حمایت سلغریان روزگار گذراندند. از جمله آنها شمس قیس رازی است که در دربار خوارزمشاهیان می زیست و پس از شکست قطعی آنان رهسپار فارس شد و در اواخر دوره سعد بن زنگی به خدمت او رسید و پس از او نیز نزد ابوبکر بن سعد ماند. او کتاب مشهور المعجم فی معاییر اشعار العجم را در حدود سال ۶۳۰ ق به نام ابوبکر بن سعد نوشت. این کتاب را مؤلف اصلاً به عربی نوشته بود و خلاصه آن را با این نام به فارسی تهیه و تدوین کرد (نک: شمس قیس، ۸۷؛ اقبال، ۵۱۸-۵۱۹).

مجد همگر شاعر نامور دیگر این عصر هم در دربار اتابکان می زیست و از خاصان سعد بن ابی بکر مدوح سعدی بود و لااقل از ۶۴۷ ق در خدمت او روزگار می گذراند. مجد همگر در ۶۸۴ ق درگذشت. دیوان او که مشتمل بر مدایحی درباره اتابکان است، در حدود ۷ هزار بیت دارد (نفیسی، ۱۶۲/۱). کمال الدین اسماعیل اصفهانی و قاضی نظام الدین قمر اصفهانی دوتن از شاعران سده ۷ ق با اینکه در اصفهان می زیستند، اشعاری در مدح سعد بن زنگی و ابوبکر بن سعد سروده اند (صفا، ۸۷۳/۲؛ نفیسی، ۱۷۲/۱). شاعر دیگری که به عربی و فارسی شعر می سرود، عزالدین ابورشاد رشید بن بنجیر شیرازی، مشهور به عزالدین بنجره است که شرح حال مختصری از او را ابن فوطی در تلخیص مجمع الآداب به دست داده است. عزالدین بنجره اشعاری در مدح اتابکان و از جمله قصیده مفصلی به عربی در مدح تکه سروده است (وصاف، ۸۶؛ قزوینی، محمد، تعلیقات، ۵۳۳-۵۳۴). از شاعران دیگر این عصر فریدالدین احوّل اصفهانی است که مدتی در شیراز به سر برد و سعد بن ابی بکر و وزیر نظام الدین را ستایش کرد. او پس از آن به اصفهان رفت و در آنجا اقامت گزید (نفیسی، ۱۶۶/۱).

از دانشمندان و عالمان دینی عصر اتابکان باید از شهاب الدین ابو عبدالله فضل الله بن تاج الدین توران پشتی و ابوالبارک عبدالعزیز

که قسمت کمی از آن برجای مانده بود و به موزه پارس منتقل شده است (سامی، ۵۷۴؛ مصطفوی، ۶۸-۶۹). ریاط ابی خاتون امروزه به «خاتون قیامت» معروف است (امداد، ۱۴۷؛ کریمی، ۱۰۵ به بعد).

ادبیات و هنر در عصر اتابکان: ادب و زبان فارسی در دوره اتابکان رونق یافت. پادشاهان سلغری حامی و مشوق شاعران و نویسندگان بودند و آنان را در دستگاه خود می پذیرفتند. چند تن از اتابکان خود صاحب ذوق بودند و اشعاری سروده اند، چنانکه سنقر و سعد بن زنگی شعر می گفتند (نفیسی، ۱۰۱/۱) و از چند تن از آنان چون سلجوق شاه بن سلغر و سلغر شاه بن سعد بن زنگی ابیاتی بر جای مانده است (همو، ۱۷۹/۱). جنید شیرازی از مشایخ و عرفای متعددی نام برده که پادشاهان این سلسله به آنان ارادت می ورزیدند و در تکریمشان می کوشیدند. در مجالس اتابکان همواره ادیبان و شاعران شرکت می کردند، چنانکه سعد بن زنگی یکی از دانشمندان وقت به نام حکیم افضل بامیانی را که عالم و حکیمی میز بود، به شیراز دعوت کرد و او را جزو معاشران و همنشینان خود قرار داد (قزوینی، زکریا، ۱۵۴). افضل الدین احمد کرمانی مورخ مشهور و صاحب کتاب بدایع الازمان با سعد انسی داشت و یک بار در محفلی اتابک او را به نظم شعری آزمود و افضل به خوبی از عهده برآمد (محمد بن ابراهیم، ۴۷-۴۸). از دانشمندان و اولیای بزرگ دیگر این عصر شیخ روزبهان بقلی شیرازی مورد توجه اتابکان بود و تکه بن زنگی او را از فسا به شیراز فراخواند (نک: آبری، ۱۱۹). اما ابوبکر بن سعد پادشاه مشهور این سلسله، چنانکه گذشت، با حکیمان نظر خوشی نداشت و از حکمت و علوم عقلی متنفر بود و گروهی از دانشمندان را که اهل این علوم بودند، از شیراز بیرون کرد، ولی به متصوفه و اهل عرفان اعتقادی داشت، چنانکه در ۶۲۲ ق از زندان نامه ای به شیخ عزالدین مودود زرکوب شیرازی نوشت و طلب دعا و استمداد کرد و شیخ در پاسخ او نامه ای نوشت (زرکوب، ۸۲-۸۴).

عصر اتابکان مزین به نام مشرف الدین مصلح سعدی (د ۶۹۱ ق/ ۱۲۹۲ م)، یکی از پرآوازه ترین شاعران ایران است. سعدی در قصاید، مثنویات، غزلیات و گلستان خود بارها نام شماری از پادشاهان این سلسله را به مناسبت آورده، یا به مدح آنان پرداخته و بدین سان نامشان را جاودان کرده است. سعدی پس از سفرهای طولانی به کشورهای مختلف جهان اسلام، سرانجام به شیراز بازگشت و از خاصان سعد بن ابی بکر و لبعهد وقت که شاهزاده ای ادب پرور بود، در آمد (نفیسی، ۱۶۷/۱؛ اقبال، ۵۳۹-۵۴۰) و تخلص خود را از نام او برگرفت. اینکه برخی چون خواندمیر (حبیب السیر، ۵۶۱/۲) و غفاری (ص ۱۲۶) گفته اند که تخلص او مأخوذ از نام سعد بن زنگی است، درست نمی نماید (نک: قزوینی، محمد، «مدوحین»، ۷۲۶).

سعدی بیشتر آثار خود را به ابوبکر بن سعد اهدا کرده و نام او را با تجلیل در مقدمه گلستان و در اواخر باب هفتم آن کتاب و در دیباجة بوستان آورده و به ستایش او پرداخته و با اتشروانش مقایسه کرده

محمد آدمی نام برد (جنید، ۱۳۶). توران پستی از دانشمندان و فضلاء آن عصر بود و کتابهای چندی نوشت که از جمله المعتمد فی المعتقد در اعتقادات که به تحفه مظفری و تحفه سلغری نیز معروف است. او کتابش را به نام ابوبکر بن سعد ولیعهد وی نوشته است. این کتاب به زبان اردو نیز ترجمه شده است (نفیسی، ۱۵۳/۱).

ماخذ: آدبری، آرتور جان، شیراز مهد شعر و عرفان، ترجمه منوچهر کاشف، تهران، ۱۳۵۳؛ آق سرائی، محمود، سامرة الاخبار و مسایرة الاخیار، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۳؛ ابن اثیر، الکامل؛ اشپولر، برتولد، تاریخ مغول در ایران، ترجمه محمود میرآفتاب، تهران، ۱۳۵۱؛ ابنس، کرامت الله، تاریخ بافت قدیمی شیراز، تهران، ۱۳۵۳؛ افضل الدین کرمانی، احمد، بدایع الازمان، به کوشش مهدی بیانی، تهران، ۱۳۲۶؛ اقبال، عباس، تاریخ مغول، تهران، ۱۳۶۴؛ امداد، حسن، شیراز در گذشته و حال، شیراز، ۱۳۳۹؛ باستانی پاریزی، محمد ابراهیم، تعلیقات بر سلجوقیان و غز (نک: هم، محمد بن ابراهیم)، بناکی، داوود، تاریخ، به کوشش جعفر شمار، تهران، ۱۳۴۸؛ بهروزی، علینی، بناهای تاریخی و آثار هنری جلگه شیراز، شیراز، ۱۳۵۴؛ بیضاوی، عبدالله، نظام التواریخ، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۱۳؛ پتروشفسکی، ای. پ. کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۴۴؛ تاریخ شاهى، به کوشش محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۵۵؛ جنید شیرازی، شد الازار، به کوشش محمد قزوینی و عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۸؛ جرنی، عطاملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۳۴/ق/۱۹۱۶؛ حسینی، علی، اخبار الدولة السلجوقیة، به کوشش محمد اقبال، بیروت، ۱۹۳۳؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲؛ خواندمیر، غیاث الدین، حبیب السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۳؛ همو، دستور الوزراء، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۵۵؛ رازندی، محمد، راحة الصدور و آية السورور، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳؛ رشیدالدین فضل الله، جامع التواریخ، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۶۲؛ زرکوب شیرازی، احمد، شیراز نامه، به کوشش اسماعیل واعظ جوادى، تهران، ۱۳۵۰؛ سامی، علی، شیراز، شهر جاویدان، شیراز، ۱۳۶۳؛ سعدی، بوستان، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۵۹؛ همو، گلستان، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۶۸؛ شبانکاره‌ای، محمد، مجمع الانساب، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳؛ شمس قیس رازی، معجم المعجم، به کوشش محمد قزوینی و مدرّس وضوی، تهران، ۱۳۱۴؛ صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۳؛ ظهیرالدین نیشابوری، سلجوقنامه، تهران، ۱۳۳۲؛ عیسی ابن جنید شیرازی، تذکره هزار مزار، به کوشش نورانی وصال، شیراز، ۱۳۶۲؛ غفاری قزوینی، احمد، تاریخ جهان آرا، تهران، ۱۳۴۳؛ فسایی، حسن، فارس نامه ناصری، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷؛ فصیح خوانی، محمد، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹؛ قزوینی، زکریا، آثار البلاد و اخبار العباد، بیروت، ۱۳۸۰/ق/۱۹۶۰؛ قزوینی، محمد، تعلیقات بر شد الازار (نک: هم، جنید شیرازی)، همو، «ممدوحین شیخ سعدی»، سعدی نامه، تهران، ۱۳۱۶؛ همو، یادداشتها، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۸؛ قزوینی، یحیی، لب التواریخ، تهران، ۱۳۶۳؛ کریمی، بهمن، راهنمای آثار تاریخی شیراز، تهران، ۱۳۴۴؛ لسترنج، گ.، سرزمینهای خلافت شرقی، ترجمه محمود عرفان، تهران، ۱۳۳۷؛ محمد بن ابراهیم، سلجوقیان و غز در کرمان، به کوشش محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۴۳؛ مصطفوی، محمدتقی، اقلیم پارس، تهران، ۱۳۴۳؛ منتخب التواریخ معینی، منسوب به معین الدین نظری، به کوشش زان اوین، تهران، ۱۳۳۶؛ منشی کرمانی، ناصرالدین، سبط الملی للحضرة العلیا، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۲؛ منهای سراج، عثمان، طبقات ناصری، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۲؛ میرخواند، محمد، روضة الصفا، تهران، ۱۳۳۹؛ نسوی، محمد، سیرت جلال الدین میکربنی، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۶۵؛ نفیسی، سعید، تاریخ نظم و نثر در ایران، تهران، ۱۳۴۴؛ وصال، تاریخ، تحریر عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۴۶؛ سعیدعلی آل داود.

اتابکان لرستان، عنوان کلی دو سلسله مشهور به لر بزرگ و لر کوچک که از اواخر عصر سلجوقیان بیش از ۴ سده بر نواحی وسیعی از خوزستان و لرستان فرمان راندند، سرانجام لر بزرگ در دوره تیموری و لر کوچک در اواسط دوره صفوی منقرض شدند.

لقب اتابک (ه م) که بر برخی از امرای بزرگ سلاطین سلجوقی اطلاق می شد، از آنجاست که این سلاطین تربیت فرزندان خود را به آنان وامی گذاشتند و گاه آنان از سوی سلاطین، حکومت می یافتند. به تدریج در دوره زوال سلجوقیان، این لقب بر امرایی که به استقلال فرمان می راندند، بی آنکه شاهزاده‌ای را تحت حمایت و تربیت خود داشته باشند، نیز اطلاق شد. اتابکان لرستان هم از اینگونه اند. چنانکه ابوطاهر مؤسس لر بزرگ پس از استقرار در لرستان از فرمان اتابکان فارس (ه م) سرپیچید و خود را اتابک خواند (حمدالله، تاریخ، ۵۴۰؛ میرخواند، ۶۲۴/۴) و هزار اسب، دومین حاکم لر بزرگ از خلیفه عباسی منشور اتابکی دریافت کرد (حمدالله، همان، ۵۴۲؛ نیز نک: ادامه مقاله).

درباره وجه تسمیه منطقه جغرافیایی موسوم به لر بزرگ و لر کوچک گفته اند که در حدود سال ۳۰۰/ق/۹۱۳م دو برادر یکی به نام پدر (برادر بزرگ‌تر) حاکم بخشی از لرستان شد که به لر بزرگ اشتهار یافت و دیگری منصور (برادر کهنتر) فرمانروایی بخشی دیگر از این ناحیه را در دست گرفت که به لر کوچک نامبردار شد (همان، ۵۳۸؛ منتخب التواریخ، ۳۷، ۴۰). از نظر جغرافیایی نواحی واقع در شرق و جنوب کارون علیا، سرزمین لر بزرگ نامیده می شد که به گفته حمدالله مستوفی مجاور شولستان (مسنی کنونی) در مرز فارس بود (نزهت، ۷۰) و تختگاه آن ایدج (مال امیر یا ایدز کنونی) نام داشت (نک: لسترنج، ۲۶۳). لر کوچک هم نواحی واقع در شمال کارون علیا را شامل می شد و مرکز آن خرم آباد و از مهم ترین شهرهای آن بروجرد بوده است (نک: همو، ۲۱۶). به گفته اسکندریک منشی (۴۶۹/۱) قلمرو لر کوچک در دوران صفویه بین همدان و خوزستان و بغداد محدود می شد.

از نظر سیاسی اتابکان لر بزرگ نسبت به لر کوچک از اهمیت بیشتری برخوردار بودند، زیرا از آنجا که بر نواحی بین فارس، عراق عرب، عراق عجم و شولستان فرمان می راندند، ناگزیر با اتابکان فارس و خلفای عباسی بغداد ارتباط داشتند و همچنین عمده راههای ارتباطی جنوب غربی ایران با نواحی غربی تر و عراق عرب در این ناحیه واقع بود. در حالی که نواحی تحت تصرف لر کوچک نسبتاً دور افتاده بود و جاده‌های معتبر کمتر از این مناطق می گذشت (نک: اقبال، ۴۴۲-۴۴۴). با این وجود پس از انقراض اتابکان لر بزرگ، نواحی لر کوچک در دوره صفویه که در سرحد بین دو دولت رقیب ایران و عثمانی واقع بود، از اهمیت خاصی برخوردار شد.

۱. لر بزرگ (۵۵۰-۸۲۷/ق/۱۱۵۵-۱۴۲۴م). این سلسله به نام یکی از نیاکان خود، ابوالحسن (یا فتح الدین، قس: غفاری، ۱۶۹) فضلویه، به بنی فضلویه (بدلیسی، ۴۳؛ منجم باشی، ۹۰) و به نام دومین فرمانروای

این سلسله، نصرت‌الدین هزار اسب، به هزار اسپیان نیز مشهور است. این قوم کرد نژاد بودند و در نواحی شام اقامت داشتند (حمدالله، تاریخ، ۵۳۹). از میان مورخان تنها غفاری - که گزارشهایش از آشفتگی خالی نیست و با روایات مورخان متقدم گاه متناقض است - درباره پیشینه این قوم و چگونگی مهاجرت آنان از شام به لرستان سخن گفته و نسب فتح‌الدین فضلویه، نیای خاندان را به کیخسرو (ظاهراً پادشاه اسطوره‌ای ایران) رسانده است. به گفته همو، ابراهیم بن علی، نواده فضلویه پس از آنکه برخی از کسانش به دست حکام شام به قتل رسیدند، با قوم خود به حوالی میافارقین کوچید. پسر ابراهیم به نام کینویه از والی شام انتقام گرفت و او را کشت و سپس همگی به آذربایجان مهاجرت کردند. در آنجا کینویه خود را به فرمانروای گیلان نزدیک ساخت و دختر او را به زنی گرفت (ص ۱۶۹-۱۷۰؛ قس: منجم باشی، همانجا). پس از او مکی بن ابی‌الحسن پسر عم و جانشین کینویه قوم خود را از آذربایجان به دشت شمالی اشتران کوه در لرستان آورد (غفاری، ۱۷۰). به روایت حمدالله مستوفی (همانجا) که مقدم بر غفاری است، در ۵۰۰ق (یا ۵۰۵ق؛ قس: منتخب التواریخ، ۳۸) خانوار کرد به ریاست ابوالحسن فضلویه از جبل السحاق در نزدیکی حلب به لرستان مهاجرت کردند و کردان همراه وی «بر سبیل رعیتی» به خدمت نوادگان محمد خورشید (وزیر نصیرالدین محمد هلال از اخلاف پدر که در اوایل سده ۴ق حاکم لرستان بود) پیوستند. یکی از نوادگان ابوالحسن به نام ابوطاهر بن محمد - که از او به عنوان مؤسس لر بزرگ یاد شده - به خدمت سنقر اتابک فارس (حک ۵۴۳-۵۵۸ق) در آمد و به سبب شجاعت و جنگاوری بدو نزدیک شد و سنقر وی را در ۵۴۳ق به نبرد با حاکم شبانکاره فرستاد. ابوطاهر پس از پیروزی، به خواست خود از سوی سنقر به لرستان گسیل شد تا آن نواحی را مطیع اتابکان فارس کند، اما پس از تسخیر لرستان (۵۵۰ق) از فرمان سنقر سرپیچید و خود را اتابک خواند و به استقلال به حکومت پرداخت و دولت اتابکان لر بزرگ از همین تاریخ تأسیس شد (حمدالله، همان، ۵۳۹-۵۴۰؛ منتخب التواریخ، ۳۸-۴۰؛ قس: شبانکاره‌ای، ۲۰۶-۲۰۸، که اصولاً رویدادهای مربوط به تاریخ اوایل این سلسله را سخت آشفته و مغشوش آورده است).

ابوطاهر پس از ۳۴ سال حکومت درگذشت و فرزند بزرگ‌ترش نصرت‌الدین هزار اسب به حکومت رسید. وی ایذج را تختگاه کرد و به آبادانی آن پرداخت. در این ایام بسیاری از قبایل عرب و ایرانی، چون عقیلی، هاشمی، استرکی و بختیاری از جبل السحاق به لرستان مهاجرت کردند و هزار اسب و برادرانش را در توسعه قلمروشان یاری دادند. از این پس اتابکان لر به تدریج قدرت و شوکت بسیار یافتند. هزار اسب آخرین بازماندگان قوم شول را از شولستان براند و به فارس کوچاند. سپس سراسر لرستان تا ۴ فرسنگی اصفهان را به تصرف خود درآورد و از سوی فارس تا ولایات خشت و ماهور پیش رفت و برادران خود را به حکومت نواحی مختلف برگماشت. تکه اتابک فارس (حک

منابع تاریخی درباره جانشینان هزار اسب اختلاف کرده‌اند. به گفته غفاری (ص ۱۷۰-۱۷۱) پس از وی پسرش (یا برادرش، نک: حمدالله، همان، ۵۴۰)، عمادالدین پهلوان به حکومت رسید و در ۶۴۶ق درگذشت. از برخی منابع پیش از غفاری نیز چنین بر می‌آید که او مدتی حکومت کرده است. به گزارش نسوی (ص ۲۲۶-۲۲۷) المستنصر، خلیفه عباسی از جلال‌الدین خوارزمشاه خواست که عمادالدین پهلوان را نه از جمله اتباع خود، بلکه به عنوان تبعه دیوان خلافت عباسی به رسمیت شناسد. جلال‌الدین نخست موافقت کرد، سپس پشیمان شد و در اواسط سال ۶۲۷ق منشی خود نسوی را به عراق فرستاد و عمادالدین به اطاعت از جلال‌الدین گردن نهاد.

شبانکاره‌ای (ص ۱۹۷) نیز او را «ملک لر» خوانده که دختر حاکم قراختایی کرمان را به زنی گرفت (نیز نک: ابن فوطی، تلخیص مجمع...، ۴/۷۰۲)، اما اغلب مورخان بدون آنکه از حکومت عمادالدین پهلوان ذکری کنند، تکه پسر هزار اسب را جانشین پدر دانسته‌اند (نک: حمدالله، همان، ۵۴۲؛ منتخب التواریخ، همانجا؛ بدلیسی، ۴۸؛ قس: منجم باشی، ۹۰). به روزگار او، سعدبن زنگی (حک ۵۹۹-۶۲۳ق) به بهانه انتقام شکست شولان دست به سلسله پیکارهایی بر ضد تکه زد، اما کاری از پیش نبرد. تکه آنگاه به قلمرو لر کوچک یورش برد و برخی از ولایات آنجا را تصرف کرد و چندی بعد دو تن از امرای خلیفه عباسی را که به لرستان تاخته بودند، گوشمالی داد (حمدالله، همان، ۵۴۲، ۵۴۳؛

منتخب التواریخ، ۴۱-۴۲).

در ۶۵۵ یا ۶۵۶ ق هنگامی که هلاکو خان مغول برای تصرف بغداد، از قلمرو لر بزرگ عبور می کرد، تکه به اردوی او پیوست، اما از کشتار مسلمانان و قتل خلیفه عباسی به دست مغولان سخت متأثر شد و به لرستان گریخت. هلاکو در پی او فرستاد و سرانجام وی را دستگیر کرد و با خود به تبریز برد و در ۱۵ رمضان ۶۵۶ ق/ ۱۵ سپتامبر ۱۲۵۸ م در همانجا به قتلش رساند (حمدالله، همان، ۵۴۳-۵۴۴؛ منتخب التواریخ، ۴۲-۴۳؛ غفاری، ۱۷۱؛ هاوارث، ۱۴۰/III).

پس از تکه برادرش شمس الدین الب ارغون که پیش از آن به دست مغولان اسیر شده بود، از سوی هلاکو به حکومت لر بزرگ منصوب شد و مغولان لرستان را ترک کردند. شمس الدین در دوران حکومت خود کوشید تا صدمات ناشی از تهاجم مغولان را بر لرستان التیام بخشد، او به آبادانی قلمرو خود پرداخت و تا مدتی از رعیت خراج نستاند (حمدالله، تاریخ، ۵۴۴-۵۴۵؛ منتخب التواریخ، ۴۳-۴۴؛ غفاری، همانجا)، تاریخ درگذشت او را به اختلاف ۶۷۰ ق (منتخب التواریخ، ۴۴)، ۶۷۱ ق (نک: حمدالله، همان، ۵۴۵) و ۶۷۲ ق (غفاری، همانجا) آورده اند.

پس از او پسرش یوسف شاه اول که در اردوی اباخان، ایلخان مغول، به سر می برد، جانشین پدر شد. با اینهمه، یک چند با ۲۰۰ تن از سپاهیان در همانجا ماندگار شد و نایبان وی در لر بزرگ رشته کارها را در دست داشتند. هنگامی که اباخان با براق به تبرز پرداخت، یوسف شاه با سپاهی از لرستان به مدد او رفت (وصاف، ۲۴۹؛ حمدالله، همانجا). وی در لشکرکشی اباخان به گیلان نیز شرکت داشت و چون در بین راه ایلخان مغول به محاصره دشمن در آمد، یوسف شاه با شجاعت جان وی را از مهلکه نجات داد. خان مغول پس از آن او را بهادر لقب داد (وصاف، ۲۴۹-۲۵۰؛ نیز نک: غفاری، همانجا) و مناطقی چون کوه گیلویه، فیروزان (واقع در ۷ فرسنگی اصفهان) و جریادقان (گلپایگان) را به قلمرو او افزود و یوسف شاه کوه گیلویه را به جنگ تسخیر کرد (حمدالله، همانجا؛ منتخب التواریخ، ۴۵).

در ۶۸۱ ق اباخان درگذشت و احمد تکودار برای جانشینی، بر ضد رقیبش ارغون خان از یوسف شاه یاری خواست و اتابک لر نیز با ۲ هزار سوار و ۱۰ هزار پیاده او را مدد رساند، اما به رغم شکست احمد تکودار (۶۸۳ ق/ ۱۲۸۴ م)، ارغون پس از آنکه بر تخت ایلخانی نشست، یوسف شاه را بخشود و به او فرمان داد تا خواجه شمس الدین محمد صاحب دیوان را که به لرستان گریخته بود، به اردو بازگرداند. یوسف شاه فرمان را کار بست و دختر خواجه شمس الدین را نیز به زنی گرفت. سرانجام یوسف شاه هنگامی که باز به کوه گیلویه سپاه برد، در حوالی این شهر درگذشت (حمدالله، همان، ۵۴۵-۵۴۶؛ منتخب التواریخ، همانجا). تاریخ مرگ وی را حمدالله مستوفی (همان، ۵۴۶) به اشتباه ۶۸۰ ق و مؤلف منتخب التواریخ معینی (همانجا)، ۶۸۵ ق آورده است. اما تاریخ ۶۸۴ ق که منابع متأخرتری چون بدلیسی (ص ۵۲) و

منجم باشی (همانجا) ذکر کرده اند، درست است.

پس از یوسف شاه، فرزندش افراسیاب اول که همچون پدر یک چند ملازم ایلخان مغول بود، به حکومت رسید. پس از آن برادرش احمد را به اردو فرستاد. برخی از مورخان (نک: وصاف، ۲۵۰؛ حمدالله، همانجا؛ غفاری، ۱۷۱)، جوانی، کم تجربگی و سلوک ناپسند افراسیاب با مغولان را عامل خرابی لر بزرگ در زمان او دانسته اند. افراسیاب بدین بهانه که کوه گیلویه پیش تر جزو متصرفات اتابکان لر بوده است، با موافقت ایلخان مغول آنجا را تسخیر کرد، اما اتابک فارس که قلمرو خود را در خطر می دید، از ارغون خواست تا فرمان دهد افراسیاب از کوه گیلویه خارج شود، اما افراسیاب وقعی ننهاد و حکومت آنجا را به قزل پسر عم پدر خود واگذاشت. قزل اندکی بعد سر به شورش برداشت و افراسیاب او را سرکوب کرد، با اینهمه، او را دوباره حکومت کوه گیلویه داد (وصاف، ۲۵۰-۲۵۱). در همین ایام افراسیاب در ارسال مال خراج به ایلخان سستی نشان داد و چون ارغون خان درگذشت (۶۹۰ ق)، آشکارا عصیان کرد. در آن زمان چنین شایع بود که پس از مرگ این ایلخان، پادشاه مسلمانی ظهور خواهد کرد و افراسیاب چون خود را از حیث مال و سپاه نسبت به دیگران برتر می دانست، می کوشید تا بر جای ایلخان بنشیند (همو، ۲۵۱). به گفته حمدالله مستوفی در این اثنا قزل که به تعقیب اقوام جمال الدین، وزیر مقتول به اصفهان رفته بود، به یاری برادرش سلغرشاه، شحنة مغولی اصفهان را به قتل رساند و خطبه به نام افراسیاب کرد (تاریخ، همانجا؛ بدلیسی، ۵۳). افراسیاب نزدیکانش را به حکومت نواحی تحت تصرف خود از همدان تا خلیج فارس برگماشت، سپس بر آن شد تا تختگاه ایلخانان را تسخیر کند. سپاهی که او به پیکار مغولان به کره رود (در ایالت جبال) گسیل کرده بود، شکست خورد و با اینکه پس از مرگ ارغون هنوز کسی به جانشینی او منصوب نشده بود، امرای مغول (یا گیخاتو، نک: حمدالله، همان، ۵۴۷) تولدای ایداجی را به نبرد با افراسیاب فرستادند و از امرای لر کوچک نیز مدد خواستند. مغولان نخست در اصفهان دست به تخریب گشودند و آنجا را غارت کردند و حاکم لر را فراری ساختند. سرانجام افراسیاب را نیز در ناحیه جوی سرد سخت درهم شکستند و او که به دژ مانگشت پناه برده بود، به ناچار به تولدای تسلیم شد و فرمانده مغول نیز او را نزد گیخاتو (حک. ۶۹۰-۶۹۴ ق) که به ایلخانی رسیده بود، فرستاد، اما پس از چندی گیخاتو با وساطت برخی از درباریان، افراسیاب را بار دیگر به حکومت لر بزرگ برگماشت. افراسیاب این بار بسیاری از خویشاوندان خود و دولتمردان حکومت چون قزل و سلغرشاه را به قتل رساند و به استبداد به حکومت پرداخت. با آنکه وقتی غازان خان (حک. ۶۹۴-۷۰۳ ق) در اوایل حکومت خود به سمت بغداد می رفت، افراسیاب در نزدیکی همدان نزد او شتافت و ایلخان او را نواخت، اما مدتی بعد امیر هورقوداق، حاکم مغولی فارس افراسیاب را دستگیر کرد و غازان خان را واداشت تا او را به جرم قتل شحنة مغولی اصفهان و نیز تسخیر فیروزان به قتل رساند (حمدالله، همان، ۵۴۷-۵۴۸؛ رشیدالدین،

نتوانست، در اواخر محرم ۷۵۷ به تن خویش آهنگ لرستان کرد و پس از جنگ با کیومرث بن تكله و قتل او در نزدیکی بهبهان، ایدج را تصرف کرد و حکومت را به شمس‌الدین پشنگ وا گذاشت و خود به شیراز بازگشت. شمس‌الدین پشنگ، نورالورد را که به قلعه سوس (سوسن) پناه برده بود، دستگیر و کور کرد (همو، ۵۰-۵۲؛ نیز نک: غفاری، ۱۷۱). کتبی (ص ۵۲) نام و نسب جانشین نورالورد را پسرعم و داماد وی «شمس‌الدین پشنگ بن سلفر شاه بن احمد بن یوسف شاه» آورده است. غفاری (همانجا) پشنگ را برادرزاده و جانشین نورالورد، و بدلیسی (همانجا) او را برادرزاده و جانشین افراسیاب دوم دانسته است (ق: منتخب التواریخ، همانجا، که احمد پسر نورالورد را جانشین پدر دانسته است). در این ایام شاه منصور برادرزاده شاه شجاع که بر شوشتر فرمان می‌راند، پیوسته نواحی لر بزرگ را تحت نهب و غارت داشت، تا اینکه به دعوت پشنگ، شاه شجاع در ۷۸۵ ق برای مقابله با شاه منصور به شوشتر آمد، اما کار به صلح انجامید و پشنگ به ایدج بازگشت (کتبی، ۹۹، ۱۰۱؛ حافظ ابرو، همانجا؛ نیز نک: هد، آل مظفر). سکه‌هایی با نام شاه شجاع از این دوره به دست آمده که در سالهای ۷۶۲ ق و ۷۶۴ ق در ایدج ضرب شده است (EI<sup>۱</sup>, V/47). پشنگ پس از ۳۵ سال حکومت در ۷۹۲ ق/۱۳۹۰ م درگذشت (غفاری، همانجا).

به گفته غفاری و بدلیسی (همانجاها) پس از پشنگ، پسرش احمد (پیر احمد) جانشین پدر شد و ظاهراً همین احمد است که مؤلف منتخب التواریخ (همانجا) وی را پسر نورالورد خوانده است. گفته‌اند در عهد این اتابک، لرستان روی به ویرانی نهاد (غفاری، بدلیسی، همانجاها). وی در آغاز حکومت یکی از برادران خود به نام هوشنگ را به قتل رساند و برادران دیگر، افراسیاب و مسعود شاه و نیز امرای حکومت از او رویگردان شدند (منتخب التواریخ، ۵۰). به گفته کتبی (ص ۱۱۹) شاه منصور از این فرصت بهره برد و به لر بزرگ تاخت. اتابک چون از مقابله ناتوان بود، نزد تیمور گورکانی شتافت. شاه منصور نیز حکومت لر بزرگ را به ملک اویس سپرد و به شیراز بازگشت.

به گزارش شرف‌الدین علی یزدی (ص ۴۸۹، ۴۹۹) هنگامی که امیر تیمور در ۷۹۵ ق از خاک لرستان می‌گذشت، اتابک پیر احمد به اطاعت او گردن نهاد و ملازم وی شد. تیمور نیز حکومت پیر احمد را بر لر بزرگ تأیید کرد و حدود ۲ هزار خانوار لر را که شاه منصور به شیراز کوچانده بود، به لرستان بازگرداند (نیز نک: منتخب التواریخ، همانجا) و افراسیاب و مسعود شاه برادران پیر احمد را به «نوا» به سمرقند برد، اما چندی بعد افراسیاب را به لرستان بازگرداند و او را در امر حکومت شریک برادر ساخت و حکومت نیمی از لر بزرگ را به او سپرد. پس از چندی بین دو برادر بر سر حکومت نزاع در گرفت و لرستان روی به ویرانی نهاد. در این میان پیر محمد که از سوی پدر بزرگش تیمور بر اصفهان فرمانروایی داشت، به پشتیبانی از افراسیاب، احمد را دستگیر کرد و نزد امیر تیمور فرستاد، اما او بار دیگر احمد را به لرستان بازگرداند. پس از مرگ تیمور (۸۰۷ ق/۱۴۰۴ م) پیر محمد دوباره احمد را دستگیر کرد و به

۹۲۵/۲ قس: منتخب التواریخ، ۴۶-۴۷؛ حافظ ابرو، ۳۱۸؛ نیز نک: بویل، ۳۸۲).

پس از قتل افراسیاب (ذیقعه ۶۹۵) برادرش نصرت‌الدین (پیر) احمد که روزگاری را در دربار ایلخانان سیری کرده بود، به حکومت رسید. وی برخلاف سلف خویش به اطاعت مغولان گردن نهاد و دوران حکومت او در صلح و آرامش سپری شد. حمدالله مستوفی (همان، ۵۴۸-۵۴۹) که در زمان حکومت نصرت‌الدین احمد می‌زیسته، او را سخت ستوده است. شبانکاره‌ای (ص ۲۰۸-۲۰۹) وی را «قره‌عین اتابکان و خلاصه خاندان» فضلو به نامیده و نیز گفته است که او نسبت به رعایت قوانین شرعی بسیار سخت‌گیر بوده است. نصرت‌الدین احمد در ۷۳۳ ق/۱۳۳۳ م درگذشت (بدلیسی، ۵۵).

پس از او پسرش رکن‌الدین یوسف شاه دوم از سوی ابوسعید آخرین ایلخان مغول به حکومت رسید و روش پدر را پیش گرفت (شبانکاره‌ای، ۲۰۹). با آغاز زوال دولت ایلخانان مغول، یوسف شاه شوشتر، هویزه و بصره را متصرف شد و با حاکم اصفهان نیز در افتاد و برای مستأصل کردن وی بر آن شد تا سرچشمه زاینده رود را ببندد، اما حاکم اصفهان با بخشیدن شهر فیروزان، وی را از این کار بازداشت (منتخب التواریخ، ۴۸). وی در حدود سال ۷۴۰ ق/۱۳۳۹ م در شوشتر درگذشت و جنازه‌اش را به ایدج بردند و همانجا در مدرسه رکن‌آباد به خاک سپردند (منتخب التواریخ، نیز بدلیسی، همانجاها).

پس از رکن‌الدین یوسف شاه، برادرش (یا پسرش، نک: بدلیسی، ۵۶) مظفرالدین افراسیاب دوم جانشین وی شد. این بطوطه (۲۰۶/۱) که در زمان حکومت این اتابک به قلمرو لر بزرگ سفر کرده، او را مردی دائم الخمر وصف کرده که جز روزهای جمعه بیرون نمی‌آمد؛ اما به روایتی دیگر (منتخب التواریخ، همانجا) او با دادگری حکومت کرد و آثار خیر بسیاری از خود برجای نهاد. در دوران فرمانروایی رکن‌الدین یوسف شاه، روابط اتابکان لر بزرگ با ایلخانان مغول به کلی قطع شد (اشپولر، ۱۶۸). وی در حدود سال ۷۵۱ ق در ایدج درگذشت (منتخب التواریخ، ۴۹).

سال شمار حکومت اتابکان لر بزرگ پس از افراسیاب دوم آشفته و مبهم است. به گفته مؤلف منتخب التواریخ (همانجا) پس از وی پسرش نورالورد به حکومت رسید. وی روزگار را به عثرت گذراند و خزانه اجداد خود را به باد داد. او پس از زوال ایلخانان ایران در کشمکشهای میان ابواسحاق اینجو (ه م) و امیر مبارزالدین محمد از خاندان آل مظفر (ه م) جانب ابواسحاق را گرفت و چون شاه شجاع پسر امیر مبارزالدین اصفهان را محاصره کرد (۷۵۶ ق)، نورالورد با سپاه به مدد ابواسحاق روی به اصفهان نهاد، اما ابواسحاق که خود را از مقابله ناتوان دید به شوشتر گریخت و نورالورد نیز به لرستان بازگشت (نک: کتبی، ۴۶، که نام و نسب وی به صورت مغشوش نور آورد بن سلیمان شاه این اتابک احمد آمده است). از آن سوی امیر مبارزالدین پس از تسخیر فارس کوشید نورالورد را از پشتیبانی ابواسحاق بازدارد و چون

زندان افکند. در ۸۱۱ق که اسکندر یکی از نوادگان تیمور به حکومت فارس نشست، احمد را رها نید و او را به حکومت لر بزرگ برنشانند. اتابک احمد این بار نیز چندان ستمگری و کشتار کرد، تا سرانجام به دست گروهی از قبیله استرکی به قتل رسید (همان، ۵۰-۵۲).

پس از قتل احمد پسرش ابوسعید که عموی خود افراسیاب را محبوس کرده بود، نزد اسکندر رفت تا جانشینی وی را تأیید کند. اسکندر او را یکی دو سال ملازم خود کرد، سپس وی را به حکومت لر بزرگ برگماشت (همان، ۵۲-۵۳؛ نیز نک: غفاری، ۱۷۲).

از دوران فرمانروایی و مرگ ابوسعید اطلاع مهمی در دست نیست. پس از وی یک چند پسرش شاه حسین فرمانروایی کرد و در ۸۲۷ق به دست غیاث‌الدین بن کاووس بن هوشنگ بن پشنگ کشته شد. ابراهیم سلطان (ه م) پسر شاهرخ تیموری، سپاهی به نبرد با غیاث‌الدین فرستاد، ولی او گریخت و سلسله لر بزرگ به کلی منقرض شد (غفاری، همانجا؛ بدلیسی، ۵۶-۵۷؛ قس: فصیح، ۲۶۷/۳) و سرکردگان طوایف بختیاری بر آن نواحی تسلط یافتند (EI<sup>۱</sup>, ۷/48).

۲. لر کوچک (۵۸۰-۱۰۰۶ق/۱۱۸۴-۱۵۹۷م). این سلسله به سبب انتساب به خورشید یکی از نیاکان خود و یا شجاع‌الدین خورشید، بنیان‌گذار و مؤسس آن، «بنی خورشید» نیز نام گرفته است (منجم باشی، ۹۵؛ لین‌پول، ۳۱۵/۲؛ زامباور، ۳۵۴). از پیوند خویشاوندی بین اینان و محمد خورشید، وزیر نصیرالدین محمد بن هلال، فرمانروای لرستان، پیش از مهاجرت اجداد اتابکان لر بزرگ، اطلاعی در دست نیست. امرای اتابکان لر کوچک از طایفه لر جنگروی (جنگروی) و از شعبه «سلجوری» بودند که در تاریخ نامعلومی برای یافتن چراگاه همراه با برخی طوایف دیگر از مسکن اصلی خود، مانرود (مادآرود کنونی، مرکز بخش طرهان واقع در جنوب کوه‌دشت، نک: ایزدپناه، ۳۱۰/۱) به چنگری (نام کوه و محلی در شمال خاوری کوه‌دشت) کوچیدند و نام همین منطقه را نیز بر خود نهادند. این طوایف تا پیش از سده ۶ق/۱۲م حکومتی نداشتند و تابع خلافت عباسی و حکام عراق عجم بودند (حمدالله، تاریخ، ۵۴۹-۵۵۱؛ منتخب‌التواریخ، ۵۳-۵۴؛ بدلیسی، ۵۷-۵۸). بدین سبب اسکندر بیک منشی (۴۶۹/۱)، لقب «عباسی» برخی از اتابکان لر (مثلاً عزالدین و شاه رستم، نک: ابن عرب‌شاه، ۴۹؛ عبدی بیگ، ۱۴۳) را به سبب انتساب ایشان به خلفای عباسی دانسته است (فرض دیگر او انتساب اتابکان لر کوچک به عباس بن علی بن ابی طالب (ع) است). به هر حال در ۵۵۰ق که حسام‌الدین شوهرلی (یا شوهرله، یکی از طوایف ترک) از سوی سلجوقیان بر لرستان و بخشی از خوزستان فرمان می‌راند، محمد و کرامی، پسران خورشید از قوم جنگروی، به خدمت او درآمدند. به واسطه اینان شجاع‌الدین خورشید (بن ابی‌بکر بن محمد بن خورشید) نواده محمد نیز به حسام‌الدین پیوست و بعد از مدتی از سوی او به شحنگی برخی از ولایات لر کوچک منصوب شد. وقتی حسام‌الدین شوهرلی درگذشت، شجاع‌الدین خورشید به استقلال به حکومت پرداخت و به تدریج بر مناطقی از متصرفات سرخاب بن عیار

(از خاندان کرد بنی عیار)، شحنه برخی دیگر از نواحی لر کوچک، چیره شد و سرخاب به شحنگی مانرود پیوسته کرد. بدین گونه شجاع‌الدین خورشید در ۵۸۰ق در بخشهای شمال و غرب لرستان حکومتی را پی‌ریخت که بیش از ۴ سده دوام یافت (حمدالله، همان، ۵۵۱-۵۵۲؛ منتخب‌التواریخ، ۵۴؛ غفاری، همانجا).

شجاع‌الدین پس از حکومت یافتن، دو پسرش به نامهای بدر و حیدر را به نبرد با افراد قبیله خود (جنگروی) به سهما (یا سمسا) یکی از ولایات مانرود، نک: حمدالله، نزّه، ۷۰) گسیل کرد. در این جنگ حیدر به قتل رسید و شجاع‌الدین به انتقام قتل فرزند، افراد بیشماری از این قوم را به هلاکت رساند و سراسر مانرود را تصرف کرد. اقتدار شجاع‌الدین خورشید به الناصر، خلیفه عباسی گران آمد و او و برادرش نورالدین محمد را نزد خود فراخواند و از آنان خواست تا قلعه مانکره (مانگره یا مونگره، واقع در شمال قیلاب، نک: EI<sup>۱</sup>) را به وی واگذارند. چون از این کار خودداری کردند، خلیفه نیز هر دو را به زندان افکند. نورالدین محمد در حبس درگذشت و شجاع‌الدین خورشید به رغم وصیت برادر، آن قلعه را به خلیفه واگذار و در ازای آن با موافقت خلیفه ناحیه طرازک از نواحی خوزستان را به قلمرو خود افزود و به لرستان بازگشت (حمدالله، تاریخ، ۵۵۲؛ بدلیسی، ۵۹-۶۰). او مدتی بعد بدر و برادرزاده‌اش سیف‌الدین رستم بن محمد را به نبرد با حاکم ترک بیات (ناحیه‌ای در سرحد لرستان ایران و عراق واقع در ۴۰ فرسخ جنوب شرقی بغداد) که سپاهیان در نواحی لرستان تاخت و تاز می‌کردند، فرستاد و سرانجام این منطقه را نیز به قلمرو خود افزود. وی در اواخر عمر پسرش بدر و پس از او برادرزاده خود سیف‌الدین رستم را به جانشینی انتخاب کرد، ولی سیف‌الدین بر ضد بدر توطئه‌ای درچید و به نیرنگی شجاع‌الدین را واداشت تا فرزندش را به قتل رساند. شجاع‌الدین در اندوه قتل فرزند در ۶۲۱ق در حالی که بیش از ۱۰۰ سال از عمرش می‌گذشت بمرد و سیف‌الدین بر جای او نشست. گفته‌اند که شجاع‌الدین حاکمی عادل بود و مزار او زیارتگاه لرها شده بود (حمدالله، همان، ۵۵۳؛ منتخب‌التواریخ، ۵۴-۵۵).

سیف‌الدین هم به دادگری حکومت کرد و راهزنانی را که حتی حکام عراق از دفع آنها عاجز شده بودند، به سختی سرکوب کرد. سرانجام کسانی که از سخت‌گیریهای وی به ستوه آمده بودند، با برادرش شرف‌الدین ابوبکر بر ضد سیف‌الدین همدستان شدند. شرف‌الدین، برادر را دستگیر کرد و به دست امیر علی بن بدر سپرد و او هم به انتقام قتل پدر، سیف‌الدین را به هلاکت رساند (حمدالله، همان، ۵۵۳-۵۵۴؛ قس: معین‌الدین، ۵۵-۵۶) و شرف‌الدین ابوبکر حکومت یافت.

وی در آغاز فرمانروایی از توطئه‌ای که زن بدر و مادر امیر علی برای قتل او چیده بودند، جان به سلامت برد و برادرش عزالدین گرشاسب، امیر علی را بکشت. در این میان حسام‌الدین خلیل برادر امیر علی که در بغداد نزد خلیفه می‌زیست، به لرستان آمد و چون دانست شرف‌الدین در پی قتل اوست، به بغداد بازگشت (حمدالله، همان، ۵۵۴-۵۵۵).

منتخب التواریخ، ۵۶-۵۷).

در این میان شرف‌الدین بمرد و حکومت برادرش عزالدین گرشاسب نیز به سبب حمله حسام‌الدین خلیل که از بغداد روی به لرستان آورده بود، دوامی نیافت. حسام‌الدین پس از درهم شکستن عزالدین به حکومت نشست و او را ولایت عهده داد، اما اندکی بعد به قتلش آورد. پس از آن به جنگ با سلیمان شاه از حکام و رؤسای ترکمان (نک: قزوینی، ۴۵۵/۳-۴۶۳) حدود کردستان و لرستان و برادر ملکه خاتون همسر عزالدین گرشاسب مقتول که به نگهداری و حمایت فرزندان عزالدین پرداخته بود، رفت. پس از چند نبرد حسام‌الدین پیروز شد، اما سرانجام سلیمان شاه که از خلیفه مدد گرفته بود، چیرگی یافت و حسام‌الدین را به قتل آورد (حمدالله، تاریخ، ۵۵۵-۵۵۶) و گفت تا سرش را بر دروازه خانقین بیاویختند (ابن فوطی، الحوادث، ۲۸۶). تاریخ این واقعه در منابع، ۶۴۰ و ۶۴۳ ق آمده است (ابن ابی الحدید، ۲۳۹/۸؛ ابن فوطی، همانجا؛ حمدالله، همان، ۵۵۷). ابن ابی الحدید (همانجا) حسام‌الدین را شحنة مغولی برخی از دژهای ایالت جبال دانسته است که پس از قتل او مغولان به انتقام برخاستند و از تبریز روی به بغداد نهادند، اما در برابر سپاه مستعصم کاری از پیش نبردند (نیز نک: اقبال، ۴۵۰).

بدرالدین مسعود برادر و جانشین حسام‌الدین که برای انتقام از سلیمان شاه به منگوقا آن متوسل شده بود، پس از تسخیر بغداد به دست هلاکو در ۶۵۶ ق/ ۱۲۵۸ م و قتل سلیمان شاه، بستگان او را از بغداد به لرستان برد. بدرالدین مسعود تا ۶۵۸ ق از سوی مغولان بر لرستان فرمان راند و در همین سال درگذشت (حمدالله، همانجا؛ منتخب التواریخ، ۵۹؛ نیز نک: هامرپورگشتال، I/162).

در این وقت میان دو تن از فرزندان بدرالدین مسعود از یک سو و تاج‌الدین شاه پسر حسام‌الدین از سوی دیگر بر سر حکومت نزاع درگرفت، اما اباقاخان مغول، پسران بدرالدین را هلاک کرد و تاج‌الدین حکومت لر کوچک یافت. با اینهمه تاج‌الدین سر به نافرمانی برداشت تا در ۶۷۷ ق به دستور ایلخان کشته شد (حمدالله، همان، ۵۵۷-۵۵۸؛ قس: منتخب التواریخ، ۶۰).

پس از تاج‌الدین، فلک‌الدین حسن و عزالدین حسین، دو پسر دیگر بدرالدین مسعود، به اشتراک حکومت لر کوچک را در دست گرفتند. اینان غالباً بر بیات و نهاوند نیز استیلا داشتند و قلمروشان از همدان تا شوشتر و از اصفهان تا عراق عرب گسترش یافت و لر کوچک روی به آبادی نهاد (حمدالله، همان، ۵۵۸؛ منتخب التواریخ، ۶۰-۶۱؛ بدلیسی، ۶۸-۶۹). سرانجام هر دو برادر در ۶۹۲ ق در زمان فرمانروایی گیخاتو درگذشتند (حمدالله، همانجا؛ غفاری، ۱۷۲)، یا به روایتی هر دو در اثر نزاع با یکدیگر به قتل رسیدند (منتخب التواریخ، همانجا).

پس از این دو برادر، جمال‌الدین خضر پسر تاج‌الدین شاه به حکومت رسید. فرمانروایی او بیش از یک سال نپایید. حسام‌الدین عمر از نوادگان بدرالدین بن شجاع‌الدین خورشید و شمس‌الدین الیاس

النکی (یا لنیکی) با وی به مخالفت برخاستند و سرانجام با یاری مغولانی که در آن حوالی بودند، در نزدیکی خرم‌آباد بر جمال‌الدین خضر تاختند (۶۹۳ ق/ ۱۲۹۴ م) و او را همراه چند تن از بستگانش به قتل رساندند. چنانکه از این پس، از نسل حسام‌الدین خلیل کسی باقی نماند (حمدالله، همان، ۵۵۹) و حسام‌الدین عمریگ به حکومت رسید، اما صمصام‌الدین محمود بن نورالدین او را غاصب حکومت شمرد و با سپاهی بی‌شمار از خوزستان به خرم‌آباد تاخت. حسام‌الدین عمر به مصالحه‌ای تن داد که براساس آن شهاب‌الدین (احتمالاً همان شمس‌الدین) الیاس و برادرانش از لرستان خارج شدند و خود او از حکومت برکنار شد (همانجا) و به حج رفت (منتخب التواریخ، ۶۱) و صمصام‌الدین محمود در همان سال به حکومت لر کوچک دست یافت.

وی پس از چندی شهاب‌الدین الیاس و برادرانش را به قتل آورد. سپس در ۶۹۵ ق همراه با حسام‌الدین عمر که از حج باز آمده بود، به جرم قتل جمال‌الدین خضر و شهاب‌الدین الیاس به فرمان غازان خان به اردو رفتند و پس از محاکمه به قتل رسیدند (حمدالله، تاریخ، ۵۵۹-۵۶۰؛ بدلیسی، ۷۰-۷۱)، اما به گفته مؤلف منتخب التواریخ (ص ۶۱-۶۲)،

حسام‌الدین عمر چون از حج بازگشت، به کمک شهاب‌الدین الیاس در جنگی صمصام‌الدین محمود و فرزند خردسالش را به قتل رساند. نواده شیخ کامویه که برادرزن صمصام‌الدین محمود بود، به غازان خان شکایت برد و ایلخان مغول نیز فرمان داد تا حسام‌الدین را به قتل آورند.

پس از صمصام‌الدین، عزالدین محمد بن عزالدین حسین - که کودکی پیش نبود - به حکومت رسید. پس از چندی بدرالدین مسعود پسر فلک‌الدین حسن با او به مخالفت برخاست و هر دو نزد الجایتو رفتند. ایلخان مغول هر دو را به حکومت دو بخش از لر کوچک برگمارد، اما عزالدین مدتی بعد بر سراسر لر کوچک استیلا یافت. وی در ۷۱۶ ق درگذشت (حمدالله، همان، ۵۶۰؛ قس: منتخب التواریخ، ۶۲-۶۳).

جانشین عزالدین، زتش دولت خاتون دختر بدرالدین مسعود بن فلک‌الدین حسن چون «روی از همه خواص و عوام می‌پوشید»، از عهده اداره امور بر نیامد و شحنة‌های مغول بر کارها مستولی شدند (حمدالله، همان، ۵۶۰-۵۶۱؛ منتخب التواریخ، ۶۳؛ منجم‌باشی، ۹۵). به گفته مؤلف منتخب التواریخ (همانجا)، چون ابوسعید به ایلخانی رسید، عزالدین حسین را به جای خواهرش دولت خاتون به حکومت لر کوچک منصوب کرد. وی با تدبیر وزیر خود خواجه محمد چاغری امور مملکت و رعیت را انتظام بخشید و در ۷۳۰ ق/ ۱۳۳۰ م درگذشت.

شجاع‌الدین محمود، پسر و جانشین او برای استقرار امنیت و آسایش مردم به کار پرداخت، اما چون سخت‌گیری می‌کرد، رشته امور از هم گسیخت و مردم نالان شدند و خود او سرانجام به دست ملازمانش که آنان را آورده بود، در ۷۵۰ ق/ ۱۳۴۹ م کشته شد (همان، ۶۴).

پس از شجاع‌الدین، پسرش ملک عزالدین - که ۱۲ سال بیش نداشت - به حکومت نشست. وی به همراهی وزیر با تدبیر خود، خواجه محمود بن محمد چاغری به اصلاح خرابیهای مملکت همت گماشت.

ملک عزالدین در دوران فرمانروایی با همسایگان خود، سلاطین آل مظفر و جلایری روابط دوستانه‌ای داشت (همان، ۶۴-۶۵) و یکی از دختران خود را به شاه شجاع و دیگری را به سلطان احمد بن اویس به زنی داد (کتبی، ۱۰۱؛ حافظ ابرو، ۳۵۶؛ منتخب التواریخ، ۶۵).

در ۷۸۸ ق تیمور گورکانی به بهانه اینکه عزالدین به کاروانهای حجاج دستبرد می‌زد، به لرستان تاخت و در خرم‌آباد و دیگر نقاط لرستان خرابیها کرد و عزالدین را گرفت و به سمرقند فرستاد و پسرش سیدی احمد را به اندکان تبعید کرد (همانجا؛ نظام‌الدین، ۹۸، ۹۹؛ شرف‌الدین، ۱۱۲۳؛ ابن عرب‌شاه، ۴۱-۴۲)، اما ۳ سال بعد اجازه داد عزالدین و پسرش به لرستان بازگردند و عزالدین حکومت آن دیار را در دست گیرد (منتخب التواریخ، همانجا). با اینهمه، وقتی تیمور در ۷۹۵ ق باز روی به ایران نهاد، عزالدین گریخت و عمر شیخ پسر تیمور که سر دربی‌اونده بود، ناکام ماند و نواحی لر کوچک را ویران کرد (شرف‌الدین، ۴۸۲-۴۸۳)، اما به روایت مؤلف منتخب التواریخ (ص ۶۵-۶۶)، تیمور در همین یورش، کارگردآوری و ارسال خراج عراق، فارس، آذربایجان و لرستان را به عزالدین وا گذاشت. مدتی بعد میان کارگزار مالیاتی تیمور و سیدی احمد پسر عزالدین نزاع شد و سیدی احمد گریخت، اما عزالدین گرفتار شد (۸۰۴ ق/۱۴۰۲ م) و ظاهراً در سلطانیه به قتل رسید (همانجا؛ غفاری، ۱۷۳). سیدی احمد در کوههای لرستان فراری بود، تا پس از مرگ تیمور بر لر کوچک مستولی شد. وی مردی بی‌کفایت بود و قدرتی نیافت تا در ۸۱۵ ق درگذشت (منتخب التواریخ، ۶۶-۶۷؛ غفاری، همانجا).

پس از سیدی احمد برادرش شاه حسین به حکومت رسید. وی پس از مرگ تیمور از ضعف دولت بهره برد و بارها نواحی همدان، گلپایگان و اصفهان را مورد تاخت و تاز قرار داد. او پس از مرگ ابوسعید گورکان (ه م) همدان را نیز تسخیر کرد و به شهر زور لشکر کشید. سرانجام شاه حسین به دست سرکردگان طایفه ترک بهارلو در ۸۷۳ ق/۱۴۶۸ م به قتل رسید (غفاری، ۱۷۳-۱۷۴؛ بدلیسی، ۷۳). پس از قتل شاه حسین پسرش شاه رستم به حکومت رسید. از اوایل فرمانروایی وی آگاهی چندانی در دست نیست و اواخر حکومت او با ظهور دولت صفویه مصادف شد.

شاه اسماعیل اول پس از تسخیر بغداد در ۹۱۴ ق/۱۵۰۸ م، روی به خوزستان نهاد و چون شاه رستم به اطاعت گردن نهاد، لشکر به لرستان فرستاد. او را گرفتند و به شوستر نزد شاه اسماعیل بردند. اما شاه اسماعیل او را باز به حکومت لر کوچک برگماشت (خواند میر، ۴۹۷/۴-۴۹۹؛ اسکندریک، ۳۴/۸-۳۵؛ قس: غفاری، بدلیسی، همانجاها) و به گزارش افضل التواریخ (نک: زهر برن، ۱۲۳)، حکومت او را بر کرخه، هارون آباد (شاه‌آباد - اسلام‌آباد کنونی) و سیلاخور در شمال خرم‌آباد تأیید کرد. در منشآت آل عثمان (رحیم زاده، ۲۰۲-۲۰۳) نامه‌ای از سلطان سلیم عثمانی به شاه رستم آمده که در آن اتابک لر را به مخالفت با صفویان و قتل کارگزاران آنها برانگیخته است. اما از واکنش شاه

رستم اطلاعی در دست نیست. این نامه ظاهراً مربوط به روزگار پس از پیروزی سلیم در جنگ چالدران (۹۲۰ ق) است.

اغور، پسر و جانشین شاه رستم در لشکرکشی شاه طهماسب اول بر ضد عییدالله خان از یک در ۹۴۰ ق همراه طهماسب بود، اما هنگامی که پس از جنگ به لرستان بازمی‌گشت، در نهاوند گروهی که طرفدار برادر او جهانگیرخان بودند، بر سرش ریختند و به قتلش آوردند (غفاری، ۱۷۴؛ عبدی بیک، ۱۴۳).

جهانگیر پس از قتل برادر حکومت یافت، اما به سبب نافرمانی از صفویان، عبدالله خان استاجلو حاکم همدان در ۹۴۹ ق/۱۵۴۲ م از سوی شاه طهماسب به لرستان سپاه برد و جهانگیر را به قتل آورد (اسکندریک، ۴۶۹/۱-۴۷۰؛ نیز نک: عبدی بیک، همانجا؛ بدلیسی، ۷۴). درباره جانشین جهانگیر در منابع آشفته‌گیهائی وجود دارد. به گفته غفاری (همانجا) پس از جهانگیر، پسرش شاه رستم دوم به حکومت رسید و برادرش محمدی که با وی ناسازگار بود، توسط حاکم همدان دستگیر و در قلعه الموت زندانی شد. شاه طهماسب به رستم لقب «خان» داد و ولگی شهریان و خانم یکی از شاهزادگان صفوی را نیز به او سپرد (عبدی بیک، ۱۴۳-۱۴۴). به گزارش برخی منابع متأخر چون عالم‌آرای عباسی - که جزئیات بیشتری از رویدادهای این دوره را دربر دارد - پس از جهانگیر پسرانش شاه رستم و محمدی به بغداد گریختند، اما پس از چندی شاه طهماسب حکومت لرستان را بین آنان تقسیم کرد. محمدی از حکومت صفوی سر پیچید و توسط حاکم همدان دستگیر و به فرمان شاه طهماسب در قلعه الموت زندانی شد، اما مدتی بعد به لرستان گریخت و از آنجا خود را مطیع خواند و باز حکومت یافت (اسکندریک، همانجا).

به روایت بدلیسی (۷۴-۷۷) و منجم باشی (همانجا)، شاه رستم پس از قتل جهانگیرخان توسط لاله‌اش ابومسلم گودرزی نزد شاه طهماسب برده شد و شاه نیز بی‌درنگ فرمان داد تا وی را در قلعه الموت زندانی کنند، اما مردم لر، محمدی را که خردسال بود، در قلعه چنگله (چنگوله در پشتکوه) پنهان کردند. از آن سوی مردی به دروغ خود را شاه رستم خواند و حتی همسر وی را نیز با خود همراه ساخت. طوایف لر بیرامون او گرد آمدند و حکومت را بدو سپردند. شاه طهماسب ناچار شاه رستم را از زندان رها کرد و او پس از بازگشت به لرستان، شاه رستم دروغین را به قتل آورد و خود حکومت یافت. در این میان، محمدی با برادر بر سر حکومت به نزاع برخاست و شاه رستم مجبور شد یک سوم قلمرو لر کوچک را به محمدی واگذارد، اما چندی بعد به تحریک همسر شاه رستم دستگیر و به فرمان شاه طهماسب در قلعه الموت محبوس شد. محمدی ۱۰ سال در زندان به سر برد و در غیاب وی پسرانش در لرستان دست به شورش زدند و در نواحی همدان، گلپایگان و اصفهان به نهب و غارت پرداختند. شاه رستم و امرای قزلباش سرحد لرستان نیز از مقابله با آنان عاجز شدند، تا سرانجام شاه طهماسب به توصیه عده‌ای محمدی را از زندان آزاد و به لرستان روانه کرد. بدین سبب شاه رستم ناچار به قزوین رفت و تا آخر عمر در آنجا ماندگار شد و محمدی بار



قزوين بازگشت (افوخته‌ای، ۴۹۵).

به گزارش اسکندریک منشی، وقتی فرهاد خان و اعتمادالدوله، نمایندگان شاه عباس از طریق خرم‌آباد به خوزستان می‌رفتند، شاهوردی به آنان متوسل شد و خواست که به وساطت پیرازند تا شاه حکومت لرستان را به او بازگرداند. هر چند شاه عباس نسبت به فرمانبرداری شاهوردی اعتمادی نداشت، اما سرانجام با این امر موافقت کرد (۵۳۷/۱). به گفته بدلیسی، شاهوردی پس از مراجعت شاه عباس از لرستان، برخی از طوایف را پیرامون خود گردآورد و پس از عبور از رود کرخه به نبرد با مهدی قلی شاملو پرداخت، اما در خرم‌آباد شکست خورد و باز به بغداد گریخت و به اطاعت سلطان عثمانی درآمد. شاه عباس نیز پس از آگاهی از این اقدام شاهوردی، بار دیگر از خلفاهای او چشم پوشید و حکومت لرستان را به او سپرد (ص ۸۲-۸۳). شاه عباس در ۱۰۰۶ق برای سرکوب شاهوردی و به بهانه عزیمت به اصفهان، دیگر بار به لرستان لشکر کشید و به تعقیب وی پرداخت، ولی او این بار نیز با علم به اینکه سپاه صفوی به قلمرو عثمانی وارد نمی‌شود، به آنجا گریخت و در قلعه چنگوله مأوا گرفت. شاه عباس نیز الله وردی خان و برخی دیگر از سرداران خود را بدانجا گسیل کرد و سرانجام شاهوردی و خانواده‌اش به دست الله وردی خان دستگیر و نزد شاه آورده شدند. شاه عباس بی‌درنگ فرمان داد تا او را به قتل رسانند و دو پسرش را نیز به قلعه الموت فرستادند. پس از قتل شاهوردی سلسله اتابکان لر کوچک نیز منقرض شد و شاه عباس حکومت لرستان را به حسین خان پسر منصور بیگ سلویزی، پسرایی شاهوردی سپرد؛ اما نواحی صمیره، هندس (۹) و اطراف بغداد را از لرستان جدا کرد و طهماسب قلی خان اینانلو را به حکومت آن نواحی برگماشت. از این پس حسین خان در پشتکوه سلسله‌ای را تأسیس کرد که سالها دوام یافت (اسکندریک، ۵۳۸/۱-۵۴۱؛ نیز نک: EI<sup>۱</sup>؛ همانجا).

اوضاع سیاسی و اجتماعی اتابکان لرستان: پیش از تأسیس حکومت اتابکان لر بزرگ، سلسله مستقل یا نیمه مستقلی در منطقه لرستان وجود نداشت و اینان را باید در زمره نخستین سلسله‌های محلی شمرده که در پی زوال دولت سلاجقه در ایران پدید آمدند و برای تحصیل مشروعیت و پیوند با دولتی متنفذ ناگزیر با خلفای عباسی - اگر چه فقط نفوذی معنوی داشتند - ارتباط یافتند. البته این ارتباط هماهنگ با روزگار پر آشوب آن دوران فراز و نشیب‌هایی داشت. درست است که خلفای عباسی گاه در عزل و نصب این اتابکان مستقیماً دخالت می‌کردند، اما در ایام هجوم مغولان ابتکار عمل گاه به دست اتابکان بود. چنانکه هزار اسب اتابک لر بزرگ سخت کوشید تا برای حفظ حکومت خویش در کشمکش سلطان محمد خوارزمشاه و الناصر خلیفه عباسی در آستانه تهاجم مغولان بی‌طرف بماند (نک: EI<sup>۲</sup>, III/332). افزون بر آن روابط اتابکان لر کوچک با خلافت عباسی - که به تدریج به پایان کار خود نزدیک می‌شد - حتی پیش از تهاجم مغولان به سبب حمایت خلیفه از رقیب قدرتمند آنان، سلیمان شاه ایوبی به شدت تیره شد. چندی بعد

دیگر بر قلمرو لر کوچک تسلط یافت. وی هر چند با شاه طهماسب و اسماعیل دوم صفوی روابط دوستانه‌ای برقرار کرد، اما پس از مرگ شاه اسماعیل دوم، به اطاعت سلطان مراد (دوم) عثمانی گردن نهاد و او حکومت نواحی مندلی، جسان، بادرانی و ترساق (مناطق در غرب پشتکوه، نک: EI<sup>۱</sup>, V/49) و نیز منشور حکومت لرستان را به محمدی داد. با اینهمه، هنگامی که خود را از ناحیه بیگلریک عثمانی بغداد در خطر دید، بار دیگر به دربار صفویه روی آورد و به اطاعت از محمد خدابنده (حک ۹۸۵-۹۹۶ق/۱۵۷۷-۱۵۸۸م) گردن نهاد و او دختر محمدی را برای پسر و ولیعهدش حمزه میرزا به زنی گرفت (بدلیسی، ۸۱-۷۷).

محمد خدابنده پس از درگذشت محمدی، منشور حکومت لرستان را برای پسرش شاهوردی فرستاد. او در حکومت شاه عباس اول (۹۹۶-۱۰۳۸ق) بیشتر ایام خود را در عصیان برضد حکومت صفوی سپری کرد (همانجا). برخی از متأخران (نک: ساکی، ۲۸۰) علت عصیان شاهوردی را قتل نابهنگام حمزه میرزای صفوی، شوهر خواهر وی و ولیعهد محمد خدابنده دانسته‌اند. شاهوردی به حمایت از دولت عثمانی به اطاعت بیگلریکی بغداد درآمد، اما هنگامی که شاه عباس با دولت عثمانی صلح کرد، شاهوردی نخست کوشید تا جانب هر دو دولت را نگه دارد. آنگاه که از یاری دولت عثمانی مأیوس شد، بار دیگر به شاه عباس روی آورد و برای عذرخواهی نماینده‌ای نزد او فرستاد. شاه عباس نیز به سبب آنچه اسکندریک منشی از «نسبت عباسیگری و ظهور تشیع آن سلسله» یاد کرده است، عذرخواهی او را پذیرفت و یکی از شاهزادگان صفوی را نیز به ازدواج وی درآورد (۴۴۳/۱، ۴۷۰). خود شاه عباس هم با خواهر شاهوردی و همسر پیشین حمزه میرزا ازدواج کرد (بدلیسی، ۸۱؛ افوخته‌ای، ۴۸۷). دیری نپایید که شاهوردی بار دیگر از فرمان شاه عباس سرپیچید. او این بار به رعایای «قراالوس» (طوایف علیشکر که پس از هجوم عثمانیها در ۱۰۰۰ق به لر کوچک آمده بودند) اجازه نداد که به موطن اصلی خود بازگردند و به اطاعت حکام قزلباش درآیند و «گاهی محقر پیشکشی به پایه سریر اعلی می‌فرستاد» (اسکندریک، ۴۷۱/۱). سپس هم به اغورلویک بیات که با شاهوردی بر سر حکومت بروجرد دشمنی دیرینه داشت و از سوی شاه عباس حکومت همدان یافته بود، تاخت و بسیاری از افراد طایفه بیات را به قتل آورد و اموالشان را غارت کرد. شاهقلی برادر اغورلو به قزوين رفت و از شاه عباس مدد خواست و او خود در ۱۰۰۲ق/۱۵۹۴م آهنگ لرستان کرد. شاهوردی از برابر شاه عباس گریخت و به صمیره (یا صمیره، کرخه کنونی) گریخت و شاه عباس پس از تسخیر خرم‌آباد حکومت آنجا را به مهدی قلی شاملو سپرد و خود به تعقیب شاهوردی رفت، اما او از آنجا به سمت بغداد گریخت و به قلمرو حکومت عثمانی پناه برد. شاه عباس هم ولایت لرستان را جز خرم‌آباد به سلطان حسین، عموزاده شاهوردی سپرد (همو، ۴۷۱/۱-۴۷۲). سپس ۲۰۰ خانوار لر را به خوارری (گرمسار کنونی) کوچاند و خود به

بدرالدین مسعود ششمین اتابک لر کوچک به اردوی هولاکو پیوست و مغولان هم خلیفه و هم سلیمان شاه را از میان برداشتند. حتی می‌توان گفت اگر قدرت نوظهور مغولان نبود، شاید اساس حکومت لر کوچک در این زمان به مخاطره می‌افتاد. اتابکان لرستان در دوره مغول همانند دیگر سلسله‌های محلی ایران خراجگزار ایلخانان شدند؛ با اینهمه، گاه به مخالفت نیز بر می‌خاستند. از این روی گاه ایلخانان مغول برادران و یا فرزندان این اتابکان را به گروگان در اردوی خود نگاه می‌داشتند و تربیت می‌کردند تا به وفاداری ایشان - که غالباً در آینده به حکومت می‌رسیدند - نسبت به خود اطمینان یابند و از سوی دیگر اگر اتابکی سر به شورش بر می‌داشت و یا از ارسال خراج خودداری می‌کرد، بتوانند این گروگانها را به جای عاصیان به حکومت برگمارند (مثلاً نک: حمدالله، تاریخ، ۵۴۵-۵۴۶).

درباره روابط اتابکان لر بزرگ و کوچک آگاهی اندکی در دست است. چنانکه از منابع بر می‌آید، دست کم یک بار مغولان اتابکان لر کوچک را بر ضد لر بزرگ برانگیخته‌اند. مثلاً پس از مرگ ارغون، مغولان از اتابک لر کوچک خواستند تا بر ضد افراسیاب اول با سپاه آنان را مدد رساند (نک: بخش لر بزرگ در همین مقاله)؛ نیز پیش از این گزارشی از تاریخ گزیده (همان، ۵۴۳) در دست است، حاکی از آنکه تکه اتابک لر بزرگ به نواحی لر کوچک تاخت و برخی مناطق را تصرف کرد.

پس از ایلخانان، اتابکان لرستان در نزاعهای حاکمان آل مظفر و رقیبانشان وارد شدند و گاه به اطاعت از این خاندان گردن می‌نهادند. به هنگام یورشهای تیمور گورکانی به ایران، گرچه نواحی لر کوچک سخت ویران شد، اما اتابکان لر بزرگ به تدریج روی به زوال نهادند و سرانجام هم به روزگار تیموریان به کلی منقرض شدند.

اتابکان لر کوچک در دوره انحطاط دولت تیموری نه تنها در حفظ حکومت توفیق یافتند، بلکه توانستند قلمرو خود را نیز گسترش دهند و در آستانه ظهور صفویان از قدرتی قابل ملاحظه در غرب ایران برخوردار شوند. در این دوره چون نواحی لر کوچک منطقه‌ای حایل بین دولتهای صفوی و عثمانی بود، سخت مورد توجه هر دو دولت قرار گرفت و به سبب کشمکش میان آنان، اتابکان لر کوچک در این دوره بیشتر مدعی استقلال شدند و آنگاه که منافعشان ایجاب می‌کرد، در پیوستن به عثمانیها درنگ نمی‌کردند. اوج این استقلال خواهی در حکومت شاهوردی، آخرین اتابک لر کوچک روی داد، اما وی در اوایل سده ۱۱/۱۷م در برابر شاه عباس صفوی، کاری از پیش نبرد.

درباره تشکیلات اداری و نظامی حکام لر و نیز اوضاع اقتصادی لرستان در آن ایام آگاهی اندکی در دست است. ایشان به سبب خصوصیت زندگی قبیله‌ای (مثلاً نک: منتخب التواریخ، ۴۴) در قیاس با برخی از سلسله‌های محلی معاصرشان مانند اتابکان فارس و دولت آل مظفر، پایگاه و دستاوردهای فرهنگی مهمی نداشتند.

گرچه گزارشی از حمدالله مستوفی (همان، ۵۵۸) در دست است

حاکی از آنکه فلک‌الدین حسن و عزالدین حسین از لر کوچک سپاهی مرکب از ۱۷ هزار جنگجو در اختیار داشتند، اما چنین می‌نماید که اتابکان لرستان کمتر سپاه منظم و سازمان یافته دائمی داشتند و هنگام جنگ سران طوایف لر سربازانی در اختیارشان قرار می‌دادند (نک: ساکی، ۲۸۶).

با اینکه تاریخ سلسله‌های لر کوچک و بزرگ در کینه‌جویی، قتل و کشتار سپری شد، اما به گفته مینورسکی (نک: EI<sup>۱</sup>, V/44) در دوران فرمانروایی آنان، لرستان آباد بوده است و هر چند اتابکانی چون افراسیاب اول در لر بزرگ به واسطه عاصیان و شورش بر ضد حکومت مرکزی زمینه تهاجم و به دنبال آن ویرانی ولایات را سبب شدند، اما برخی دیگر برای تحصیل امنیت و رفاه مردم و آبادانی ولایات سخت کوشیدند. حکایت آن زنی را که به روزگار سیف‌الدین رستم (دومین اتابک لر کوچک) به جای هیمه، جو در تنور می‌سوزاند - اگر درست باشد - مؤید این مطلب است.

برخی از جغرافی نویسان و مورخان دوره مغول درباره وضعیت مالیات و خراج در حکومت اتابکان لرستان آگاهی مختصری به دست داده‌اند. به گفته مؤلف منتخب التواریخ (ص ۵۶) در حکومت سیف‌الدین رستم - که مردم آسوده بودند و کشاورزی رونق داشت - محصول به عنوان مالیات از کشاورزان دریافت می‌شد. حمدالله مستوفی گزارش دقیق‌تری از میزان مالیات در اواخر حکومت ایلخانان بین سالهای ۷۳۵-۷۴۰ق به دست داده است. به گفته وی در این دوره از مالیات دیوانی در لر بزرگ و لر کوچک هر کدام یک میلیون دینار (۱۰۰ تومان) گرد می‌آمد که از این مقدار فقط ۹۱ هزار دینار به دیوان مرکزی ارسال می‌شد و بقیه در اختیار دیوانهای محلی قرار می‌گرفت (نزهه، ۷۰). اما مازندرانی در رساله فلیکه (ص ۱۵۶-۱۵۷، ۱۶۸) میزان مالیات دیوانی را در سال ۷۵۰ق/۱۳۴۹م در لر بزرگ ۳۲۰ هزار دینار (۳۲ تومان) و لر کوچک ۲۸ هزار دینار (۲۸ تومان) گزارش کرده است. (نیز نک: پتروشفسکی، ۴۹۸). ابن بطوطه نیز چگونگی مصرف مالیاتها را در حکومت نصرت‌الدین احمد (در لر بزرگ) بیان داشته است. به گفته او، این اتابک ثلث مالیات اخذ شده را به مصرف مخارج زوایا و مدارس می‌رساند، ثلث دیگر را به سپاه اختصاص می‌داد و بقیه را نیز صرف حرم و غلامان خود می‌کرد. از این مقدار هدایایی هم برای ایلخان مغول می‌فرستاد (۲۰۵/۱).

وضع مذهب به روزگار اتابکان لرستان به درستی دانسته نیست. بیشترین آگاهی ما در این باره از گزارش سفر ابن بطوطه به نواحی لر بزرگ است. وی پس از ورود به ایذج با شیخ الشیوخ این شهر به نام نورالدین کرمانی ملاقات کرده است. به گفته وی، اتابک لر (افراسیاب دوم) به شیخ که نظارت بر خانقاهها را نیز بر عهده داشت، سخت احترام می‌گذاشت و بزرگان دولت هر صبح و شام به دیدار او می‌رفتند. ابن بطوطه همچنین گفته است که نصرت‌الدین احمد پدر افراسیاب، ۴۶۰ خانقاه آباد کرد که ۴۴ خانقاه آن در ایذج قرار داشت (همانجا). از

عبدالله، رساله فلکیه، به کوشش والتر هیتس، ویسبادن، ۱۳۳۱/ق ۱۹۵۲م؛ منتخب التواریخ معینی، منسوب به معین‌الدین نطنزی، به کوشش ژان اوین، تهران، ۱۳۳۶ش؛ منجم باشی، احمد، جامع الدول، نسخه خطی کتابخانه سلیمانیه، شه ۵۰۱۹م؛ میرخواند، محمد، روضة الصفا، تهران، ۱۳۳۹ش؛ مینوی، مجتبی، تعلیقات بر سیرت جلال‌الدین میکربنی (نکه هم، نسوی)؛ نسوی، محمد، سیرت جلال‌الدین میکربنی، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نظام‌الدین شامی، ظفرنامه، به کوشش پناهی سنائی، ۱۳۶۳ش؛ وصاف الحضرة، عبدالله، تاریخ وصاف، تهران، ۱۳۳۸ش؛ هندوشاه بن سنجر، تجارب السلف، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۳ش؛ نیز:

Boyle, J. A., «Dynastic and Political History of the Il-Khāns», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968, vol. V; EI<sup>1</sup>; EI<sup>2</sup>; Howorth, H., *History of the Mongols*, London, 1888; Hammer-Purgstall, *Geschichte der Ilchane*, Amsterdam, 1974; Iranica; Petrushevsky, I. P., «The Socio-Economic Condition of Iran under the Il-Khāns», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968, vol. V. ابرالفصل خطیبی

### اتابکان مراغه، نکه: احمدیلیان. اتابکان موصل، نکه: آل زنگی.

اتابکان یزد، سلسله‌ای از فرمانروایان محلی ایران و جانشین دیالمة آل کاکویه (هـ) که از ۵۳۶ تا ۷۱۸/ق ۱۱۴۲ تا ۱۳۱۸م بر یزد و نواحی مجاور آن فرمان راندند و سرانجام به دست مبارزالدین محمد، بنیان‌گذار دولت آل مظفر (هـ) منقرض شدند.

پس از قتل فرامرز بن علی واپسین امیر آل کاکویه یزد، سلطان سنجر سلجوقی آن دیار را به دو تن از دختران او داد و رکن‌الدین سام نوۀ دخترری امیر علاءالدوله علی و یکی از امیران لشکر یزد را به اتابکی ایشان برگمارد (جعفری، ۳۷-۳۸؛ بافقی، ۸۳/۱؛ اقبال، ۴۰۲). دختران امیر فرامرز در یزد با مردم به نیکی رفتار کردند و به آبادانی شهر پرداختند و ابنیه و عماراتی احداث کردند. از جمله آثار آنان «جماعت خانه دختران» در نزدیکی مسجد جامع قدیم یزد بود که در کنار آن گنبدی هم جهت مدفن خود برافراشتند و پس از درگذشت در همانجا به خاک سپرده شدند (بافقی، همانجا؛ کاتب، ۶۶). پس از درگذشت این دو، رشته امور رسماً در اختیار رکن‌الدین سام و جانشینانش قرار گرفت که به اتابکان یزد نامبردار شدند. پس از مرگ سلطان سنجر و فروپاشی سلاجقه، آنان به ناچار برای حفظ حکومت خود از سلطان محمد خوارزمشاه و پسر او سلطان جلال‌الدین اطاعت کردند. پس از پیروزی مغول هم به اطاعت آنان گردن نهادند. منابع این دوره در ترتیب حکومت اتابکان، نام آنان و سنوات حکومتشان همداستان نیستند، به‌ویژه مؤلف منتخب‌التواریخ معینی (ص ۳۱-۳۲) و شبانکاره‌ای (ص ۲۱۰-۲۱۱) افسانه‌هایی درباره پیشینه این دودمان آورده‌اند که درخور اعتنا و اعتبار نیست. اتابکان یزد اینانند:

۱- رکن‌الدین سام (حک ۵۳۶-۵۸۴/ق ۱۱۴۲-۱۱۸۸م)، وی چنانکه گذشت، به فرمان سلطان سنجر به اتابکی دختران آخرین امیر کاکویی برگزیده شد و امور یزد را در دست گرفت. آنچه درباره روزگار حکومت او می‌توان گفت، ارتباط او با فرمانروایان اطراف و برخی کوششهای نافرجامی است که برای توسعه قلمرو خود نشان می‌داد. در همسایگی

کثرت این خانقاهها و نیز گرایش برخی از اتابکان لر به فرق صوفیه چنین بر می‌آید که صوفیگری در قلمرو اتابکان لر رواج داشته است. حتی گفته‌اند حسام‌الدین خلیل، پنجمین اتابک لر کوچک، خود را مرید ابن رفاعی (هـ) از مشاهیر صوفیه سده ۶/ق ۱۲م و مؤسس طریقه رفاعیه می‌دانست. همچنین وی به اباجی‌گری روی آورد و از خلیفه عباسی اطاعت نکرد و به مغولان پیوست (ابن فوطی، الحوادث، ۲۸۶؛ رشیدالدین، ۶۰۶/۱). هر چند گفته‌اند که بدرالدین مسعود برادر و جانشین حسام‌الدین خلیل که به روایتی ۴ هزار مسأله فقهی در مذهب شافعی در حفظ داشت (حمدالله، همان، ۵۵۷-۵۵۸)، با صوفیه میانه خوبی نداشت (منتخب‌التواریخ، ۵۹-۶۰).

برخی از فرمانروایان لرستان چون یوسف شاه اول، اتابک لر بزرگ، دانشمندان و ادیبان را محترم می‌داشتند (وصاف، ۲۴۹). هندوشاه بن سنجر کتاب تجارب السلف را به نام نصرت‌الدین احمد، فرزند یوسف شاه تألیف کرد (نکه: هندوشاه، ۱-۲). همچنین شمس‌الدین فخری کتاب معیار نصرتی را در علم عروض و قافیه برای نصرت‌الدین احمد تألیف کرد و فضل‌الله بن عبدالله کتاب المعجم فی آثار ملوک المعجم را در عهد همین اتابک نوشت (حاجی خلیفه، ۱۷۳۶/۲، ۱۷۴۴).

ماخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغه، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن بطوطه، محمد، رحله، به کوشش محمد عبدالمعتم عریان و مصطفی قصاص، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابن عربشاه، احمد، عجائب المقدور، قاهره، ۱۳۰۵ق؛ ابن فوطی، عبدالرازق، تلخیص مجمع الآداب، به کوشش مصطفی جواد، دمشق، ۱۹۶۵م؛ همو، الحوادث الجامعة، بغداد، ۱۳۵۱ق؛ اسکندر یک منشی، تاریخ عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اشپولر، برتولد، تاریخ مغول در ایران، ترجمه محمود میرآفتاب، تهران، ۱۳۶۵ش؛ افشته‌ای، محمود، نقاره‌الآثار، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اقبال، عباس، تاریخ مغول، تهران، ۱۳۴۱ش؛ ایزدینا، حمید، آثار باستانی و تاریخی لرستان، تهران، ۱۳۶۳ش؛ بدلیسی، شرف‌الدین، ظفرنامه، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ جوبنی، عطاملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۹/ق ۱۹۱۱م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حافظ ابرو، عبدالله، جغرافیا، میکرو فیلم شه ۸۰۵ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، نزقه القلوب، به کوشش گ. لسترینج، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، حبیب‌السیر، به کوشش محمد دیرسیاکی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رحیم‌زاده صفوی، علی اصغر، زندگانی شاه اسماعیل صفوی، به کوشش یوسف پورصفوی، تهران، ۱۳۴۱ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ ژهربرن، کلاوس، نظام ایالات در دوره صفویه، ترجمه کیکائوس جهاننداری، تهران، ۱۳۵۷ش؛ زامباور، ادوارد و رفرفون، معجم الانساب و الأسرات الحاكمة، ترجمه زکی محمد حسن بک و حسن احمد محمود، بیروت، ۱۴۰۰/ق ۱۹۸۰م؛ ساکی، علی محمد، جغرافیای تاریخی و تاریخ لرستان، خرم‌آباد، ۱۳۴۳ش؛ شبانکاره‌ای، محمد، مجمع الانساب، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، ظفرنامه، به کوشش عصام‌الدین اورونبایوف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ عبیدی، بیگ شیرازی، تکملة الاخبار، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ غفاری قزوینی، احمد، تاریخ جهان آرا، به کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ فصیح‌خوافی، احمد، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ قزوینی، محمد، تعلیقات بر تاریخ جهانگشای (نکه هم، جوبنی)؛ کبی، محمود، تاریخ آل مظفر، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ لسترینج، گ. جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی، ترجمه محمود عرفان، تهران، ۱۳۳۷ش؛ لین‌بول، استانی و دیگران، تاریخ دولتهای اسلامی و خاندانهای حکومتگر، ترجمه صادق سجادی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ مازندرانی،

او کرمان، سلاجقه معروف به آل قاورد (ه م) فرمان می‌راندند و رکن‌الدین سام با آنان روابطی نزدیک داشت و حتی در رقابتها و منازعات قاوردیان و اتابکان آن دیار مداخله می‌کرد؛ گاه به حمایت از یکی بر دیگری می‌تاخت و گاه از آنان در برابر حملات فرمانروایان دیگر پشتیبانی می‌کرد. چنانکه در نزاع میان اتابک محمد و اتابک مؤیدالدین ریحان - هر دو از اتابکان کرمان - به پشتیبانی مؤیدالدین برخاست. پس از مرگ طغرل قاوردی نیز جانب ارسلان یکی از پسران او را گرفت و چندبار به برادران او در کرمان تاخت (افضل‌الدین، بدایع‌الازمان، ۵۹-۶۰). یک بار نیز همراه مؤیدالدین ریحان که از کرمان به یزد آمده و نزد رکن‌الدین مقام کرده بود، به فارس تاخت تا اتابک تکلّه بن زنگی را از میان بردارد و فارس را به قلمرو خود بیفزاید، اما شکست خورد و اسیر شد. با اینهمه، تکلّه او را بزرگ داشت و به یزدش بازگرداند (تاریخ...، ۵۲-۵۳).

چندی بعد رکن‌الدین سام همراه برادرش شرف‌الدین بیستا و مؤیدالدین ریحان روی به کرمان نهاد، چون به جیرفت رسید (۵۷۱ق)، امیر ایبک دراز و غلامان او از سپاه کرمان آهنگ مقابله کردند، ولی رکن‌الدین هراسناک شد و بی درنگ به یزد عقب نشست (افضل‌الدین، همان، ۶۵-۶۶؛ محمد بن ابراهیم، ۹۵-۹۶)، اما در تهاجم دوم، بردسیر را که دارالحکومه آنجا بود، به تصرف درآوردند. امیر ایبک دراز بر اثر کینه‌ای که رکن‌الدین از او در دل داشت، به قتل آمد و مؤیدالدین ریحان نیز پس از ۷ سال اقامت در یزد منصب پیشین خود در کرمان را باز یافت و اتابک آنجا شد (افضل‌الدین، همان، ۷۹-۸۳).

رکن‌الدین سام حاکمی نرمخو و بردبار بود، اما در کار کشورداری لیاقتی نشان نداد و به همین سبب در اواخر عمر، امرای یزد او را برکنار کردند و برادرش عزالدین لنگر را حکومت دادند (جعفری، ۳۹؛ کاتب، ۶۷). اما اینکه دوران حکومت او را به سبب بی‌لیاقتی کوتاه دانسته‌اند (افشار، ۲۱۹)، درست نیست و چنانکه دیدیم نزدیک نیم قرن در یزد فرمان راند. او پس از مرگ در مدرسه‌ای که خود ساخته بود، به خاک سپرده شد (کاتب، ۶۸؛ غفاری، ۸۲). وی از اهل فضل و دانشمندان حمایت می‌کرد و با افضل‌الدین ابوحامد کرمانی مورخ نامدار انسی داشت. او پیوسته افضل را به یزد دعوت می‌نمود و عاقبت وی را همراه با زن و فرزندش به یزد آورد و ریاست دیوان انشا را بدو داد، اما افضل نپذیرفت (برای تفصیل، نک: افضل‌الدین، عقد‌العلی، ۱۵۹-۱۶۱).

از رکن‌الدین سام تنها یک پسر به نام علاءالدوله برجای ماند که پیوسته ملازم سلطان جلال‌الدین خوارزمشاه بود (جعفری، ۴۰). عباس اقبال (ص ۴۰۲) پنداشته است که علاءالدوله پس از برکناری پدر به مقام اتابکی یزد رسید و حتی از ۵۷۶ق این سمت را برعهده داشت، اما عملاً او هیچ وقت اتابک یزد نبوده است. جلال‌الدین خوارزمشاه هنگامی که از کرمان به شیراز می‌رفت، علاءالدوله را لقب اتاخان داد و ظاهراً فرمان حکومت اصفهان را به نامش نوشت (نسوی، ۱۲۷). جلال‌الدین همواره اتاخان را گرامی می‌داشت و او را پدر

می‌خواند (فصیح، ۲۹۷/۲-۲۹۸). علاءالدوله سرانجام در نبرد جرماعون که میان مغولان و جلال‌الدین خوارزمشاه، در نزدیکی اصفهان در ۶۲۴ یا ۶۲۵ق درگرفت، در ۸۴ سالگی کشته شد (همو، ۳۰۱/۲؛ جعفری، همانجا؛ افشار، ۲۲۳؛ اقبال، همانجا).

۲. ابوالملوک عزالدین لنگر (حک ۵۸۴-۶۰۴ق/۱۱۸۸-۱۲۰۷م)، پس از برکناری برادر به جایش نشست. عزالدین فرمانروایی دلیر و رزم‌آور بود. او پیش از رسیدن به حکومت در نبردهای ملک ارسلان سلجوقی شرکت داشت (نک: محمد بن ابراهیم، ۷۸) و چند بار از سوی سلجوقیان به حکومت اصفهان و شیراز منصوب شده بود (غفاری، ۸۲). عزالدین سرانجام پس از ۲۰ سال حکومت درگذشت (جعفری، همانجا؛ کاتب، ۶۸؛ بافقی، ۸۶/۱). او یزد را به خوبی اداره می‌کرد و در آبادانی آنجا می‌کوشید (کاتب، ۶۷). در بیرون شهر یزد باغی و در میان آن کاخی برای خود ساخت و آن را باغ عزآباد نامید (همو، ۶۸). وی با اتابک محمد از اتابکان کرمان خویشاوند بود و از این رو اتابک محمد را در مقابل رقبایش پیوسته یاری می‌رساند (افضل‌الدین، بدایع‌الازمان، ۸۳-۸۴).

۳. وردان روز (وردان زور؟). (حک ۶۰۴-۶۱۵ق/۱۲۰۷-۱۲۱۸م)، پسر عزالدین لنگر و جانشین او. وردان روز مدتی در خدمت سلطان محمد بن ملکشاه سلجوقی گذراند و در الموت با اسماعیلیان به نبرد پرداخت و پیروز شد و از خلیفه عباسی لقب «حسام‌امیرالمؤمنین» گرفت. وی سرانجام پس از ۱۲ سال حکومت درگذشت (جعفری، ۴۰؛ بافقی، ۸۴/۱-۸۵؛ برای تاریخ دیگر، قس: غفاری، ۸۳). وردان روز در مدرسه‌ای که خود ساخته بود، به خاک سپرده شد (نک: کاتب، ۶۷).

۴. سلطان قطب‌الدین ابومنصور اسفهسالار (حک ۶۱۵-۶۲۶ق/۱۲۱۸-۱۲۲۹م)، پسر دیگر عزالدین لنگر که پس از برادر به حکومت نشست. در زمان وی براق حاجب حکومت کرمان داشت و سلطان قطب‌الدین دختر او را به ازدواج پسر خود محمود شاه درآورد (جعفری، ۴۲). قطب‌الدین پادشاهی کاردان و دادگر بود و با درویشان و دانشمندان به نیکی رفتار می‌کرد. یزد در روزگار او آباد و آرام بود و امیر خود را با اسب‌دوانی، چوگان‌بازی و شکار سرگرم می‌کرد (بافقی، ۸۶/۱-۸۷؛ جعفری، ۴۰-۴۱). پس از مرگ، او را در مدرسه‌ای که کنار «دولت‌خانه» خود ساخته بود، به خاک سپردند (کاتب، ۷۱؛ بافقی، ۸۷/۱).

۵. قطب‌الدین محمودشاه (حک ۶۲۶-۶۳۷ق/۱۲۲۹-۱۲۴۰م). وی پس از پدرش قطب‌الدین ابومنصور به حکومت رسید. از حوادث این ایام ورود ابوالمظفر قتلغ خان پسر براق حاجب و برادر همسر او از طبس به یزد بود. قتلغ خان پس از فوت پدرش براق حاجب در ۶۳۲ق (نک: حمدالله، ۵۲۹)، به یزد آمد و با یاری محمود شاه به کرمان وارد شد و یک سال بعد به حکومت آن شهر دست یافت (باستانی، ۴۹-۵۰). محمودشاه پس از مرگ در مدرسه خودش که محمودشاهیه نام داشت، به خاک سپرده شد (جعفری، ۴۲). از محمودشاه دو پسر به نامهای

همراه با زن و فرزند یسودر به کرمان و از آنجا به یزد رفت و پس از مدتی رهسپار اردوی ارغون خان شد (میرخواند، همانجا). چون امیر محمد ایداجی به نزدیک یزد رسید، سادات و بزرگان شهر به استقبال او رفتند. امیر محمد هم مردی به نام بلغدر را به داروغگی شهر گماشت (کاتب، ۷۶). از آن سوی یوسف شاه که از سیستان به خراسان گریخته و به امیر نوروز پناهنده شده بود، سرانجام دستگیر شد. او را نزد خان مغول بردند و خان او را بخشید، اما چون رفتن به شام و جنگ با عربها را نپذیرفت، کشته شد (منتخب التواریخ، ۳۳-۳۴؛ اقبال، همانجا).

۱۰. حاجی شاه (حک ۶۹۰-۷۱۸ ق/۱۲۹۱-۱۳۱۸ م)، فرزند یوسف شاه. پس از قتل یوسف شاه، مغولان عملاً بر یزد چیره شدند. چنانکه در ۶۹۴ ق باید و خان از ایلخانان مغول ولایت یزد را به مبلغ سالانه ۱۰ هزار دینار به سلطان شاه پسر امیر نوروز و نواده اتابک علاءالدین پسر محمود شاه به مقاطعه داد (رشیدالدین، ۷۵؛ اقبال، ۴۰۳). در اواخر دوران حاجی شاه، سید عضدالدین یزدی شحنة فارس بی اجازه ایلخان به یزد آمد و سلطان ابوسعید، حاجی شاه و مبارزالدین محمد مظفری را مأمور تنبیه او کرد (غنی، ۶۹-۷۰). در همین سالها امیر غیاثالدین کیخسرو اینجو برادر ابواسحاق اینجو که سالها حکومت فارس و کرمان داشت، از شیراز به یزد آمد تا با حاجی شاه عقد دوستی و اتحاد ببندد. غیاثالدین پس از اقامتی کوتاه در یزد، به میبد نزد مبارزالدین محمد رفت، اما اتفاقی رخ داد که وی را سخت خشمناک کرد (عبدالرزاق، ۱۶۰/۱؛ کتبی، ۸-۹). از این رو همراه مبارزالدین محمد و با اجازه سلطان ابوسعید در ۷۱۸ ق به یزد حمله برد و حاجی شاه را شکست داد و گریزند (میرخواند، ۴۵۱/۴-۴۵۲؛ عبدالرزاق، ۱۶۰/۱-۱۶۱؛ افشار، ۲۲۳). به این ترتیب سلسله اتابکان یزد به دست مبارزالدین محمد و غیاثالدین فروپاشید و یزد رسماً به قلمرو آل مظفر پیوست.

آثار و عمارات: اتابکان یزد همگی به آبادانی و ایجاد ابنیه، خاصه مدارس و احداث قنوات و مزارع علاقه داشتند. رکنالدین سام در این شهر مدرسه و گنبدی نزدیک دروازه مهریجره بنا نهاد که نام اتابک بر خود گرفت (جعفری، ۳۹؛ کاتب، ۶۷). بقایای این بنا تا روزگار نگارش تاریخ جدید یزد همچنان استوار بوده است (همانجا) و چون مدرسه از میان رفت، گنبد آن تا سالها برپای بود (یاققی، ۸۴/۱). عزالدین لنگر جانشین او نیز در بیرون یزد چنانکه گفته شد، باغ و روستایی به نام عزآباد احداث کرد و قناتی در آن جاری ساخت (همو، ۸۵/۱). روستای «ده شور» هم از ساخته‌های اوست (کاتب، ۶۸). پسر او معزالدین کیکاووس هم در وسط شهر مدرسه خوبی بنا کرد که او را پس از مرگ در همانجا به خاک سپردند (همانجا).

به روزگار وردان روز هم چند بنای عالی ساخته شد. وی در میان بازار دلاان مدرسه‌ای بنا کرد و گنبدی برای مقبره خود در کنار مدرسه برآورد (یاققی، ۸۵/۱؛ کاتب، ۶۷، ۶۸). قطب‌الدین ابومنصور هم مدرسه‌ای در یزد ساخت و گنبد خانه‌ای برای مدفن خود بدان ضمیمه کرد و بر در مدرسه دو مناره برآورد. او یزد را گسترش داد و بخشی از

رکن‌الدین علاءالدوله و مظفرالدین محمد بر جای ماند (افشار، ۲۲۱). ۶. رکن‌الدین علاءالدوله (مق ۶۶۲ ق/۱۲۶۴ م). نام او را درباره‌ای مآخذ سلغرشاه نوشته‌اند (کاتب، ۷۲؛ غفاری، همانجا) و زامباور (ص ۳۴۹) سلتیق شاه ضبط کرده است. وی از هلاکوخان منشور اتابکی یزد گرفت (کاتب، همانجا).

علاءالدوله برای گرفتن انتقام خون خواهرش، ترکان خاتون - زن سعد بن ابی بکر سلغری که به دست سلجوق شاه کشته شده بود - همراه لشکریان مغول به فارس حمله کرد (حمدالله، ۵۰۷)، اما به تیر یکی از سرداران سلغری به نام بیگلک کشته شد (وصاف، ۱۰۹-۱۱۰).

علاءالدوله از دانشمندان و اهل فضل پیوسته حمایت می‌کرد و آنان را از نواحی مختلف به یزد می‌خواند و می‌نواخت (افضل‌الدین، عقد‌العلی، ۱۵۹). از وی چند فرزند بر جای ماند که یکی از آنان به نام شاه قطب‌الدین محمود از سرداران سپاه مبارزالدین محمد مظفری بود و در نبرد با ابواسحاق اینجو به وی یاری می‌رساند (عبدالرزاق، ۱۶۷/۱).

۷. طغانشاه (د ۶۷۰ ق/۱۲۷۲ م)، یا طغی شاه (غفاری، ۸۳)، پسر علاءالدوله که پس از پدر به حکومت رسید و ۸ سال به آرامش و دادگری فرمانروایی کرد (همانجا؛ افشار، ۲۲۲). کاتب (همانجا) و بافقی (۹۰/۱) دوره حکومت او را ۲۰ سال ضبط کرده‌اند که درست نمی‌نماید. ۸. علاءالدوله دوم (حک ۶۷۰-۶۷۳ ق/۱۲۷۲-۱۲۷۴ م). پس از طغانشاه، پسر او علاءالدوله دوم به حکومت نشست. در ۶۷۳ ق سیل بزرگی در یزد برخاست و بسیاری از محلات این شهر را ویران کرد. علاءالدوله از این سیل هراسان و سپس بیمار شد و پس از یک ماه درگذشت (کاتب، ۷۳-۷۴؛ غفاری، بافقی، همانجاها).

۹. رکن‌الدین یوسف شاه (حک ۶۷۳-۶۹۰ ق/۱۲۷۴-۱۲۹۱ م). یوسف شاه که پس از علاءالدوله دوم، اتابک یزد شد، به روایتی برادر (همانجاها) و به روایتی دیگر پسر او بود (جعفری، ۱۱۷). یوسف شاه در آغاز حکومت، خرابیهای ناشی از سیل عظیم زمان علاءالدوله را ترمیم کرد. وی از پسران امیر غیاث‌الدین حاجی خراسانی نیای آل مظفر حمایت می‌کرد و آنان در دستگاه او به سرعت مدارج پیشرفت را پیمودند (معلم، ۳۰-۳۱؛ عبدالرزاق، ۱۵۸/۱). وی شرف‌الدین مظفر را به دفع راهزنان سرحد کویتان و قهستان یزد فرستاد و چون به خوبی از عهده این کار برآمد، سرحد میبد و ندوشن و نگهداری راههای آن حدود راه او سپرد (معلم، ۳۲-۳۴؛ خواندمیر، ۲۷۳/۳؛ کتبی، ۴).

یوسف شاه چون پادشاهی عیاش و خوش گذران بود، از پرداخت مال به ارغون خان مغول خودداری ورزید و یسودر فرستاده او را کشت و زن و فرزندش را اسیر کرد (جعفری، ۱۶۱؛ شبانکاره‌ای، ۲۱۲-۲۱۴؛ اقبال، ۴۰۲). ارغون شاه نیز امیر محمد ایداجی فرمانروای اصفهان را با ۳۰ هزار سوار به سرکوب یوسف شاه فرستاد. اتابک که در خود یارای مقاومت نمی‌دید، زن و فرزند یسودر را برداشت و همراه با شرف‌الدین مظفر راهی سیستان شد (عبدالرزاق، همانجا؛ میرخواند، ۴۴۸/۴؛ کاتب، ۷۴-۷۷). شرف‌الدین مظفر در میان راه از وی جدا شد و

اراضی اطراف آن را جزو محدوده شهر کرد (جعفری، ۴۱؛ کاتب، ۴۹-۷۰). همچنین در بیرون درب مال امیر، قدمگاه امام رضا را عمارت کرد (باققی، ۸۸/۱). مادر او مریم ترکان خاتون هم قناتی در مهرجرد جاری ساخت و ده مریم آباد را به وجود آورد و دروازه موسوم به مادر امیر را بنا کرد (کاتب، ۶۹؛ باققی، همانجا). پس از وی پسرش محمودشاه جنب مدرسه رکنیه، مدرسه دیگری ساخت که پایسان پذیرفت و چون درگذشت او را در همانجا به خاک سپردند و زنش صفوت الدین یاقوت ترکان آن را به پایان رساند، و پس از آن مدرسه را «صفوتیه» نامیدند (کاتب، ۷۲؛ باققی، ۸۹/۱). سلفرشاه پسر محمودشاه در کنار محله یعقوبی دیهی به نام سلفرشاه آباد احداث کرد و قناتی در آن جاری ساخت. این روستا در میان مردم به «آب شور» شهرت یافت (غفاری، ۸۳؛ کاتب، باققی، همانجاها). باغ طغانشاهی در اهرستان به دست اتابک طغانشاه احداث شد (جعفری، ۱۷۱؛ باققی، همانجا).

مأخذ: افشار، ایرج، تعلیقات بر تاریخ یزد (نکته، جعفری)؛ الفضل الدین کرمانی، احمد، بدایع الزمان، به کوشش مهدی یانی، تهران، ۱۳۲۶ش؛ همو، عقدالعلی، به کوشش علی محمد عامری، تهران، ۱۳۵۶ش؛ اقبال، عباس، تاریخ مفصل ایران، تهران، ۱۳۳۷ش؛ باستانی پازیری، محمدابراهیم، مقدمه بر تاریخ شاهی (قد)؛ باققی، محمد مفید، جامع مفیدی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۲ش؛ تاریخ شاهی، به کوشش محمدابراهیم باستانی پازیری، تهران، ۱۳۵۵ش؛ جعفری، جعفر، تاریخ یزد، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۳ش؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خواندمیر، غیاث الدین، حیب السیر، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رشیدالدین فضل الله، تاریخ مبارک غازانی، به کوشش کارل یان هرتفورد، ۱۹۹۰م؛ زامباور، معجم الانساب والاسرات الحاكمة، ترجمه زکی محمدحسین بک و حسن احمد محمود، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ۱۴۰ق/۱۹۸۰م؛ شبانکاره ای، محمد، معجم الانساب، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ عبدالرزاق سمرقندی، مطلع سعیدین، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ غفاری قزوینی، احمد، تاریخ جهان آرا، تهران، ۱۳۴۳ش؛ غنی، قاسم، بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، تهران، ۱۳۴۰ش؛ فصیح خوانی، احمد، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰ش؛ کاتب یزدی، احمد، تاریخ جدید یزد، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۷ش؛ کتبی، محمود، تاریخ آل مظفر، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ محمد بن ابراهیم، سلجوقیان و غز در کرمان، به کوشش باستانی پازیری، تهران، ۱۳۴۳ش؛ معلم یزدی، معین الدین، مواهب الهی، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۲۶ش؛ منتخب التواریخ معینی، مشوب به معین الدین نظری، به کوشش زان آوین، تهران، ۱۳۳۶ش؛ میرخواند، محمد، روضه الصفا، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نسوی، محمد، سیرت جلال الدین منکبرنی، ترجمه فارسی، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ وصاف، تاریخ، تحریر عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۲۶ش؛ سیدعلی آل داود.

**اتابکیه**، عنوان چند مدرسه که در دوران حکمرانی اتابکان و به دست آنان در ایران، جزیره و شام بنا شد و به همین سبب اتابکیه نام گرفت. معروف ترین آنها بدین شرح است:

۱. **اتابکیه ایزده**: از بناهای نصرت الدین احمد (حک ۶۹۵-۷۳۰ یا ۷۳۳ق)، از اتابکان لر بزرگ و مشهورترین امیر این سلسله است (نک: خواندمیر، ۳۲۸/۳) که دانشمندان و پارسایان و اهل ادب را بزرگ می داشت (اقبال، ۴۴۷/۱). وی زاویه ها، خانقاه ها و مدارس بسیار در ایزده مقرر حکمرانی خود و اطراف آن ساخت که در منابع جدید از آنها با

عنوان مدارس اتابکیه یاد شده است (معروف، ۱۲۱). این بطوطه که در حدود سال ۷۲۷ق از لرستان و مرکز آن ایزده یا مال امیر (مالمیر) دیدن کرده، آورده است که اتابک احمد، ثلث مالیاتهای قلمرو خود را به مصرف زوایا و مدارس می رسانید (۲۰۴/۱-۲۰۵). او همچنین یادآور شده که در هر یک از منازل بین راه کوههای بلندی که بیشتر آثار و ابنیه اتابک را در خود جای داده اند، زاویه ای هست که آن را مدرسه می نامند و خادمان این مدارس از مسافرانی که بدانجا می رسند، پذیرایی می کنند و مخارج آن از محل اوقاف اتابک تأمین می گردد (۲۰۵/۱-۲۰۶). نیز به گفته ابن بطوطه در محلی به نام هلاقیجان - در ۴ میلی ایزده - مدرسه بزرگی با مسجدی در درون آن وجود داشته که نهی هم از میان آن می گذشته است. بیرون مدرسه نیز گرمابه ای بوده و گردگرد آن باغی بزرگ قرار داشته است (۲۰۸/۱). از جمله مدارس دیگری که این بطوطه در این منطقه دیده، یکی مدرسه السیلاطین - مقبره خانوادگی اتابکان - و دیگری کربوالتزخ در انتهای قلمرو اتابک بوده است. او چنانکه تصریح کرده، در سراسر راه ایزده تا اصفهان که ۱۰ روز به طول انجامیده، هر شب در مدرسه ای بیتوته می کرده است که برخی در میان آبادی قرار داشت و برخی دیگر در جایگاههای غیر معمور بنا شده بود (۲۱۰/۱).

از نام و احوال استادان، شاگردان و شیوه تدریس در این مدارس اطلاعی در دست نیست. تنها از گزارش ابن بطوطه مبنی بر شهرت این مدارس به زاویه و خانقاه و زندگی شبانه روزی شاغلان به تحصیل و عبادت در آن و نیز پذیرایی از مسافران و تازه واردان می توان دریافت که این مدارس بیشتر جایگاه صوفیان و مأمن درویشان و آموزشهای صوفیانه در دوره رواج روحیه درویش منشانه ای بوده که پس از حمله مغول بر بسیاری از مراکز و نهادهای آموزشی ایران سیطره داشته است. ظاهراً ختم قرآن و اقامه نماز و ذکر ورد و دعا نیز از جمله برنامه های رایج در این مدارس بوده است.

۲. **اتابکیه دمشق**: از مدارس شافعیه دمشق است که در اوایل سده ۷ق تأسیس شد و تا اواخر سده ۱۰ق دایر بود (نعیمی، ۱۲۹/۱؛ صالحی، ۱۶۵/۱؛ کردعلی، ۷۵/۶). بانی این مدرسه جبهه الاتابکیه، خواهر نورالدین ارسلان شاه از اتابکان آل زنگی موصول بود که در ۶۰۰ق به همسری ملک اشرف ایوبی درآمد و در ۶۴۰ق درگذشت و او را در همین مدرسه به خاک سپردند (ابن کثیر، ۱۷۳/۱۳؛ ذهبی، العبر، ۱۲۸/۳، ۲۳۸؛ نیز نک: شمیسانی، ۲۲۱).

این مدرسه که در جبل صالحیه دمشق (قاسیون) در شرق مدرسه مرشدیه و دارالحديث اشرفیه ساخته شد (نعیمی، همانجا)، بنایی زیبا و آراسته بود و صحن و مئذنه و نیز حرمی مشبک داشت که درجه های آن به سوی آرامگاه واقف مدرسه گشوده می شد. صحن مدرسه که از شرق و شمال به درون آن می رفتند، از نیمه سده ۱۰ق متروک افتاده و دیواره بین حرم و مدرسه و گنبد آرامگاه و بناهای اندرونی آن از بین رفته است (صالحی، ۱۸۸/۱-۱۸۹). پس از چندی از مجموعه ساختمانهای

شکست خورد، سلطان او را به مراغه برد تا به بغداد بازش گرداند، اما ناگاه به دست گروهی از اسماعیلیان کشته شد و «جنازه او را قضاات و ائمه و اشراف و اعظام ممالک بر سر گرفتند و در مراغه بردند، در مدرسه‌ای که در محله قضاات است و به مدرسه اتابک مراغه باز خوانند، دفن کردند» (ص ۲۹۶).

کمال‌الدین ابو محمد قزوینی، قاضی مراغه، از جمله مدرسان اتابکیه مراغه بوده که به مناسبت تدریس در این مدرسه ملقب به «مدرس» شده است. اتابکان او را بزرگ می‌شمردند و جلال‌الدین خوارزمشاه او را در کنار خود بر تخت می‌نشاند (ابن فوطی، ج ۱، لاهور، ۲۶۰-۲۶۱؛ معروف، ۱۱۴-۱۱۵)، گزارش هندو شاه مؤید آن است که اتابکیه مراغه، حتی پس از ۶۲۸ق که سپاه مغول بر مراغه استیلا یافت (اقبال، ۱۴۳/۱)، همچنان فعال و پا بر جا بوده است، اما از آن به بعد با اینکه هلاکوخان مراغه را تختگاه خود کرد و این شهر آبادانی پیشین خود را باز یافت، دیگر از استمرار کار و سرگذشت مدرسه اتابکیه در آنجا خبری در دست نیست.

۵. اتابکیه عتیقه موصل: ساخته اتابک سیف‌الدین غازی حاکم موصل پسر عماد‌الدین زنگی که آن را برای آموزش پیروان دو مذهب حنفی و شافعی بنیاد کرد. این مدرسه در مقابل اتابکیه‌ای که بعدها توسط اتابک ارسلان شاه در این شهر بنیاد گردید، به اتابکیه عتیقه شهرت یافت؛ این مدرسه از بهترین و بزرگ‌ترین مدارس آن زمان به شمار می‌رفته است. سیف‌الدین غازی که امیری دانش‌دوست و دانشمند پرور بود، برای آن موقوفات بسیار نهاد و چون درگذشت، در همان مدرسه به خاک سپرده شد (ابن اثیر، الکامل، ۱۳۸/۱۱، التاریخ، ۹۲-۹۳؛ ابن قاضی شهبه، محمد، ۱۳۱؛ ابن خلکان، ۴/۴؛ نیز نک: خطیب عمری، ۶).

تعلیمات این مدرسه به دروس دینی و فقه و اصول دو مذهب شافعی و حنفی و نیز علوم قرآن و حدیث و مسائل صرف و نحو عربی محدود بوده است. ابوالبرکات عبدالله بن خضر موصلی شافعی، معروف به ابن شیرجی (د ۵۷۴ق)، از معیدان مدرسه نظامیه بغداد، نخستین مدرس نامدار این مدرسه بوده است (ابن خلکان، ۸۵/۷؛ اسنوی، ۱۱۰/۲؛ کسائی، ۱۶۲، ۱۹۱). پس از وی ابن ابی‌عصرون (ه ۴م) که او نیز از جمله دانش‌آموختگان نظامیه بغداد بود، در اتابکیه به تدریس پرداخت. او از بزرگان و پیشوایان مذهبی زمان خود بود و در حلب و دمشق مدارس تأسیس کرد که به «عصرونیه» معروف شد (ابن خلکان، ۵۳/۳؛ معروف، ۱۵۰-۱۵۱؛ نعیمی، ۳۹۸/۱۰؛ ۳۹۹؛ سبکی، ۱۳۲/۷-۱۳۳). فقیه و اصولی برجسته، عبدالسلام بن محمود، معروف به ظهیر فارسی (د ۵۹۶ق) نیز از جمله مدرسان این مدرسه بوده است. او یک چند در مدرسه اتابکیه عزیه موصل هم تدریس می‌کرده و اتابک عزالدین در مجلس درس او حضور می‌یافته و تأسیس مدرسه‌ای دیگر - گویا اتابکیه جدید - را به وی وعده داده بوده است (اسنوی، ۲۸۴/۲). اتابکیه عزیه: این مدرسه نیز از نهادهای آموزشی عصر

ویران، حرمی برای اقامه نماز ساخته و سقف فرو ریخته مدرسه را با چوب‌نوسازی کرده‌اند (دهمان، ۱۸۹/۱).

از شرح احوال بیش از ۳۰ تن از فقیهان و قاضیان و دانشمندان علوم دینی و ادبی که نزدیک به ۴۰۰ سال در این مدرسه تدریس کرده‌اند، چنین بر می‌آید که آموزشهای رایج در آن به دروس مذهبی و مقدمات ادب و زبان عربی محدود بوده است.

تاج‌الدین شحرور (د ۶۶۳ق)، نجم‌الدین ماردانی که در ۶۷۴ق به تدریس اشتغال داشت و صفی‌الدین هندی ارموی (د ۷۱۵ق)، متکلم اشعری و استاد اصول، از نخستین مدرسان اتابکیه بودند و نیز کسانی چون تقی‌الدین و بهاء‌الدین سبکی و برهان‌الدین ابن جماعه از مدرسان بعدی آنجا بوده‌اند (سبکی، ۱۶۳-۱۶۲/۹؛ اسنوی، ۵۳۴/۲؛ ابن کثیر، ۷۶/۱۴ - ۷۷؛ ابن شداد، ۲۵۱؛ ذهبی، همان، ۴۰/۴؛ نعیمی، ۱۳۰/۱، ۱۳۲-۱۳۴؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر، ۱۲۲/۳، ۱۳۰؛ صالحی، ۱۶۷/۱-۱۶۸، ۱۷۱-۱۷۲).

مدرسه اتابکیه دمشق حدود ۳ دهه پس از انقراض ممالیک و چیرگی ترکان عثمانی بر شام (۹۲۳ق/۱۵۱۷م)، نیز دایر بوده است و کمال‌الدین بن حمزه حسینی به عنوان آخرین مدرس این مدرسه تعیین شده بود (همو، ۱۸۸/۱) که همزمان با اقامت ابراهیم پاشا وزیر اعظم عثمانی در دمشق در ۹۳۱ق و به دستور او، ماهانه ۳۰ درهم عثمانی از محل مالیات دمشق مقرری دریافت می‌کرده است (غزّی، ۴۲/۱).

۳. اتابکیه شیراز: منسوب به اتابکان فارس که در عصر حکمرانی خود مدرسی در شیراز تأسیس کردند (معروف، ۱۱۴؛ فسائی، ۲۴۳/۱؛ سامی، ۵۸۸-۵۸۹). مشهورترین آنها منسوب به اتابک ابوبکر بن سعد ابن زنگی معاصر و مددوح سعدی شیرازی است که بیشتر مساجد، مدارس، خانقاه‌ها و دیگر ابنیه خیریه فارس از یادگارهای دوران اوست (حمدالله، ۵۰۵-۵۰۶؛ خواند میر، ۵۶۳/۲). این اتابک وزیری دانش‌دوست و دین‌پرور به نام امیر فخرالدین ابوبکر داشت که مسجد جامع، مدرسه، ریاط، دارالحدیث و دارالشفای شیراز را به فرمان او در نزدیکی خانه‌اش و پیوسته به یکدیگر احداث کردند و همه تا اوایل سده ۸ق آبادان بوده است. از مدرسان مشهور این مدرسه شیخ سعدالدین محمد بن مظفر باغ‌نوی (د ۶۳۴ق) نیای چهارم جنید شیرازی و مولی‌شیخ جمال‌الدین محمد بن طاهر نیز بزی (د ۶۶۲ق) را باید یاد کرد؛ نیز بزی از فقیهان بزرگ اهل سنت بوده و از وصیت او به پسرش مولی‌فخرالدین احمد چنین بر می‌آید که اتابکیه شیراز به تعلیم و تعلم پیروان اهل سنت اختصاص داشته است (حمدالله، ۵۰۶؛ جنید، ۴۲۷، ۴۴۷؛ نورانی وصال، ۱۸، ۱۹؛ افسر، ۷۳).

۴. اتابکیه مراغه: از مدارس اهل سنت و احتمالاً مخصوص شافعیان بوده است. از بنیان‌گذار و تاریخ تأسیس آن اطلاعی در دست نیست، اما مسلم است که عنوان اتابکیه را در روزگار حکمرانی اتابکان آذربایجان (۵۴۱-۶۲۶ق) یافت. به نوشته هندو شاه بن سنجر، پس از آنکه خلیفه المسترشد بالله در جنگ با سلطان مسعود سلجوقی در همدان

اتابکان در موصل است که به حنفیان و شافعیان اختصاص داشت. مؤسس این مدرسه عزالدین مسعود پسر قطب الدین مودود زنگی اتابک موصل بوده که به همین سبب به اتابکیه عزیه مشهور شد و عزالدین را پس از مرگ در همانجا به خاک سپردند. از مدرسان این اتابکیه، یجز ظهیر فارسی باید از عمادالدین محمد بن منعمه (د ۶۰۸ق) از فقیهان و پیشوایان مشهور شافعی نام برد که در نظامیه بغداد تحصیل کرد و پس از بازگشت به موصل در مدارس این شهر از جمله اتابکیه عزیه به تدریس پرداخت. برای تأمین هزینه‌های مدرسه و شاگردان آن، موقوفات قابل ملاحظه‌ای وجود داشته است. از دیگر مدرسان این مدرسه اطلاعی در دست نیست، تنها اثر بازمانده از مدرسه، حجره‌ای مربع شکل و گنبدی ۸ گوشه است که کتیبه‌های آن به موزه آثار ملی بغداد انتقال یافته است (ابن اثیر، الکامل، ۱۰۱/۱۲؛ ابن خلکان، ۲۰۷/۵، ۲۵۳/۴؛ ابن فوطی، ج دمشق، ۴(۲)/۸۵۶؛ ابن جوزی، ۸(۱)/۴۲۴؛ اسنوی، همانجا؛ خطیب عمری، ۱۰۸-۱۰۹).

۷. اتابکیه جدید موصل: از جمله مدارس شافعیه است که در اواخر سده ۶ق در موصل تأسیس شد. بنیان‌گذار این مدرسه نورالدین ارسلان شاه (د ۶۰۷ق) پسر عزالدین مسعود زنگی تنها امیر شافعی مذهب آل زنگی است. این مدرسه که در زیبایی و بزرگی کم مانند بوده، رو به روی خانه واقف آن قرار داشته و بین آن و مدرسه اتابکیه عزیه میدانی فراخ وجود داشته است. نورالدین را نیز پس از مرگ در این مدرسه به خاک سپردند (ابن اثیر، همان، ۲۹۴/۱۲؛ ابن خلکان، ۱۹۳/۱؛ ذهبی، تاریخ، ۲۲۷-۲۲۸؛ دیوه‌جی، ۱۰۸-۱۰۹). تدریس رکن الدین حسینی استرآبادی (د ۷۱۸ق) در این مدرسه بر استمرار فعالیت آن تا سده ۸ق دلالت می‌کند. استرآبادی که از دانشمندان بزرگ علوم نقلی و عقلی شیعه و از شاگردان سرشناس خواجه نصیر الدین طوسی و شارح دو کتاب معروف ابن حاجب در صرف و نحو بود، پس از درگذشت خواجه نصیر به موصل رفت و به تدریس در مدرسه شافعیه سلطانیه (همین اتابکیه) پرداخت. با اینهمه، اطلاعی درباره تغییر احتمالی برنامه‌های درسی این مدرسه و تبدیل آن به یک نهاد آموزشی شیعی در دست نیست. این مدرسه پس از درگذشت ارسلان شاه در دوره حکمرانی بدرالدین لؤلؤ (د ۶۵۷ق) بر موصل، به مشهد و مقام امام محسن که از پیشوایان مذهب شافعی بوده و همانجا به خاک سپرده شده بود، شهرت یافت. محراب زیبای این مدرسه که به ۳ لوح مرمر و منقش به صدف آراسته بود، از شاهکارهای معماری موصل در سده ۸ق و از آثار بازمانده از عصر ارسلان شاه در این مدرسه به شمار می‌رود (دیوه‌جی، همانجا؛ نیز نک: صفدی، ۵۴/۱۲ - ۵۵؛ سیوطی، ۵۲۱/۱ - ۵۲۲).

مأخذ: ابن اثیر، علی، تاریخ الباهر، به کوشش عبدالقادر احمد طلیمات، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ همو، الکامل؛ ابن بطوطه، محمد، سفرنامه، ترجمه محمد علی مرشد، تهران، ۱۳۶۱ش؛ ابن جوزی، یوسف، مرآة الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۶م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن شداد، محمد، الاعلاق الخطیره، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق، تلخیص مجمع الآداب، به

کوشش محمد عبدالقدوس قاسمی، لاهور، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ همو، همان، به کوشش مصطفی جواد، دمشق، ۱۹۳۶م؛ ابن قاضی شهیه، ابوبکر، تاریخ، به کوشش عدنان درویش، دمشق، ۱۹۷۷م؛ ابن قاضی شهیه، محمد، الکواکب الدریه، به کوشش محمود زاید، بیروت، ۱۹۷۱م؛ ابن کثیر، البدایه؛ اسنوی، عبدالرحیم، طبقات الشافعیه، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ افسر، کرامت الله، تاریخ بابت قدیمی شیراز، تهران، ۱۳۵۳ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، تاریخ مفصل ایران، تهران، ۱۳۴۷ش؛ جنید شیرازی، شدالازار، به کوشش محمد قزوینی و عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۸ش؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوائی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خطیب عمری، یاسین، منیه الادبای فی تاریخ الموصل الحداثه، به کوشش سعید دیوه‌جی، موصل، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ خواند میر، غیاث الدین، حبیب السیر، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ دهان، محمد احمد، حاشیه بر القلائد الجوهریه (نک: همو، صالحی)، دیوه‌جی، سعید، حاشیه بر منیه الادبای (نک: همو، خطیب عمری)؛ ذهبی، محمد، تاریخ الاسلام، حوادث ۶۰۱ - ۶۱۰ق، به کوشش بشار عواد معروف و دیگران، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، العبر، به کوشش محمد سعید بن پیرونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ سامی، علی، شیراز شهر جاویدان، تهران، ۱۳۶۳ش؛ سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعیه الکبری، به کوشش محمود محمد طناسی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ سیوطی، بغیة الوعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۴م؛ شمسائی، حسن، مدارس دمشق فی العصر الایوبی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ صالحی، محمد، القلائد الجوهریه فی تاریخ الصالحیه، به کوشش محمد احمد دهان، دمشق، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۰م؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش رمضان عبدالنواب، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ غزّی، محمد، الکواکب البائره، به کوشش جبرائیل سلیمان جبور، بیروت، ۱۹۲۵م؛ نسائی، حسن، فارسنامه ناصری، به کوشش منصور رستگار فسائی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ کردعلی، محمد، خطط الشام، بیروت، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ کسائی، نورالله، مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن، تهران، ۱۳۵۸ش؛ معروف، ناجی، علماء النظامیات و مدارس الشرق الاسلامی، بغداد، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ نعیمی، عبدالقادر، الدارس فی تاریخ المدارس، به کوشش جعفر حسینی، دمشق، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ نورانی رصال، عبدالوهاب، مقدمه بر تذکره هزار مزار جنید شیرازی (ترجمه شدالازار)، ترجمه عیسی بن جنید شیرازی، شیراز، ۱۳۶۴ش؛ هندو شاه بن سنجر، تجارب السلف، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۷ش.

### آتاج، نک: ذیل، آتاج.

۱. اتاوه، ناحیه و شهری در جنوب غربی اوتارپرادش<sup>۱</sup> در شمال هند. این نام به صورتهای اتایا<sup>۲</sup>، ایتای<sup>۳</sup> و ایتناوه<sup>۴</sup> نیز آمده است (EI<sup>۲</sup>)، اما صورت صحیح آن همان اتاوه است (ابوالفضل، ۸۵/۲). عوام این نام را ایتناوآ و به معنای کوره آجرپزی می‌دانند (EI<sup>۲</sup>). ناحیه اتاوه: این ناحیه بین ۲۶° و ۲۷° و ۲° عرض شمالی واقع شده (همانجا) و مساحت آن ۳۰۲۷۲ که ۲ است (WNGD, 379). شاخه‌ای از رود گنگ به نام کالی‌ندی (سیاه آب)، مهم‌ترین رودخانه این ناحیه به شمار می‌رود (دوی‌ودی، 111، حاشیه 45).

اتاوه در تاریخ شمال هند، از نواحی بوده است که پیوسته زیر نفوذ راجپوتها، از اقوامی که از خارج به هند آمده و مذهب هندو را پذیرفته بودند، قرار داشت (دولافوز، ۷۵؛ دوی‌ودی، 8). این قوم در پایان سده ۱۰م تمامی غرب و شمال غربی هند را در اختیار خود داشت (دولافوز،

1. Uttar Pradesh

2. Etaya

3. Itay

4. Intāwa



راجپوت‌های طاغی فرستاد. مقرب الملک از در مصالحه وارد شد، اما سینگ، راجپوت اتاو، برخلاف سایر راجپوت‌ها، وعده‌های او را نپذیرفت و پس از ترک اتاو، به مبارزه با سلطان نشین دهلی ادامه داد (دوی ودی، 106). پس از مرگ محمدشاه در ۱۳۹۴م (۷۹۶ق) اقبال خان وزیر او، مدتی پایتخت را در دست داشت و در این مدت کوشید تا رؤسای هندو را که در برخی نواحی از جمله اتاو، علم استقلال برافراشته بودند، بر جای خود نشاند (لین پول، 160؛ دوی ودی، 110-111). بدین سان، در ۱۴۰۴م اقبال خان به جنگ راجپوت‌هایی که ائتلاف کرده بودند، شتافت. راجپوت‌ها به رهبری سینگ قلعه شهر اتاو را پایگاه اصلی مبارزات خود قرار داده بودند. این قلعه ۴ ماه بدون نتیجه در محاصره بود و سرانجام اقبال خان با ناکامی به دهلی بازگشت (همو، 111-112)، اما برخی نوشته‌اند که اقبال خان در این سال اتاو را متصرف شد (دوف، 239). به هر تقدیر، راجپوت‌ها در این نواحی هر بار می‌کوشیدند تا استقلال خود را از نو به چنگ آورند (دوی ودی، 111-110).

پس از رفتن امیر تیمور از هند، ناآرامی قسمتهای وسیعی از شمال هند را فراگرفت. خضرخان که خود را جانشین تیمور می‌خواند (حسین، 169)، در ۸۱۷ق/۱۴۱۴م فاتح و حاکم دهلی شد («تاریخ»، 204/III). اتاو در دوره خضرخان ۳ بار (۸۲۱ق/۱۴۱۸م، ۸۲۲ق/۱۴۱۹م و ۸۲۳ق/۱۴۲۰م) مورد حمله قرار گرفت. در دو حمله اول، تاج‌الملک، وزیر خضرخان، فرماندهی سپاه را برعهده داشت، لیکن هر بار نافرمانی سینگ از نو آغاز می‌شد (دوی ودی، 117-118؛ دوف، 245-244). در حمله سوم، دیگر سینگ در گذشته بود، اما پسر و جانشین او دوا رای<sup>۱</sup>، همان روش‌ها و سیاست‌های پدر را دنبال کرد (دوی ودی، 118). در ۱۴۳۲م (۸۳۶ق) اتاو که هنوز ناحیه‌ای ناآرام به شمار می‌رفت، توسط کمال‌الدین سرکوب شد (همو، 120؛ «تاریخ»، 252/III).

به طور کلی اتاو طی سالهای ۱۳۸۹ تا ۱۴۵۰م بارها مورد هجوم قرار گرفت و یکی از مراکز اصلی طغیان و مقاومت هندوان بود (دوی ودی، 120، 123، III).

در ۱۷۷۰م اتاو و شکوه‌آباد به ماراهات‌ها که یکبار دیگر در شمال هند قدرت گرفته بودند، واگذار شد و در حدود سال ۱۷۷۳م شجاع‌الدوله به کمک انگلیسیان اتاو را متصرف شد (عبدالرشید، 305-304/II؛ بال، 434/I).

این ناحیه در ۱۸۰۱م به شرکت هند شرقی واگذار شد (EI<sup>2</sup>). در ۱۸۵۷م راجه اتاو در برابر انگلیسیان سر به شورش برداشت و کنترل راه ارتباطی میان آگرا و الله‌آباد را در دست گرفت (بال، همانجا). در ۱۸۵۹م ویلیام اوانس<sup>۵</sup> مأمور انگلیسی و مهندس راه‌آهن و یکی از همراهانش در این محل به دست شورشیان به قتل رسیدند (همو،

۸۳). ناحیه اتاو در زمان حملات محمود غزنوی به هند و تصرف قنوج (کنوج) به دست او در ۴۰۹ق/۱۰۱۸م و نیز در زمان تصرف این ناحیه به دست قطب‌الدین ایبک در ۵۸۹ق/۱۱۹۳م، جزو پادشاهی قنوج بود (EI<sup>2</sup>). در سده ۶ق/۱۲م تحت حکومت سلسله سینگار قرار داشت که تنها نام یکی از پادشاهان آن یعنی واتساراجا بر جای مانده است (دوی ودی، همانجا).

راجپوت‌ها در مقابل تسلط حکام بیگانه سخت مقاومت می‌کردند و به ندرت به حکومت مسلمان دهلی گردن می‌گذاشتند و حتی پرداخت گاه‌به‌گاه مالیات توسط ایشان نیز صرفاً با اعمال زور انجام می‌شد («تاریخ»، 182/III). ظاهراً بسیاری از سرداران راجپوت، افراد قبایل خود را در اوایل سده ۷ق/۱۳م در این ناحیه ساکن ساخته و به این ترتیب، سرکش‌ترین هندوهای ناراضی را در اطراف خود گرد آورده بودند (EI<sup>2</sup>).

در سده ۱۴م رای سومر سینگ<sup>۲</sup>، حکمران اتاو از کسانی بود که بارها در مقابل حکومت دهلی و مسلمانان سر به طغیان برداشت (دوی ودی، 99). در این زمان از سویی راجپوت‌ها پیوسته مترصد فرصتی بودند تا اعتبار از دست رفته خود را بازیابند و از سوی دیگر، فیروز شاه تغلقی که زمینه مناسبی برای حمله به اتاو فراهم آورده بود (همو، 162)، دوبار بدانجا تاخت (همو، 99؛ بانرجی، 44). نخستین بار هدف او گوشمال ملک‌چتا پسر ملک‌الشرق بود که در برابر حکومت نافرمانی می‌کرد. چتا که در قلعه اتاو پناه گرفته بود، پس از حمله فیروز شاه به قلعه، به نواحی مجاور که تحت سیطره راجپوت‌های چوهان بود، گریخت. دومین حمله در ۷۷۹ق/۱۳۷۷-۱۳۷۸م برای سرکوب شورشیان «زمین‌دار» هندو روی داد (همانجا). فیروز در این حمله سینگ را شکست داد و او و خانواده‌اش را برای مدتی به دهلی فرستاد و قلعه‌های تازه‌ای در آگاه و پاتیالی ساخت (دوی ودی، 100-99). وی در حملات خود به اتاو، معابد هندوان را ویران ساخت و به جای آنها مساجدی بنیاد نهاد (همو، 162).

در سالهای ۱۳۹۰-۱۳۹۴م سلطان نشین مسلمان دهلی به سبب جنگهای داخلی طولانی رو به ضعف نهاد و رؤسای راجپوت با بهره‌گیری از این فرصت، یکبار دیگر به فرماندهی سینگ متحد شدند (همو، 104). در این زمان محمدشاه، سلطان دهلی، با جدی شدن اوضاع، خود به نبرد با سینگ و دیگران روی آورد. به هنگام نزدیک شدن سلطان، سینگ خود را از بالاآرام به شهر اتاو رساند و قوای خود را در آنجا متمرکز ساخت، اما سرانجام ناگزیر از ترک قلعه شد و سلطان روز بعد قلعه را ویران کرد (همو، 105؛ دوف، 232).

پس از بازگشت محمدشاه به دهلی، سینگ رهبر راجپوت‌ها و متحدانش از نو سر به طغیان برداشتند و یکبار دیگر اتاو را به چنگ آوردند. محمد شاه، مقرب الملک، حاکم محمدآباد را به جنگ

1. The Cambridge...

2. Rai Sumer Singh

3. Cheta

4. Deva Rai

5. William Evans

(II/584 - 599).

شهر اتاو: این شهر در ۲۶° و ۴۶' عرض شمالی و ۷۹° و ۱' طول شرقی در کرانه چپ رودخانه جمنا (EI<sup>2</sup>) و در ۱۱۰ کیلومتری جنوب شرقی آگرا (مایل، VIII/214) و ۱۴۴ کیلومتری (غرب) الله‌آباد (بال، II/584) قرار گرفته است.

اتاو در دوره بابرها از طریق جاده‌ای به آگرا متصل شد و از این طریق به مرکز مهم ارتباطی امپراتوری بدل شد و از آنجا از طریق لاهور و مولتان به کابل، قندهار، فارس (ایران) و سایر نواحی پیوست (پانت، 54). در زمان اکبر شاه، اتاو اهمیت بیشتری یافت (EI<sup>2</sup>). در آیین اکبری آمده است که این شهر قلعه‌ای از خشت پخته داشته است (ابوالفضل، ۸۵/۲) که ویرانه آن هنوز برپاست (WNGD, 379). در زمان شاه جهان، اتاو و پیرامون آن از خالصجات به حساب می‌آمده است (لاهوری، ۱۹۱/۱). ظاهراً مسلمانان هیچ گاه به اندازه سایر شهرها در اینجا ساکن نشدند (EI<sup>2</sup>).

شهر اتاو دارای مسجد جامع زیبایی است که از مواد و مصالح معبدی هندی ساخته شده است و ایوان غربی آن دارای طاق ضخیم قوسی، شبیه مساجد جوان‌پور است (همانجا). سادات اتایی به این شهر منسوبند (ابوالفضل، I/510).

میدان مرکزی اتاو، هیوم گنج خوانده می‌شود که یادآور نام هیوم<sup>۱</sup> تحصیلدار انگلیسی این بخش است که در برپایی حزب کنگره هند نقش داشت (EI<sup>2</sup>). در مبارزات استقلال‌طلبانه هند، اتاو از شهرهایی بود که به جنبش عدم همکاری پیوست (مشیر، ۱۷۵). طی این دوره بر خوردهایی میان هندوان و مسلمانان در این شهر روی داد؛ از جمله در ۱۹۱۰م بانکداران هندو به وامداران مسلمان خود در اتاو فشار می‌آوردند و مالکان هندو، زازغان مسلمان را تهدید به اخراج می‌کردند (همو، ۲۲۲ - ۲۲۳).

شهر اتاو با قرار گرفتن بر سر راه آهن آگرا - کانپور اهمیت بیشتری یافت. این شهر به داشتن صنایع دستی بافندگی و نیز صنایع کوچک تبدیل مواد کشاورزی (پنبه و دانه‌های زوغنی) شهرت دارد. اتاو در ۱۹۷۱م دارای ۸۶۰۰۰ نفر جمعیت بوده است (مایل، همانجا).

مأخذ: ابوالفضل علامی، آیین اکبری، لکهنو، ۱۸۹۳ق؛ دولاتوز، ت.ف.، تاریخ هند، ترجمه محمد تقی نغرداغی گیلانی، تهران، ۱۳۱۶ ش؛ لاهوری، ملا عبدالحمید، پادشاهنامه، به گویش کبیرالدین احمد و عبدالرحیم متقلین، کلکته، ۱۸۶۷م؛ مشیرالحسن، جنبش اسلامی و گرایشهای قومی در مستعمره هند، ترجمه حسن لاهوتی، مشهد، ۱۳۶۷ ش؛ نیز:

Abdur Rashid, Sh., *History of the Muslims of Indo-Pakistan Sub-Continent (1707 - 1806)*, Lahore, University of the Punjab; Abū'l-Faẓl 'Allāmī, *The A'in-i Akbarī*, tr. H. Blochmann, New Delhi, Oriental Books Reprint Corporation; Ball, Ch., *The History of the Indian Mutiny*, New Delhi, 1981; Banerjee, J.M., *History of Firuz Shah Tughluq*, Lahore, 1976; *The Cambridge History of India*, ed. W. Haig, New Delhi, 1987; Duff, C.M., *The Chronology of Indian History*, New Delhi, 1972; Dwivedi, S.D., *The Relation of the Rajputs with the Delhi Sultans*, Agra, 1978; EI<sup>2</sup>; Husain, Y., *Indo-Muslim Polity*, Simla, 1971; Lane-Poole, S., *Mediaeval India under the Mohammedan Rule*, New Delhi, 1980; Meyer; Pant, D., *The Commercial Policy of the Moguls*, New Delhi, 1978; WNGD.

عباس سعیدی

اتاو (جمع: اتاوی، اتاوات)، اسم و مصدر متعدی از ماده اتو، اصطلاحی که غالباً به معنای مطلق مالیات به کار می‌رفته است. برخی ماده اتاو را ظاهراً صورتی دیگر از «عطا» دانسته‌اند (EI<sup>2</sup>). درست است که برخی از صیغه‌های «اتو» به معنای اعطا و عطا آمده است (مثلاً ابن‌درید، ۱۷۰/۱؛ جوهری، ۲۲۶۲/۴)، اما تقارب معنای صیغه‌هایی از همان ماده، به معنای فزونی و ثمره و بار دادن کشت (مثلاً ابن‌درید، همانجا، ابن‌فارس، ۵۲/۱) را با مفهوم اتاو نباید از نظر دور داشت.

لغت نویسان اتاو را به معنای خراج و هر نوع مالیاتی که کسی یا گروهی خواسته و ناخواسته می‌داده یا می‌گرفته است و نیز به معنای رشوه آورده‌اند (خلیل بن احمد، ۱۴۷/۸؛ ابن‌درید، همانجا؛ زمخشری، ۱۱؛ ابن‌منظور، ۱۷/۱۴ - ۱۸). فیروزآبادی معنای اخیر اتاو را مخصوص به آب دانسته (قاموس، ۲۹۷/۴) و زبیدی آن را به معنای خراج زمین آورده است (تاج العروس، ۸/۱۰). لغت نویسان فارسی زبان هم غالباً همان معانی مذکور را تکرار کرده‌اند، چنانکه کرمینی (ص ۴) آن را بر هر مالی که سلطان گیرد، و تفلیسی (۱۷۳۱/۳) بر «خراج که پیش از مسلمانی، پادشاه سندی» اطلاق کرده است.

اتاو از جمله مصطلحاتی بوده که در میان عرب جاهلی رواج داشته و در دوره اسلامی متروک افتاده (جاحظ، ۳۲۷/۱)، یا کمتر به کار می‌رفته است، چنانکه در برخی اشعار جاهلی این اصطلاح دیده می‌شود (جوهری، همانجا؛ علی، ۴۷۴/۷). پیش از اسلام، قریشیان از بازرگانان بیگانه یا عربهایی که به مکه می‌آمدند و با قریش پیمان نداشتند، در ازای حمایت از آنان، مالی از ایشان می‌گرفتند که آن را اتاو می‌نامیدند (لوگگارد، 105؛ همیسری، ۴۸). قریشیان نیز وقتی خود با کاروانهای بزرگ به تجارت می‌رفتند، برای مصون ماندن از حمله راهزنان، به قبایل ساکن در مسیر خود اتاو می‌دادند تا از آنان حمایت کنند و راهنمای ایشان در راهها باشند. آن قبایل اتاو گیرنده نیز به حمایت از آنان ملزم بودند و اگر کالای آنان به غارت می‌رفت، می‌بایست آن را باز پس گیرند (بزو، ۲۴۰). مصادیق این مالیات سپس وسیع‌تر شد و حتی در برخی از حکومت‌های جنوب عربستان رسمیت یافت، تا آنجا که از خرید و فروش، ارث، اجاره و زراعت هم گرفته می‌شد (علی، ۴۷۷/۷). از این رو به نظر می‌رسد که اتاو پیش از اسلام و بعد از آن، مالیاتی جز مالیات مرسوم و مشخص بوده که فرمانروایان و رؤسای قبایل و زمین‌داران به جبر بر مردم و رعایای خود تحمیل می‌کرده‌اند (همو، ۴۷۲/۷). این معنی همچنین از اشعار جعدی و ابن‌جابر تغلبی و بعدها از شعر ابوالعلاء معری (۲۸۲/۱) برمی‌آید (ابن‌منظور، همانجا؛ علی، ۴۷۴/۷). با استناد به شواهد مذکور، اتاو در حقیقت نوعی باج نامعین بوده که به طرق و منظوره‌های گوناگون گرفته می‌شده است.

اما برخی اتاو را مبلغی معین، غالباً زروسیم، مشابه با نوعی مالیات در روم شرقی، دانسته‌اند که از قبایل عرب به ازای هر چادر دریافت

اتاه به معنای باج و خراجی که حکام به دربار خان مغول می فرستادند، به کار می رفته است (وصاف، ۲۸۹، ۳۹۷). در ایام نادرشاه افشار و فتح هند، اتاه آشکارا به معنای باج به کار رفته است: «هر شام از هند اتاه و باج و شلب طلب کردی» (نک: استرابادی، ۶۲۷).

ماخذ: ابن جبر، محمد، رحلة، لندن، ۱۹۰۷م؛ ابن درید، محمد، جهمرة اللغة، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۲ق؛ ابن شداد، محمد، الاعلاق الخطيرة، به کوشش یحیی عیار، دمشق، ۱۹۷۸م؛ ابن عیدریه، احمد، عقد الفريد، به کوشش احمد امین و دیگران، قاهره، ۱۳۸۲ق؛ ابن فارس، احمد، مقاییس اللغة، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۹ق؛ ابن منظور، لسان، ابوالعلاء مفری، احمد، لزوم مالایزم، به کوشش ندیم عدی، دمشق، ۱۹۸۸م؛ ابوعلی مسکویه، تجارب الاسام، به کوشش ابوالقاسم امامی، تهران، ۱۳۶۶/۱۹۸۷م؛ استرابادی، محمد مهدی، دره نادره، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ برو، توفیق، تاریخ العرب القديم، دمشق، ۱۴۰۴ق؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، به کوشش گویتین، بیت المقدس، ۱۹۳۶م؛ هنو، فتوح البلدان، به کوشش دخویه، لندن، ۱۸۶۶م؛ نفیسی، حبیب، قانون ادب، به کوشش غلامرضا طاهر، تهران، ۱۳۵۱ش؛ جاحظ، عمرو، الحيوان، به کوشش عبدالسلام هارون، بیروت، ۱۹۶۸م؛ جوهری، اسماعیل، الصحاح، به کوشش عبدالغفور عطار، بیروت، ۱۴۰۲ق؛ خلیل بن احمد فراهیدی، کتاب المعین، به کوشش مهدی مغزومی و ابراهیم سامرائی، بیروت، ۱۴۰۸/۱۹۸۸م؛ خمایش، نجده، الشام فی صدر الاسلام، دمشق، ۱۹۸۷م؛ دوری، عبدالعزیز، «نظام الضرائب فی صدر الاسلام»، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، ۱۹۷۲/۱۳۹۲ق، ج. ۲۹، (۲)؛ تاج الفروس، زمبفری، محمود، اساس البلاغة، بیروت، ۱۹۷۹م؛ عتبی، محمد، تاریخ مینی، ترجمة ناصح جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ش؛ علی، جواد، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت، ۱۹۷۱م؛ قاموس، گرمینی، علی، تكملة الاصناف، اسلام آباد، ۱۴۰۵/۱۹۸۵م؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق؛ نخجوانی، محمد بن هندوشاه، دستورالکتاب فی تعیین المراتب، به کوشش علی اوغلی علی زاده، مسکو، ۱۹۶۲م؛ نیوری، مجید، سیرت جلال الدین میکبرنی، به کوشش مجتبی مینی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ نیوری، احمد، نهاية الارب، قاهره، ۱۳۲۲-۱۳۶۲ق؛ وصاف، تاریخ، به کوشش مهدی اصفهانی، بیبی، ۱۲۶۹ق؛ هنیزری، مصطفی، النظام الاقتصادي فی الاسلام، ریاض، ۱۹۸۵م؛ نیز:

El: Lokkegaard, Frede, *Islamic Taxation in the Classic Period*, Copenhagen, 1950.

صادق سجادی

آتای، نک: ذیل، آتای.

آتیره، نک: عطبره.

اتحاد، نک: حلول و اتحاد.

اتحاد شوروی، وسیع ترین کشور جهان به مساحت تقریبی یک ششم مساحت خشکیهای کره زمین که در پایان سال ۱۹۹۱م انحلال یافت و بزرگ ترین جزء باقی مانده از آن «کشورهای مستقل مشترک المنافع» نامیده می شود، مساحت این کشور پهنای ۲۲'۴۰۰ و ۲۲'۴۰۰ کم (۲۷۶۳۰۰۰۰/۹) (BSE<sup>3</sup>, XXIV(2/9) و جمعیت آن (آمار ۱۹۸۵م) ۲۷۶۳۰۰۰۰ نفر بوده است («فرهنگ ...»، 1254).

اتحاد شوروی در شرق اروپا و شمال و مرکز آسیا قرار داشت و درازای آن از غرب به شرق حدود ۱۰'۰۰۰ کم و از شمال به جنوب

می شد و در دوره اسلامی نیز مالیاتی معین از مقوله خراج قطعی زمین بوده که طی قراردادی، صرف نظر از کمیت محصول و جمعیت ناحیه و ارزش زمین گرفته می شد (لوکگارد، همانجا)، اما باید گفت که در منابع مهم مربوط به خراج و مالیات اسلامی، به صراحت از تطبیق اتاه با اینگونه خراج یاد نشده و حتی پس از تدوین قوانین خراج و جزیه، مصادیق این مالیاتها در زمانها و مکانهای مختلف، متفاوت بوده و گاه به جای یکدیگر هم به کار می رفته است (نک: دوری، ۴۴-۴۷ق؛ قس: خماش، ۲۸۰). کاربرد اتاه در منابع تاریخی اسلام این معنی را به خوبی نشان می دهد، چنانکه مراد از اتاه که مقرر شد رتبیل در واقعه حمله مسلمانان به سیستان و کابل به ایشان بپردازد (بلاذری، فتوح، ۴۰۰، ۴۰۱)، ظاهراً همان جزیه ای است که مسلمانان در اراضی مفتوحه از غیر مسلمانان می ستاندند. در حالی که اصطلاح اتاه در روایت مربوط به فتح ارمنستان، هم به معنای جزیه، هم خراج زمین به کار می رفته است (همان، ۲۰۲، ۲۰۳). در همان ایام نیز وقتی رومیان به شام تاختند و عبدالملک خلیفه اموی جلوگیری نتوانست، پذیرفت که به ایشان اتاه - باج و خراج - دهد و رومیان عقب نشینند (همو، انساب، ۳۰۰/۵).

در ۳۱۶ق نیز چون ابوطاهر قرمطی به شام هجوم برد و اعزاب حدود زحبه را در هم شکست، بر هر خانواده ای یک دینار اتاه بست (ابوعلی مسکویه، ۱۸۲/۱). این همان مالیات معین و سرانه ای است که لوکگارد از آن یاد کرده (نک: سطور پیشین مقاله)، ولی مربوط به دوره اسلامی است و ارتباطی با خراج قطعی ندارد. در حدود سال ۴۷۰ق نیز مسلم بن قریش با غلبه بر متصرفات روم در شام، از مردم آنجا اتاه گرفت (ابن شداد، ۱۶۲/۱) و در سوی دیگر مسلمانان پس از فتح فسینا در سیسیل بر ساکنان آن دیار سالی دو بار اتاه بستند (ابن جبر، ۳۲۲-۳۲۳).

در ایران نیز این نوع خراج رایج بوده و حتی در متن عربی نامه منسوب به اردشیر بابکان خطاب به کارگزاران و دیوانیان آمده که وی اتاه را از رعایای خود ساقط کرده است (مسعودی، ۲۷۲/۱؛ ابن عیدریه، ۴۷/۱). محمد بن هندوشاه نخجوانی پس از ذکر نامه مذکور، آن را به فارسی برگردانده و معنای اتاه را «خراج راتب» نوشته است (۶۶/۱-۶۸) که به گفته نیوری در مصر مبلغی معین به عنوان خراج نهرها و بستانها و املاک بوده که در ازای مقاطعه آن به دیوان می پرداختند (۲۵۳/۸)، اما از منابع ایرانی دوره اسلامی بر می آید که اتاه غالباً به همان معنای نخست به کار می رفته است. از جمله وقتی سلطان محمود بر هندوان غلبه کرد، بر ایشان «اتاوتی معین گردانید که هر سال، از میاز آن دیار و متاع آن بقاع به خزانه» فرستند (عتبی، ۳۱۲). در ایام سلطان جلال الدین میکبرنی (خوارزم شاه) نیز در اران و آذربایجان خطبه و سکه به نام او کردند و هر سال «حملی معلوم به رسم اتاه یعنی خراج» می فرستادند (نسوی، ۲۶). در ایام همان سلطان، اتاه الموت سالانه ۳۰'۰۰۰ درهم بود (همو، ۲۲۶). در ایام مغولان نیز

۵۰۰۰ کم بود. این کشور در غرب با نروژ، فنلاند، لهستان، چکوسلواکی، مجارستان و رومانی، در جنوب با ترکیه، ایران، افغانستان، چین، مغولستان و جمهوری دموکراتیک خلق کره هم مرز بود. در اطراف اتحاد شوروی ۱۲ دریا وجود داشت: بالتیک، سیاه، آزوف، بارنتس، سفید، کازشک، لاپتو، دریای شرق سبیری، چوکسک، پرینگ، اُختسک و دریای ژابین (همان، ۱۲۵۳).

فاصله میان شمالی‌ترین و جنوبی‌ترین نقطه اتحاد شوروی ۴۶° و ۴۲° بود. این کشور به دو بخش اروپایی و آسیایی منقسم می‌گشت که بخش شمالی آن در منطقه منجمد شمالی و بخش جنوبی آن در منطقه معتدل واقع شده بود. در خارج از بخش قاره‌ای آن، دماغه فلیگلی در جزیره رودلف در ۸۱° و ۴۹° عرض شمالی واقع شده که شمالی‌ترین نقطه کشور بود. جنوبی‌ترین نقطه اتحاد شوروی ناحیه چهل دختر در نزدیکی کوشک از نواحی آسیای مرکزی بود که در ۳۵° و ۸° عرض شمالی قرار دارد. غربی‌ترین ناحیه اتحاد شوروی در خلیج گداشک (دریای بالتیک) با ۱۹° و ۳۸° طول شرقی و شرقی‌ترین نقطه آن دماغه دژنوا در ۱۶۹° و ۴۰° طول غربی بود (BSE<sup>3</sup>; BSE<sup>2</sup>, L/15, همانجا). شرقی‌ترین و غربی‌ترین نقطه کشور حدود ۱۱ ساعت اختلاف افق داشتند (ویلر، ۲۳۶). مجموع طول مرزهای اتحاد شوروی بیش از ۶۰،۰۰۰ کیلومتر و یک برابر و نیم طول خط استوا بود (BSE<sup>3</sup>, همانجا).

بخش اروپایی اتحاد شوروی به طور کلی شامل مناطق جلگه‌ای روسیه و اروپای شرقی، و بخش آسیایی آن از شرق کوههای اورال تا اقیانوس کبیر کشیده شده و شامل ۳ قسمت بود: قسمت غربی، شامل اراضی جلگه‌ای سبیری غربی؛ قسمت میانی، شامل فلات سبیری میانه؛ قسمت شرقی، شامل نواحی کوهستانی خاور دور.

اتحاد شوروی شامل ۱۵ جمهوری متحد، ۲۰ جمهوری خود مختار، ۸ استان خود مختار، ۱۰ منطقه خود مختار و ۱۲۹ ولایت و ناحیه خود مختار بود.

جمهوریهای خود مختار اینها بودند: جمهوری فدراتیو روسیه، اوکراین، بلوروسی، ازبکستان، قزاقستان، گرجستان، آذربایجان، لیتوانی، مولداوی، لتونی، قرقیزستان، تاجیکستان، ارمنستان، ترکمنستان و استونی («فرهنگ»، ۱۲۵۴).

در داخل جمهوری فدراتیو روسیه ۱۶ جمهوری خود مختار وجود داشت: باشقیرستان (باشگیرستان)، بوریات، داغستان، کاباردینو - بالکار (بلغار)، قالمیق، کارلی، گُمی، ماری، مُردُوا، اُمیتی شمالی، تاتارستان، تووین، اودمورت، چچن - اینگوش، چوواش و یاقوتستان (XXIV(2)/499, BSE<sup>3</sup>). دیگر جمهوریهای خود مختار: قاراقالپاق، در ازبکستان؛ ایخاز (ه) و آجارستان (ه). در گرجستان؛ نخجوان، در آذربایجان (همان، ۵۱۸، ۵۲۴-۵۲۵، ۵۱۸، ۵۲۴-۵۲۵، ۵۱۸).

در جمهوری فدراتیو روسیه ۵ استان خود مختار وجود داشت: آدیگه (ادیغه)، آلتای کوهستانی، یهودان، قراچای - چرکس و خاگس. دیگر استانهای خود مختار اینها بودند: اُستی جنوبی، در گرجستان؛

قرباغ کوهستانی، در آذربایجان؛ بدخشان کوهستانی، در تاجیکستان (همان، ۵۱۸، ۵۲۴-۵۲۵، ۵۱۸، ۵۲۴-۵۲۵، ۵۱۸).

اوضاع طبیعی: بخش غربی اتحاد شوروی سابق شامل جلگه وسیعی است، ولی بخش شرقی آن از سواحل رود ینی‌سئی تا کرانه اقیانوس آرام سرزمینی است مشتمل بر مناطق کوهستانی که به تقریب در سراسر مرزهای جنوبی کشور کشیده شده است. تفاوت ارتفاع مناطق مختلف این کشور به ۷۶۰۰ متر می‌رسد. توضیح آنکه بلندترین ناحیه کوهستانی اتحاد شوروی در کوههای پامیر به ۷۴۹۵ متر می‌رسد، در حالی که پایین‌ترین نقطه آن در شبه جزیره مانچشلاق ۱۳۲ متر پایین‌تر از سطح دریاست. قسمت اعظم بخش اروپایی اتحاد شوروی را جلگه روسیه تشکیل می‌دهد که سطح آن ناهموار است و گاه حدود ارتفاعات آن در حوالی دنیپروپتروفسک و دریای سیاه به ۳۰۰ تا ۴۰۰ متر می‌رسد، ولی در سواحل دریای خزر نواحی وجود دارد که ۲۸ متر پایین‌تر از سطح دریاست. در جنوب غربی بخش اروپایی اتحاد شوروی کوههای کارپات واقع شده است. در جنوب، ارتفاعات شبه جزیره کریمه قرار دارد، بلندترین نقطه از کوههای منطقه قفقاز به ۵۰۰۰ متر از سطح دریا می‌رسد. در فاصله میان بخش اروپایی و آسیایی اتحاد شوروی کوههای اورال واقع شده است که ارتفاع آنها نسبت به بلندیه‌های جبال پامیر و رشته کوههای قفقاز چندان زیاد نیست. در قسمت آسیایی اتحاد شوروی در فاصله میان کوههای اورال و رود ینی‌سئی جلگه سبیری غربی قرار دارد که از فلات تورگای جداست. ارتفاع فلات تورگای چندان زیاد نیست. دیگر از دشتهای سرزمین اتحاد شوروی دشت توران است که شامل قسمت اعظم اراضی آسیای مرکزی است. این دشت در بعضی نواحی شن‌زار است. میان دو رود ینی‌سئی و ولنا یکی از وسیع‌ترین جلگه‌های جهان در سبیری میانه قرار دارد. در بخش جنوبی شوروی رشته کوههای گُپت داغ، پامیر و تیان - شان واقع شده‌اند. در جنوب سبیری رشته کوههای آلتای، سایان و بلندیه‌های اطراف دریاچه بایکال و ماوراء بایکال قرار دارد. در شمال شرقی سبیری و خاور دور از ارتفاعات گُلیم، گُریاک، جوگجور، بورین، سیختمه‌آلین و کامچاتکا می‌توان نام برد. جزایر اقیانوس منجمد شمالی چون فرانس یوسف، ارض جدید، ارض شمالی و نیز جزایر اقیانوس آرام چون ساخالین و کوریل اغلب کوهستانی هستند («دائرة المعارف مختصر...»، III/541).

اتحاد شوروی به چند اقلیم بخش شده است: اقلیم توندرا، نیمه قطبی، قاره‌ای مرطوب، استپی، بیابانی و معتدله موسمی. اقلیم توندرا بیشتر دشتهای بایر باتلاقی و پر از بادی است که به سبب سرما و یخبندان طولانی (۸-۹ ماه در سال) قابل زراعت نیستند. این منطقه از یخچالهای طبیعی پوشیده است (ویلر، ۲۴۴-۲۴۵). اقلیم نیمه قطبی دارای جنگلهای کاج و دیگر درختان سوزنی برگ است که آنها را تایگا

بارندگی زیاد است و به ۱۰۰۰ و ۱۴۲۰۰ تا ۲۵۰۰ میلی متر در سال می رسد. در مناطق کوهستانی این نواحی بارندگی به ۴۰۰۰ میلی متر در سال نیز می رسد («فرهنگ»، ۱۲۵۴).

آبهای داخلی: در اتحاد شوروی ۱۵۰ هزار رود و رودخانه وجود دارد («دائرة المعارف مختصر»، III/547) که طول مجموع آنها را ۹۶۰۰۰۰۰ کیلومتر تخمین زده اند («فرهنگ»، همانجا). بیشتر رودها به سوی اقیانوس منجمد شمالی جریان دارند و از مهم ترین آنها دنیای شمالی، پچورا، ابی (آب)، ایرتیش، ینی سنی، لنا، ایندیگیرکا و گلیم است. همه رودهای خاور دور شوروی به اقیانوس آرام می ریزند که عمده ترین آنها عبارتند از آمور، آنادیر، پتشنا و کامچاتکا. رودهایی که به سوی دریاهای اقیانوس اطلس جریان دارند، رودهایی هستند که به دریاهای سیاه، آزوف و بالتیک می ریزند. رودهایی که به دریای سیاه می ریزند، عبارتند از دانوب، دنیستر، دنیپر و ریونی. رودهای ولگا، اورال، امبا، یرک به دریای خزر و سیر دریا (سیحون) و آمودریا (جیحون) به دریاچه آرال می ریزند. اغلب رودهای شوروی در منطقه شمال سیری طی ۸-۹ ماه و در نواحی جنوبی سیری حدود ۱-۲ ماه در سال منجمدند («دائرة المعارف مختصر»، همانجا).

در اتحاد شوروی بالغ بر ۲۵۰ هزار دریاچه بزرگ و کوچک وجود دارد که مساحت ۹۹/۲٪ آنها کمتر از ۱ کیلومتر است. پن از دریاچه خزر که مشترک میان ایران و اتحاد شوروی سابق است و نیز پس از دریاچه آرال، بزرگ ترین دریاچه اتحاد شوروی بایکال به مساحت ۳۱۵۰۰ کیلومتر است. بایکال عمیق ترین دریاچه جهان است. عمق ورف ترین ناحیه این دریاچه را حدود ۱۶۲۰ تا ۱۷۴۲ متر تخمین زده اند. دیگر از دریاچه های بزرگ اتحاد شوروی، دریاچه بالخاش، لاژگا، آنگا و ایسقی گول است. دریاچه بزرگ و مصنوعی براشک بر رود آنگارا دارای مساحتی بالغ بر ۵۰۰ کیلومتر است. دریاچه های بوختارامینسک و کوی بیشف نیز از دریاچه های عمده شوروی محسوب می شوند (همان، I/179, III/547: «فرهنگ»، ۱۲۵۴-۱۲۵۵). نام و مشخصات دریاچه های بزرگ اتحاد شوروی در جدول ۱ آمده است (BSE<sup>3</sup>, XXIV(2)/45).

پوشش گیاهی: در اتحاد شوروی حدود ۱۷ هزار نوع رستنی وجود دارد که به تقریب نیمی از خانواده رستنیهای شناخته شده کره زمین را تشکیل می دهد. رستنیهای مزبور شامل گیاهان منطقه قطب شمال، صحراها، توندراها، مناطق توندرا، مناطق جنگلی پهای کوهی، جنگلهای جلگه ای، جلگه ها، مناطق بیابانی و نیمه بیابانی است. منطقه قطب شمال شامل اکثر جزایر اقیانوس منجمد شمالی و کرانه های شبه جزیره تایمیر است. حدود ۱۰ تا ۱۵٪ این مناطق زیر پوشش گیاهان و رستنیهای قطبی قرار دارند. منطقه توندرا سراسر مناطق شمال بخشهای آسیایی و اروپایی اتحاد شوروی را شامل می گردد («دائرة المعارف مختصر»، III/548). طی فصل کوتاه تابستان در این مناطق تاریکی شب وجود ندارد. در این فصل گلها و گیاهان منطقه رنگ و جلای خاصی دارند (ویلر، ۲۴۴). در جنوب منطقه توندرا، مناطق

می نامند. خاکهای این منطقه پدزل نامیده می شوند که به هنگام شخم رنگ خاکستری مایل به سفید پیدا می کنند. خاک این نواحی تا اندازه ای اسیدی است (همو، ۲۴۶). خاک مناطق قاره ای مرطوب برای کشاورزی مناسب تر از خاک منطقه توندراست و چون خاک زیر پوششی از برگهای جنگلی نهفته است، میزان حاصلخیزی آن بسیار است (همو، ۲۴۷). منطقه استپی پوشیده از خاک سیاه رنگی است که به روسی آن را چرنوزیوم می نامند. این خاک دارای قشری سبتر، حاصلخیز، مقاوم و همراه با مقادیر قابل ملاحظه ای خاک برگ است و به سبب داشتن مواد آهکی، اسید خاک را خنثی می کند. این خاک در روسیه و به ویژه در اوکراین بسیار فراوان و برای کشاورزی و کشت غله فوق العاده مناسب است (همانجا). اقلیم بیابانی دارای بوته زارهایی است که چراگاههای پراکنده ای برای احشام در آنها وجود دارد. منطقه معتدله موسمی با آب و هوای مدیترانه ای، مناطق پراکنده ای را در شبه جزیره کریمه، قفقاز، ماوراء قفقاز و بخشی از آسیای مرکزی تشکیل می دهند. خاک این مناطق برای ایجاد باغهای میوه و تاکستانها بسیار مناسب است (همو، ۲۴۸).

آب و هوا: بخش بزرگی از سرزمین اتحاد شوروی در منطقه معتدله قرار دارد که از غرب تا شرق کشیده شده است. منطقه خاور دور دستخوش بادهای بارندگیهای موسمی است. در شرق رود ینی سنی به تقریب در همه جا منطقه یخبندان است. بخشی از اراضی منطقه اقیانوس منجمد شمالی و نیز منطقه قطب شمال به کمربند شمالی تعلق دارد. قفقاز و بخش جنوبی آسیای مرکزی جزء منطقه گرم است. در جزایر اقیانوس منجمد شمالی و سواحل آن هوا بسیار سرد است. در سواحل جنوبی اقیانوس منجمد شمالی و منطقه توندرا، اراضی باتلاقی وسیعی وجود دارد. در جنوب آن، مناطق جنگلی پهناوری است که به تقریب نیمی از مساحت کشور را فرا گرفته است. میزان دمای متوسط این منطقه در ماه ژوئیه ۱۸- تا ۱۹ سانتی گراد است، ولی در زمستانهای طولانی هوای این منطقه بسیار سرد است. میزان بارندگی در این منطقه سالانه ۵۰۰ تا ۶۰۰ میلی متر و در خاور دور ۱۰۰۰ میلی متر است. در مناطق کوهستانی آلتای در شرق و کاریات در غرب کشور دمای هوا به طور متوسط در ماه ژوئیه به ۲۳ سانتی گراد و در ژانویه به ۱۷- سانتی گراد می رسد. میزان متوسط بارندگی این مناطق در سال ۳۰۰ تا ۴۰۰ میلی متر است. در آسیای مرکزی و قزاقستان بارندگی سالانه حدود ۲۰۰ میلی متر است. منطقه گرم و خشک در اتحاد شوروی چندان وسیع نیست. این مناطق شامل سواحل شبه جزیره کریمه، بخش شمالی دریای سیاه، سواحل همین دریا در غرب قفقاز، منطقه میان دورودکرو ازس، شرق قفقاز و نواحی جنوبی آسیای مرکزی، دشت ترک، و خش و کافرنهان است. میزان متوسط دمای این مناطق در ماه ژوئیه حدود ۲۵ تا ۲۸ سانتی گراد و در ماه ژانویه ۲- تا ۶- سانتی گراد است. بارندگی سالانه این مناطق حدود ۳۰۰-۶۰۰ میلی متر است. در مناطق مرطوب سواحل دریای سیاه در غرب قفقاز و نیز دشتهای گلخیدولنکران میزان

جدول ۱

نام دریاچه	مساحت که ۲	ارتفاع از سطح دریا متر	میزان آب که ۳	عمیق ترین نقطه متر	رود هایی که از دریاچه ها می گذرند
بایکال	۳۷۵۰۰	۲۵۶	۲۳۰۰۰	۶۶۲۰-۶۷۴۲	آنکارا
بالخاش	۱۸۳۰۰	۳۲۰	۱۱۲	۲۶	---
لاژکا	۱۷۷۰۰	۲	۹۰۸	۲۳۰	نیرا
آنگا	۹۷۲۰	۳۳	۲۸۵	۱۲۰	سور
ایسینگ گول	۶۱۲۸۰	۱۶۰۸	۱۷۳۰	۷۰۲	---
تاییر	۳۵۶۰	۶	۱۳	۲۶	تاییر سفلی
خانکا	۳۱۹۰	۶۹	۱۶/۵	۱۰/۶	سونگاجا
چرد-پسکوف	۳۵۵۰	۳۰	۲۵/۲	۱۵	ناروا
چانی	۱۹۹۰	۱۰۵	۲/۳	۹	---
زایسان	۷۸۰۰	۳۸۶	۰۰۰	۸	ایریش
تنگیز	۱۵۹۰	۳۰۲	۰۰۰	۸	---
سوان	۱۳۶۰	۱۹۰۵	۵۸/۵	۸۳	رازدان
بلویه (سفید)	۱۲۹۰	۱۱۳	۵/۲	۲۰	شیگنا
ویگا	۱۱۳۰	۸۹	۷/۱۰	۱۸	ویگ سفلی
تپ	۹۸۶	۱۱۰	۱۲/۹	۵۶	گژدا
ایلین	۹۸۲	۱۸	۰۰۰	۶	ولف

جدول ۲

نام کشور و جمهوریها	مساحت جنگلها میلیون هکتار	مقدار جنگل در اراضی درصد
اتحاد جماهیر شوروی	۷۶۹/۸	۳۲/۲
جمهوری فدواتیر روسیه	۷۲۸/۰	۲۲/۷
جمهوری اوکرائین	۸/۵	۱۲/۱
جمهوری بلوروسی	۶/۸	۳۲/۷
جمهوری ازبکستان	۱/۲	۲/۷
جمهوری قزاقستان	۹/۱	۳/۳
جمهوری گرجستان	۲/۷	۳۸/۸
جمهوری آذربایجان	۰/۹	۱۱/۰
جمهوری لیتوانی	۱/۷	۲۶/۲
جمهوری مولداوی	۰/۳	۸/۰
جمهوری لتونی	۲/۲	۳۸/۳
جمهوری قرقیزستان	۰/۷	۳/۳
جمهوری تاجیکستان	۰/۲	۲/۹
جمهوری ارمنستان	۰/۳	۹/۹
جمهوری ترکمنستان	۳/۲	۶/۶
جمهوری استونی	۱/۶	۳۶/۱

سرزمین به ۸۰ تا ۱۰۰ هزار تخمین زده شده است. جانورشناسان انواع جانوران کره زمین را ۳۳۰۰۰۰ تا ۴۵۰۰۰۰ تخمین زده اند که از این شمار ۱۲۵ تا ۱۳۰ هزار نوع آن در اتحاد شوروی زندگی می کنند. در اراضی جنوبی اتحاد شوروی حیواناتی وجود دارند که به مراتب بیشتر از گروه جانوران آسیا و آفریقا هستند. در اتحاد شوروی ۷۰ نوع جانور

جنگلی با رستنیهای ویژه آن از جمله سپیدار و کاجهای خاص آن منطقه وجود دارند. جنوب این مناطق به عرض ۱۵۰۰ تا ۲۰۰۰ که منطقه جنگلی وسیعی از غرب تا شرق و کرانه های اقیانوس آرام کشیده شده است. وجود انواع درختان کاج از جمله سوزنی برگ و صنوبر از مشخصات این منطقه است. در جنوب این منطقه درختان کاج، سوزنی برگ، آرس و صنوبر بسیار فراوان است. در مناطق جنگلهای جلگه ای جز درختان یاد شده، درختهای سپیدار و بلوط بسیار است. درختان این منطقه اغلب دارای برگهای پهن هستند. در جلگه های منطقه اروپایی شوروی و سیبری چمنزارهای وسیع، به ویژه درختان سپیدار و بلوط فراوان است. در جنوب سیبری و مناطق نزدیک به مرزهای چین مناطق نیمه بیابانی شامل بوتهزارهای مخصوص این منطقه است. صحرای شرق دریای خزر و دشتهای جنوب آسیای مرکزی اتحاد شوروی بیابانی است. این مناطق شامل شنزارها و نمکزارهاست. در قفقاز به ویژه منطقه لنکران و ناحیه گلخید گرجستان درختان مرکبات می رویند. در این مناطق نیز جنگلهای بلوط و سپیدار وجود دارند. در جونگار، آلاتاو و دامنه کوههای تیان - شان مراتع وسیعی گسترده اند ((دائرة المعارف مختصر))، ۵۴۹-۵۴۸/III). مساحت جنگلهای اتحاد شوروی طبق آمار سال ۱۹۷۳م در جدول ۲ آمده است (XXIV(2/56)، BSE<sup>3</sup>).

حیات جانوری: به سبب وسعت خاک اتحاد شوروی جانوران آن سرزمین چه در خشکی و چه در آبها، متنوع و بسیارند. در این کشور بیش از ۷۶۰ نوع پرنده و ۱۴۰۰ نوع ماهی وجود دارد که حدود ۵۲۸ نوع از آنها در آبهای شیرین زندگی می کنند. انواع حشرات در این

(«فرهنگ»، 1254).

طبق آمار ۱۹۸۵م از مجموع جمعیت اتحاد شوروی ۶۵٪ در شهرها و ۳۵٪ در روستاها سکنی داشتند، حال آنکه در ۱۹۴۰م حدود ۳۲/۵٪ جمعیت کشور شهرنشین و ۶۷/۵٪ ساکن روستاها بوده‌اند. در ۱۹۸۵م حدود ۸۷/۶٪ جمعیت اتحاد شوروی کارگر و کارمند و ۱۲/۴٪ کشاورز بوده‌اند (همانجا).

طبق آمار ۱۹۷۹م از ۲۶۲ میلیون نفر جمعیت اتحاد شوروی ۳۳۴۰۰۰۰ نفر مسلمان بوده‌اند که اکنون شمار آنان به احتمال زیاد بیشتر است. در آن سال یک ششم مردم اتحاد شوروی مسلمان بوده‌اند. جدول ۶ نموداری از افزایش جمعیت در جمهوریهای مسلمان نشین اتحاد شوروی از سال ۱۹۵۹ تا ۱۹۷۹م است (بنیگسن، ۶-۷).

در فاصله سالهای ۱۹۷۰-۱۹۷۹م درصد افزایش جمعیت نسبت به دوره قبل کاستی داشت، به ویژه در میان روسها که به ۶/۵٪ و در اوکرائین و بلوروسی به ۶٪ رسید، حال آنکه افزایش جمعیت در میان اهالی مسلمان اتحاد شوروی همچنان رو به فزونی بود. در جمهوری ازبکستان افزایش جمعیت به ۳۵/۵٪ و در تاجیکستان به ۳۵/۷٪ رسیده است. تنها تاتارهای منطقه غازان که در اراضی اتحاد شوروی پراکنده شده‌اند و به صورت گروههای مسلمان در میان روسها زندگی می‌کنند، از افزایشی معادل ۶/۵٪ برخوردار شده‌اند که برابر افزایش جمعیت در میان روسها بوده است (همو، ۷). جمعیت شناسان بر این نظرند که پایین آمدن درصد رشد جمعیت در سراسر اتحاد شوروی سابق ادامه خواهد یافت، ولی این تقلیل رشد به طور کلی مربوط به ملل اسلاو خواهد بود، حال آنکه جمعیت جمهوریهای مسلمان نشین با سرعت بیشتری فزونی خواهد گرفت و در ۲۰۰۰م به حداقل ۶۵ میلیون و حداکثر

وجود دارد که از پوست آنها استفاده می‌شود. شماره انواع ماهیانی که در آبهای شیرین و دریاهای شوروی برای استفاده صید می‌شوند، بالغ بر ۲۵۰ است (همان، ۵۹-۷۲/XXIV).

جمعیت: جمعیت سراسر اتحاد شوروی طبق آمار ۱۹۸۵م حدود ۲۷۶۳۰۰۰۰ نفر بوده است. تا ۱۹۷۶م جمعیت این کشور حدود ۶/۴٪ جمعیت جهانی را تشکیل می‌داد. در ۱۹۱۳م جمعیت سراسر امپراتوری روسیه ۱۵۹۶۲۰۰۰۰ نفر بود، ولی در ۱۹۲۶م در نتیجه جنگ جهانی اول، انقلاب و جنگهای داخلی، مهاجرتها و تلف شدن انسانها به ۱۳۹۴۳۰۰۰۰ نفر کاهش یافت. در ۱۹۳۹م جمعیت اتحاد شوروی به ۱۷۰۶۰۰۰۰۰ نفر رسید. گرچه در جریان جنگ جهانی دوم اتحاد شوروی تلفات بسیاری را متحمل گردید، ولی در پایان جنگ رشد جمعیت فزونی گرفت و با ضمیمه شدن بخشی از اراضی کیرانه بالتیک و اروپای شرقی میزان جمعیت کشور طبق آمار ژانویه ۱۹۵۹ به ۲۰۸۸۰۰۰۰۰، در ۱۹۶۱م به ۲۱۸ میلیون و در ۱۹۶۲م به ۲۲۱۵۰۰۰۰۰ نفر رسید («دائرة المعارف مختصر»، III/550). در ۱۹۷۶م جمعیت کشور ۲۵۵۵۲۳۰۰۰ و در ژانویه ۱۹۷۷ حدود ۲۵۷۹۰۰۰۰۰ و در ۱۹۸۱م ۲۶۶۵۹۹۰۰۰ نفر بوده است و توزیع جمعیت بر اساس آمار اخیر مطابق جدول ۳ بوده است (GSE, XXXI/20-21).

طبق آمار ۱۹۸۱م، ۴۶/۷٪ جمعیت اتحاد شوروی مرد و ۵۳/۳٪ آنها زن بوده‌اند (همانجا). شمار اقوام و ملل ساکن اتحاد شوروی به بیش از ۱۰۰ می‌رسد. در جدول ۴ نام هر یک از این اقوام و جمعیت آنها در ۱۹۷۹م آمده است (همان، XXXI/24).

نام و جمعیت بزرگ‌ترین شهرهای اتحاد شوروی که طبق آمار ۱۹۸۵م بیش از یک میلیون نفر جمعیت داشته‌اند، در جدول ۵ آمده است

جدول ۳

جمهوری	جمعیت	جمعیت شهری	درصد جمعیت شهری	تراکم در کد-۲
فدراتیوروسیه	۱۳۹۱۶۵۰۰۰	۹۸۱۵۳۰۰۰	۷۱	۸/۲
اوکرائین	۵۰۱۳۵۰۰۰	۳۱۴۲۲۰۰۰	۶۳	۸۳
بلوروسی	۹۶۷۵۰۰۰	۵۵۵۰۰۰۰	۵۷	۲۶/۶
ازبکستان	۱۶۱۵۸۰۰۰	۶۷۰۶۰۰۰	۲۲	۳۶/۱
قرزاقستان	۱۵۰۵۳۰۰۰	۸۲۶۷۰۰۰	۵۵	۵/۵
گرجستان	۵۰۷۱۰۰۰	۳۶۵۹۰۰۰	۵۲	۷۲/۸
آذربایجان	۶۲۰۲۰۰۰	۳۳۱۳۰۰۰	۵۳	۷۱/۶
لیتوانی	۳۲۲۵۰۰۰	۲۱۵۶۰۰۰	۶۳	۵۲/۸
مولداوی	۳۱۹۵۰۰۰	۱۶۳۵۰۰۰	۲۱	۱۱۸/۶
لتونی	۲۵۳۹۰۰۰	۱۷۶۲۰۰۰	۶۹	۳۹/۹
قرقیزستان	۳۶۵۳۰۰۰	۱۴۱۸۰۰۰	۳۹	۱۸/۲
تاجیکستان	۳۰۰۷۰۰۰	۱۳۷۶۰۰۰	۳۴	۲۸
ارمنستان	۳۱۱۹۰۰۰	۲۰۶۹۰۰۰	۶۶	۱۰۴/۷
ترکمنستان	۲۸۹۷۰۰۰	۱۳۸۵۰۰۰	۲۶	۵/۹
استونی	۱۲۸۵۰۰۰	۱۰۲۷۰۰۰	۷۰	۳۲/۹
اتحاد جماهیر شوروی	۲۶۶۵۹۹۰۰۰	۱۶۸۹۱۹۰۰۰	۶۳	۱۲۶/۲

جدول ۴

اقوام	جمعیت
روس	۱۳۷۳۹۷۰۰۰
اوکرائینی	۳۳۳۲۷۰۰۰
ازبک	۱۳۳۵۶۰۰۰
بلوروسی	۹۳۶۳۰۰۰
قزاق	۶۵۵۶۰۰۰
تاتار	۶۳۱۷۰۰۰
آذربایجانی	۵۴۷۷۰۰۰
ارمنی	۳۱۵۷۰۰۰
گرجی	۳۵۷۱۰۰۰
مولداو	۲۱۹۶۸۰۰۰
تاجیک	۲۱۸۱۸۰۰۰
لیتوانیایی	۲۱۸۵۱۰۰۰
ترکمن	۲۰۲۸۰۰۰
زمن	۱۹۹۶۱۰۰۰
قرقیز	۱۹۰۶۱۰۰۰
یهود	۱۸۱۱۷۰۰۰
چواش	۱۷۵۱۰۰۰
داغستانی	۱۶۵۷۰۰۰
آوار	۲۸۳۰۰۰
لژگی	۳۸۳۰۰۰
دارگین	۲۷۸۰۰۰
کومیک	۲۲۸۰۰۰
لک	۱۰۰۰۰۰
تابسرانی (طباسرانی)	۷۵۰۰۰
نوگری	۶۰۰۰۰
روتول	۱۵۰۰۰
تساخور	۱۴۰۰۰
آکول	۱۲۰۰۰
لتونیایی	۱۲۳۹۰۰۰
باشقیر	۱۳۷۷۰۰۰
موردوا	۱۱۹۲۰۰۰
لهستانی	۱۱۵۱۰۰۰
استونیایی	۱۰۲۰۰۰
چچن	۷۵۶۰۰۰
اودمورت	۷۱۳۰۰۰
ماری	۶۲۲۰۰۰
اُستی	۵۲۲۰۰۰
گُسی و کُنی بریایک	۴۷۸۰۰۰
کُسی	۳۲۷۰۰۰
کُسی بریایک	۱۵۱۰۰۰
کره‌ای	۳۸۹۰۰۰
بلغاری	۳۶۱۰۰۰
بوریات	۳۵۳۰۰۰
یونانی	۳۳۳۰۰۰
یاقوت	۳۲۸۰۰۰
کاباردین	۳۲۲۰۰۰
قراقالیان	۳۰۳۰۰۰
اریغور	۲۱۷۰۰۰

۲۰۹۰۰۰	کرلی
۱۸۶۰۰۰	اینگوش
۱۷۳۰۰۰	گاکائوز
۱۷۱۰۰۰	مجار
۱۶۶۰۰۰	توونی
۱۵۸۰۰۰	اقوام شمالی، سیری و خاور دور
۱۴۷۰۰۰	قالیوق
۱۳۸۰۰۰	کارل
۱۳۱۰۰۰	قراچای
۱۲۹۰۰۰	رومانیایی
۱۱۶۰۰۰	کرد
۱۰۹۰۰۰	آدیگه
۹۳۰۰۰	ترک
۹۱۰۰۰	ابخازی
۷۷۰۰۰	فلاندی
۷۱۰۰۰	کاکاس
۶۶۰۰۰	بالکار
۶۰۰۰۰	آلتای
۵۲۰۰۰	دونگان
۴۶۰۰۰	چرکس
۳۳۰۰۰	ایرانی
۲۹۰۰۰	آبازین
۲۵۰۰۰	آسوری
۲۲۰۰۰	تات
۱۹۰۰۰	بلوچ
۱۷۸۰۰	چک
۱۶۰۰۰	شُر
۹۲۰۰	اسلواک

جدول ۵

شهر	جمعیت
مسکو	۸۴۰۸۰۰۰
لنینگراد	۳۳۲۹۰۰۰
کیف	۲۴۴۸۰۰۰
تاشکند	۲۰۳۰۰۰۰
خارگف	۱۵۵۳۰۰۰
مینسک	۱۴۷۲۰۰۰
اسوزدلفسک	۱۳۰۰۰۰
کوئیشیف	۱۲۵۷۰۰۰
نفلیس	۱۱۵۸۰۰۰
دنیپروپتروفسک	۱۱۵۳۰۰۰
اُوسا	۱۱۲۴۰۰۰
اُشک	۱۱۰۸۰۰۰
باکو	۱۱۰۳۰۰۰
جلیایینسک	۱۰۹۶۰۰۰
دُپشک	۱۰۷۳۰۰۰
آلماتا	۱۰۶۸۰۰۰
اوغا	۱۰۶۳۰۰۰
پرم	۱۰۵۶۰۰۰
غازان	۱۰۴۷۰۰۰



جدول ۶

کشور، جمهوری، ملیتها	جمعیت در ۱۹۵۹ م	جمعیت در ۱۹۷۰ م	درصد افزایش در ۱۹۷۰-۱۹۵۹	جمعیت در ۱۹۷۹ م	درصد افزایش
جمعیت کل اتحاد شوروی	۲۰۸'۸۲۷'۰۰۰	۲۲۱'۷۲۰'۰۰۰	۱۶	۲۶۲'۰۸۵'۰۰۰	۸/۲
روسیا	۱۱۳'۹۱۳'۰۰۰	۱۲۹'۰۱۵'۰۰۰	۱۳	۱۳۷'۳۹۷'۰۰۰	۶/۵
مجموع جمعیت مسلمان اتحاد شوروی	۲۳'۳۸۰'۰۰۰	۳۵'۲۳۳'۰۰۰	۲۵	۴۳'۳۹۵'۰۰۰	۲۳/۲
ازبکها	۶۰۰'۱۵۰'۰۰۰	۹۰۰'۱۹۵'۰۰۰	۵۳	۱۲۲'۵۶۰'۰۰۰	۳۵/۵
قزاقها	۳'۸۲۲'۰۰۰	۵'۲۹۹'۰۰۰	۳۶	۶'۵۵۶'۰۰۰	۲۳/۷
تاتارها	۳'۹۶۸'۰۰۰	۵'۹۳۱'۰۰۰	۱۹	۶'۳۱۷'۰۰۰	۶/۵
آذربایجانیها	۳'۹۳۰'۰۰۰	۳'۳۸۰'۰۰۰	۲۹	۵'۲۷۷'۰۰۰	۲۵
تاجیکها	۱'۳۹۷'۰۰۰	۲'۱۳۶'۰۰۰	۵۳	۲'۸۹۸'۰۰۰	۳۵/۷
ترکمنها	۱'۰۰۲'۰۰۰	۱'۵۲۵'۰۰۰	۵۲	۲'۰۲۸'۰۰۰	۳۳
قرقیزها	۹۶۹'۰۰۰	۱'۳۵۲'۰۰۰	۵۰	۱'۹۰۶'۰۰۰	۳۱/۳
باشقیرها	۹۸۹'۰۰۰	۱'۲۲۰'۰۰۰	۲۵	۱'۳۷۱'۰۰۰	۱۰/۶
چچنها	۲۱۹'۰۰۰	۶۱۳'۰۰۰	۲۶	۷۵۶'۰۰۰	۲۳/۳
استهای مسلمان	۲۱۳'۰۰۰	۲۸۸'۰۰۰	۱۸	۵۲۲'۰۰۰	۱۱
آوارها	۲۷'۰۰۰	۳۱۶'۰۰۰	۲۷	۲۸۳'۰۰۰	۲۲
لژیکها	۲۲۳'۰۰۰	۳۲۳'۰۰۰	۲۵	۳۸۳'۰۰۰	۱۸/۲
کاباردینها (کاباردینها)	۲۰۲'۰۰۰	۲۸۰'۰۰۰	۳۷	۳۲۲'۰۰۰	۱۵
قراقایقها	۱۷۳'۰۰۰	۲۳۶'۰۰۰	۳۶	۳۰۳'۰۰۰	۲۸/۲
دراگینها	۱۵۸'۰۰۰	۲۳۱'۰۰۰	۲۶	۲۸۷'۰۰۰	۲۲/۲
کوسیکها	۱۳۵'۰۰۰	۱۸۹'۰۰۰	۲۰	۲۲۸'۰۰۰	۲۰/۶
اویغورها	۹۵۰'۰۰۰	۱۷۳'۰۰۰	۸۲	۲۱۱'۰۰۰	۲۲
اینگوشها	۱۰۶'۰۰۰	۱۵۸'۰۰۰	۵۵	۱۸۶'۰۰۰	۱۷/۷
قاراجاییها	۸۱'۰۰۰	۱۱۳'۰۰۰	۴۰	۱۳۲'۰۰۰	۱۵/۱
کردها	۵۹'۰۰۰	۸۹'۰۰۰	۵۱	۱۱۶'۰۰۰	۳۰/۳
لکها	۶۶'۰۰۰	۸۶'۰۰۰	۳۰	۱۰۰'۰۰۰	۱۶/۳
آدیگه‌ها (آدیغه‌ها)	۸۰'۰۰۰	۱۰۰'۰۰۰	۲۵	۱۰۹'۰۰۰	۹
ترکها	؟	۷۹'۰۰۰	؟	۹۳'۰۰۰	۱۷/۷
ایخان‌ها (بخشی از آنان مسلمانند)	۶۵'۰۰۰	۸۳'۰۰۰	۲۸	۹۱'۰۰۰	۹/۶
تایسرائیها	۳۵'۰۰۰	۵۵'۰۰۰	۵۷	۷۵'۰۰۰	۳۶/۲
بلغارها (بالکار-بلغر)	۲۲'۰۰۰	۵۹'۰۰۰	۳۰	۶۶'۰۰۰	۱۰
نوگایها	۳۹'۰۰۰	۵۳'۰۰۰	۳۳	۶۰'۰۰۰	۱۵/۳
دونگانها	۲۲'۰۰۰	۳۹'۰۰۰	۷۷	۵۲'۰۰۰	۳۳/۳
چرکسها	۳'۰۰۰	۲۰'۰۰۰	۳۳	۴۶'۰۰۰	۱۵
ایرانیها	۲۱'۰۰۰	۲۸'۰۰۰	۳۳	۳۱'۰۰۰	۱۰/۷
آبازینها	۲۰'۰۰۰	۲۵'۰۰۰	۲۵	۲۹'۰۰۰	۱۶
تاتها (بخشی از تاتها مسلمانند)	۱۱'۰۰۰	۱۷'۰۰۰	۵۵	۲۲'۰۰۰	۲۹/۲
روتولها	۷'۰۰۰	۱۲'۰۰۰	۷۱	۱۵'۰۰۰	۲۵
تساخورها	۷۳'۰۰۰	۱۱'۰۰۰	۵۱	۱۳'۰۰۰	۲۷/۳
آکرلها	۶۷'۰۰۰	۹'۰۰۰	۳۲	۱۳'۰۰۰	۳۶/۲
بلوچها	۸۰'۰۰۰	۱۳'۰۰۰	۶۲	؟	؟
افغانها	۲۹'۰۰۰	۳۱'۰۰۰	۱۰۰	؟	؟

مسلمانان بخش اروپایی اتحاد شوروی و سبیری هستند که در آسیای مرکزی و سایر مناطق کشور نیز سکنتی دارند. شمار تاتارها را در ۱۹۷۹ م بالغ بر ۶۳۱۷۴۶۸ نفر نوشته‌اند که از این عده ۱۶۴۴۶۰۷ نفر در جمهوری خودمختار تاتارستان، ۹۴۰۴۴۶ نفر در جمهوری خودمختار

۷۵ میلیون نفر خواهد رسید (همو، ۷-۸).

مسلمانان شوروی را می‌توان به سه گروه تقسیم کرد: ۱. مسلمانان بخش اروپایی اتحاد شوروی و سبیری، ۲. مسلمانان قفقاز و قفقاز شمالی، ۳. مسلمانان آسیای مرکزی و قزاقستان. تاتارها عمدتاً از گروه

اتحاد شوروی زندگی می کنند (همو، ۱۸۴). لکها در همان سال ۱۰۰۱۴۸ نفر بوده اند که از این عده ۸۳۴۵۷ نفر در داغستان و بقیه در دیگر نواحی اتحاد شوروی سکنی دارند (همو، ۱۸۹-۱۹۰). طبا سرائیها جمعاً ۷۵۲۳۹ نفر بوده اند که ۷۷۷۲۲ نفر در داغستان و بقیه در روسیه و دیگر نقاط اتحاد شوروی زندگی می کنند. نام سرزمین این مردم به زبان محلی طبا سرائان است که مورخان اسلامی در ادوار متقدم آن را به صورت «طبرستان» نوشته اند (همو، ۱۹۴، ۱۹۵). نوگایها از مسلمانانی هستند که در منطقه استاؤزئیل، داغستان و چین - اینگوش سکنی دارند («فرهنگ»، ۸۹۹). ۲۳۹۷۷ نفر از نوگایها در داغستان و ۱۱۸۲۷ نفر در ایالت خود مختار چرکس سکنی داشته اند. این قوم در سده ۱۴م که از یک خان (حک ۱۳۱۲-۱۳۴۲م) پذیرش اسلام را برای مردم تابع خود اجباری کرد، مسلمان شدند (آکیر، ۱۹۹، ۲۰۰).

روتولهای ساکن داغستان که شمار آنها در ۱۹۷۹م حدود ۱۵ هزار نفر بوده است («فرهنگ»، ۱۱۵۲)، به خلاف نوگایها در سده ۸م (۲ق) به دست اعراب اسلام آوردند. حدود ۱۴۲۸۸ نفر از این قوم در داغستان و بقیه در دیگر نقاط اتحاد شوروی سکنی دارند (آکیر، ۲۰۴، ۲۰۵). تساخورها از اقوام بومی جنوب داغستان هستند که در سراسر مرز مجاور جمهوری آذربایجان زندگی می کنند. اینان در سده های ۷ و ۸م (۱ و ۲ق) به دست اعراب مسلمان شدند. شمار آنها در ۱۹۷۹م حدود ۱۴ هزار نفر بوده است («فرهنگ»، ۱۴۷۰). از این عده ۳۶۰۰ نفر در داغستان و ۸۵۰۰ نفر در جمهوری آذربایجان سکنی دارند (همانجا). آگولها نیز از گروه مسلمانان جنوب داغستان هستند که شمارشان در ۱۹۷۹م حدود ۱۲ هزار نفر بود. از این عده ۱۱۴۵۹ نفر در داغستان و بقیه در دیگر نقاط اتحاد شوروی سکنی دارند (آکیر، ۲۱۳، ۲۱۴).

چچنها که خود را ناخچو می نامند، از اقوامی هستند که در ایالت خود مختار چچن - اینگوش سکنی گزیده اند. اینان در سده ۸م (۲ق) پیرو آیین مسیح بودند، ولی در سده ۱۶م (۱۰ق) آوارها و کومیکها دین اسلام را در میان چچنها رایج کردند. چچنها در سده ۱۹م از قیام «مردان» به رهبری شیخ شامل (۱۸۳۴-۱۸۵۹م) حمایت کردند و تنها پس از شکست شیخ شامل بود که دولت روسیه توانست چچنها را به اطاعت وادارد. کل جمعیت ایالت خود مختار چچن - اینگوش در ۱۹۸۵م حدود ۱۱۲۳۰۰ نفر بوده است که چچنها حدود ۴۲٪ جمعیت این جمهوری را تشکیل می داده اند («فرهنگ»، ۱۴۹۴). شمار این قوم در ۱۹۷۹م حدود ۷۵۵۷۲۸ نفر بوده است. ۶۱۱۴۰۵ نفر از چچنها در ایالت خود مختار یاد شده، ۴۹۲۲۲۷ نفر در داغستان و بقیه در سایر نقاط اتحاد شوروی سکنی دارند (آکیر، ۲۱۹، ۲۲۰).

أستهایا یا أستینها که خود را ایر (ایرن) می نامند، از اقوام ایرانی زبان و بنا به نوشته آکیر، از ایرانیهای قفقاز هستند (ص ۲۲۵). شماری از استها تحت تأثیر کاباردینها یا کابارداها اسلام آوردند، ولی اکثر آنها مسیحی هستند. سرزمین استها که استی یا أستیا نامیده می شود، شامل

باشقیرستان، ۲۷۵۷۳ نفر در جمهوری خود مختار چوواش، ۷۲۰۱۸ نفر در جمهوری قرقیزستان، ۶۲۸۷۶۴ نفر در ازبکستان و ۴۰۴۳۲ نفر در ترکمنستان زندگی می کنند. شمار تاتارهای ساکن جمهوری فدراتیو روسیه را در ۱۹۷۹م به استثنای جمهوریهای خود مختار تاتارستان، باشقیرستان، چوواش، کریمه، قزاقستان و نواحی آسیای مرکزی ۲۳۹۱۲۹۶ نفر نوشته اند (آکیر، ۷۲-۷۳). ولی شمار دقیق تاتارهای شبه جزیره کریمه به سبب کوچ دادن و تبعید جمعی آنان از سرزمین خویش مشخص نیست. از دیگر اقوام مسلمان ساکن این منطقه چوواشها هستند که شمار آنها در ۱۹۷۹م حدود ۱۷۵۱۳۶۶ نفر بوده است. از این شمار ۸۸۷۳۸ نفر در جمهوری خود مختار چوواش، ۱۴۷۰۸۸ نفر در جمهوری خود مختار تاتارستان، ۱۲۳۳۳۴ نفر در باشقیرستان، ۵۳۲۶۷۷ نفر در روسیه و ۶۷۵۱۹ نفر در سایر مناطق اتحاد شوروی سکنی داشته اند. باشقیرها در ۱۹۷۹م بالغ بر ۷۳۷۲۴۵۲ نفر بودند که از این عده ۹۳۵۸۸۰ نفر در باشقیرستان، ۳۵۵۱۱۴ نفر در روسیه و ۸۰۴۵۸ نفر در سایر نواحی اتحاد شوروی ساکن بوده اند (همو، ۸۷، ۸۸-۹۸). مسلمانان قفقاز و قفقاز شمالی عمده ترین گروه مسلمانان ساکن جمهوری آذربایجان هستند که شمار کل جمعیت آن را صرف نظر از مسلمان و غیر مسلمان در ۱۹۸۵م حدود ۶۶۱۴۰۰۰ نفر نوشته اند («فرهنگ»، ۲۵).

در ۱۹۷۹م شمار ترکی زبانی که خود را آذربایجانی می خوانند ۳۷۰۸۸۳۲ نفر بوده است. در سرشماری ۱۹۲۶م مردم این جمهوری را نه با نام آذربایجانی، بلکه با نام ترک سرشماری کرده اند (آکیر، ۱۵۹). از این گروه ۲۵۵۶۷۸ نفر در گرجستان، ۱۶۰۸۴۱ نفر در ارمنستان، ۶۳۵۱۴ نفر در داغستان، ۷۳۳۴۵ نفر در قزاقستان، ۵۴۷۷۹ نفر در ازبکستان، ۸۷۹۰۷ نفر در روسیه و ۶۶۴۳۴ نفر در دیگر نواحی اتحاد شوروی زندگی می کردند (همو، ۱۴۱). شمار افراد کرد و طالش ساکن جمهوری آذربایجان مشخص نیست، زیرا کردها و طالشهای ساکن لنکران را به عنوان گروه مجزا سرشماری نکرده اند، ولی شماره لزگیها ۱۵۸۰۰۵۷، آوارها ۳۵۹۹۱، تساخورها ۸۵۴۶، تاتها ۸۸۴۸ نفر بوده است (همو، ۱۴۳). طبق آمار ۱۹۸۵م جمعیت جمهوری خود مختار داغستان ۱۷۳۷۰۰۰ نفر بوده که شامل آوارها، دارگینها، کومیکها، لزگیها، روسها و غیره بوده است («فرهنگ»، ۳۵۵). شمار آوارها را در ۱۹۷۹م حدود ۴۸۲۸۴۴ نفر نوشته اند (همان، ۱۲؛ آکیر، ۱۶۸).

شمار لزگیهای ساکن اتحاد شوروی حدود ۳۸۳ هزار نفر بوده است که از این عده ۱۸۸۸۰۴ نفر در داغستان و ۱۵۸۰۰۵۷ نفر در جمهوری آذربایجان سکنی دارند (همو، ۱۷۳-۱۷۴). طبق آمار ۱۹۷۹م شمار دارگینها ۲۸۷۲۸۲ نفر بوده که از این عده حدود ۲۴۶۸۵۴ نفر در داغستان و بقیه در روسیه، جمهوری خود مختار قالموق و سایر نواحی اتحاد شوروی سکنی دارند (همو، ۱۷۹). کومیکها طبق آمار همان سال ۲۲۸۴۱۸ نفر بوده اند که از این عده ۲۰۲۲۹۷ نفر در داغستان و بقیه در جمهوریهای روسیه، چین - اینگوش، اُستی شمالی و دیگر نواحی

اغلب نام آنان را با ملیت ازبک در شناسنامه‌ها ثبت کرده است، بنابراین نمی‌توان شمار دقیق تاجیکان را مشخص نمود.

جمعیت ترکمنستان را در ۱۹۸۵م حدود ۳'۱۸۵'۰۰۰ نفر نوشته‌اند («فرهنگ»، ۱۳۶۸)، ولی در مورد شمار ترکمنهای مقیم این جمهوری تفاوتی وجود دارد. بعضی شمار ترکمنهای جمهوری ترکمنستان را طبق آمار ۱۹۷۹م حدود ۱'۸۹۲'۰۰۰ (همانجا)، برخی ۲'۰۲۷'۹۱۳ (آکینر، ۳۹۹) و بعضی دیگر ۲'۰۳۰'۰۰۰ نفر نوشته‌اند (بنیگسن، همانجا).

کل جمعیت جمهوری قرقیزستان در ۱۹۸۵م حدود ۳'۹۶۷'۰۰۰ نفر بوده است («فرهنگ»، ۵۷۸). جمعیت جمهوری قزاقیاتی را در ۱۹۸۵م حدود ۱۰'۷۵۰'۰۰۰ نفر نوشته‌اند (همان، ۵۴۳). در ۱۹۷۹م شمار قزاقیاتی که از این عده ۲'۸۱۸'۰۰۹ نفر در این جمهوری و بقیه در جمهوری ازبکستان و سایر نقاط اتحاد شوروی سکنی دارند (آکینر، ۴۲۸).

شمار اویغورهای ساکن اتحاد شوروی ۲۱۰'۰۰۰ نفر و نسبت به اویغورهای مقیم چین بسیار اندک است. زیرا در جمهوری خلق چین بیش از ۵ میلیون اویغور زندگی می‌کنند (بنیگسن، همانجا). اویغورهای مقیم اتحاد شوروی اغلب در جمهوریهای قزاقستان، قرقیزستان و ازبکستان سکنی دارند (آکینر، ۴۳۶). دنگنها از مسلمانان چین هستند. گروهی از آنان پس از قیام مسلمانان چین بر ضد منچو در سالهای ۱۸۶۲-۱۸۷۷م به قلمرو امپراتوری روسیه مهاجرت کردند و اغلب در قزاقستان و قرقیزستان و دره رود چو سکنی گزیدند (همو، ۴۲۱-۴۲۲). شمار دنگنها در اتحاد شوروی ۵۷۴۶۹ نفر است (همو، ۴۴۳). از دیگر اقوام و گروههای مسلمان ساکن منطقه آسیای مرکزی در اتحاد شوروی افغانها، چالاها، جمشیدیها، هزاره‌ها و بربرها، کاشغریها، قپچاقها، قرماها، پامیریها (غلجاییها، تاجیکهای کوهستان)، تارانیچها و یغناپیها را می‌توان یاد کرد (نک: همو، ۴۵۶ به بعد).

تاریخ اتحاد شوروی زاییده انقلاب بلشویکی ۱۹۱۷م است. بی‌گمان در بروز این انقلاب و ظهور اتحاد شوروی عواملی وجود داشته که اشاره بدانها ضروری است. در تاریخ روسیه ۵ دوره را می‌توان مشاهده کرد: ۱. عهد دولت کیف، ۲. عصر حاکمیت تاتارها، ۳. عهد دولت مسکو (۱۱۴۷ تا سده ۱۷م)، ۴. عصر امپراتوری، ۵. عصر شوروی (بردیایف، ۷).

پس از سقوط امپراتوری روم شرقی (بیزانس) که در تاریخ با نام روم دوم شهرت داشت و نیز با پایان گرفتن فرمانروایی تاتارها در روسیه، دولت مسکو به تنها دولت مسیحی ارتدکس بدل شد و خود را روم سوم نامید. کلیسا به خدمت دولتی خودکامه درآمد که مظهر آن ایوان مخوف بود. مسیحیت و شرک در این سرزمین با هم در آمیختند. اصلاحات پتر که گونه‌ای غرب‌گرایی به شمار می‌رفت، بعدها در جهت گیریهای سیاسی سده ۱۹م اثری عمیق بر جا نهاد. روشنفکران روسیه به دو گروه اسلاو‌گرایان و غرب‌گرایان منشعب شدند. انقلاب کبیر

دو بخش شمالی و جنوبی است که بخش شمالی آن به صورت جمهوری خود مختار تابع جمهوری فدراتیو روسیه و بخش جنوبی آن تابع گرجستان است. شمار آنها در ۱۹۷۹م حدود ۵۴۱'۸۹۳ نفر بوده است. از این عده ۲۹۹'۰۲۲ نفر در استی شمالی و ۶۵'۰۷۷ نفر در استی جنوبی و بقیه در گرجستان و دیگر نواحی اتحاد شوروی زندگی می‌کنند (همو، ۲۲۵، ۲۲۸). کاباردینها خود را کپردی می‌نامند و از سده ۱۶م (۱۰ ق) اسلام در میان این قوم پذیرفته شد. شمار کاباردینها در ۱۹۷۹م حدود ۳۲۱'۷۱۹ نفر بود که از این عده ۳۰۳۶۰۴ نفر در جمهوری کاباردینو-بالکار و ۱۸'۱۱۵ نفر در دیگر نواحی اتحاد شوروی سکنی دارند (همو، ۲۳۵، ۲۳۸).

اینگوشها که خود را به نام اصلی بزرگ ترین قبیله خویش گالگوی می‌خوانند، تحت تأثیر چچنها مسلمان شدند. شمار آنان در ۱۹۷۹م حدود ۱۸۶ هزار نفر بود که ۱۳۳'۷۴۴ نفر در ایالت خود مختار اینگوش و بقیه در سایر نقاط اتحاد شوروی سکنی داشتند (همو، ۲۴۴، ۲۴۶). بلغارها که خویشانش را مالکار و تاتولو می‌نامند، به طور عمده در جنوب و جنوب غرب جمهوری کاباردین-بالکار سکنی دارند. وضع نژادی این قوم هنوز چنانکه باید مشخص نشده است. گفته می‌شود که اینان از اختلاط اقوام بومی شمال قفقاز با قبایل ایرانی و ترکی زبانانی که به قفقاز روی می‌آوردند، پدید آمده‌اند (BSE<sup>3</sup>, II/578). بلغارهای شمال قفقاز مسلمان و سنی مذهبند، شمار آنها در ۱۹۷۹م حدود ۶۶۳'۳۳۴ نفر بوده است که از این عده حدود ۵۹'۷۱۰ نفر در ایالت خود مختار کاباردین-بالکار و بقیه در سایر نقاط اتحاد شوروی مسکن گزیده‌اند (همانجا؛ آکینر، ۲۸۳).

دیگر اقوام مسلمان ساکن قفقاز و ماوراء قفقاز عبارتند از: قراچاییها، کردها، آدیگه‌ها، ابخازها، چرکسها، نوگایها، تاتها، آجارها، آبازاها، بودوخها، قره‌پاها، خینالوگها، کرزها، قوبه‌چیها، لازها، ترکهای مسختی، شاقسونها، طالبشها، ایرانیان مقیم قفقاز و گروههای دیگر (نک: همو، ۲۵۰ به بعد). در آسیای مرکزی شوروی عمده‌ترین اقوام مسلمان ازبکها، قزاقها، تاجیکها، ترکمنها، قرقیزها، قزاقیاتی و دنگنها هستند.

جمعیت کل ازبکستان در ۱۹۸۵م جمعاً ۱۷'۹۷۴'۰۰۰ نفر بوده است. شمار ازبکها در جمهوری ازبکستان را طبق آمار ۱۹۷۹م حدود ۱۰'۵۶۹'۰۰۰ نفر نوشته‌اند («فرهنگ»، ۱۳۷۹). کل جمعیت قزاقستان در ۱۹۸۵م حدود ۱۵'۸۴۲'۰۰۰ نفر بوده است (همان، ۵۲۲). در ۱۹۷۹م شمار کل قزاقهای این جمهوری ۶'۵۵۶'۴۴۲ نفر یاد شده است (آکینر، ۳۶۸). جمعیت تاجیکستان در ۱۹۸۵م حدود ۴'۴۹۹'۰۰۰ نفر بوده است («فرهنگ»، ۱۳۰۱)، ولی شمار تاجیکهای مقیم جمهوری تاجیکستان را ۲'۹۰۰'۰۰۰ تخمین زده‌اند (بنیگسن، ۱۲). حدود ۵۹۴'۶۲۷ تاجیک نیز در ازبکستان اقامت دارند (آکینر، ۳۵۰) که عمدتاً از مردم سمرقند و بخارا هستند. در تاجیکستان ادعا بر آن است که حدود ۲ میلیون تاجیک در ازبکستان زندگی می‌کنند، ولی چون دولت جمهوری ازبکستان

فرانسه و متعاقب آن حمله ناپلئون به روسیه در ۱۸۱۲م در روشنفکران این کشور مؤثر افتاد. پیش از این تاریخ قیامها بیشتر جنبه روستایی داشت، ولی در دسامبر ۱۸۲۵م قیام دکابریستها روی داد که اغلب از افسران ارتش و روشنفکران بودند. در این قرن تضاد میان اسلاوگرایان و غرب گرایان شدت گرفت. اندک اندک در نظام استبدادی سرواژ روسیه اندیشه‌های سوسیالیسم و آنارشیزم پدید آمد و شورشی‌های بر ضد امپراتوری روسیه روی داد. از درون اسلاوگرایان گروهی به نام ناردنیکها<sup>۱</sup> (مردم گرایان) پدید آمدند. اینان که روستاییان را نیروی اصلی انقلاب روسیه می‌دانستند، در ۱۸۷۶م سازمان مخفی «زمین و آزادی»<sup>۲</sup> را بنیاد نهادند. این گروه در ۱۸۷۹م به دو دسته «نوسازی گذشته» و «آزاده خلق» متقسم شدند. گروه اخیر مبلغان سوسیالیسم ناردنیکي بودند. اندیشه سوسیالیسم در روسیه را می‌توان به سه مرحله بخش کرد: ۱. سوسیالیسم پندار گرایانه، ۲. سوسیالیسم ناردنیکي، ۳. سوسیالیسم مارکسیستی.

در ۱۸۶۱م اصلاحات ارضی روسیه آغاز شد و هماهنگی‌هایی میان دولت و قشر روشنفکر پدید آمد، ولی این پدیده‌ای زودگذر بود. با گذشت زمان ناخرسندی از دولت روسیه اوج گرفت. تکاچف<sup>۳</sup> که نظریه پرداز ناردنیکهای انقلابی بود، بر اصل حاکمیت اقلیت بر اکثریت تکیه داشت. در سالهای ۸۰ سده ۱۹م گئورگی پلخانف بنیادگذار نهضت مارکسیستی و سوسیال دموکراسی در روسیه با نظریات تکاچف به مقابله برخاست و اندیشه‌های خویش را در بعضی آثار خود از جمله «اختلافهای ما»<sup>۴</sup> منعکس کرد. از آن پس نهضت انقلابی روسیه نتوانست زیر پرچم ناردنیکي ادامه یابد. حزب آزاده خلق با ترور الکساندر دوم امپراتور روسیه (در ۱۸۸۱م) پایگاه اجتماعی خود را از دست داد (برای آگاهی بیشتر، نک: همو، ۷ به بعد؛ BSE<sup>۳</sup>, I/406). پس از ترور الکساندر دوم جمعی از مهاجران در خارج از روسیه «گروه آزادی کار» را بنیاد نهادند که پلخانف و یارانش در آن فعالیت داشتند. تأسیس این گروه سرآغاز و مقدمه‌ای برای جنبش سوسیال دموکراسی و تأسیس حزب سوسیال دموکرات کارگری روسیه بود. این نخستین نسل مارکسیستهای روسیه، آزادی را منوط به پیشرفت صنعت در روسیه، و پرولتاریا را نیروی اجتماعی قابل اتکا می‌دانستند. از میان مارکسیستهای سوسیال دموکرات، لنین شخصیتی بود که اعلام داشت به زعم رشد ناکافی سرمایه داری و قلت کارگران صنعتی، سوسیالیسم در روسیه قابل تحقق است. لنین قصد داشت دو انقلاب بورژوازی و سوسیالیستی را در یکدیگر ادغام کند، ولی پلخانف مخالف ادغام دو انقلاب بود (بردیایف، 85-86). از همین نقطه عزیمت بعدها دو جناح بلشویک (= اکثریت) و منشویک (= اقلیت) در جنبش سوسیال دموکراسی روسیه پدید آمد و شکل گرفت (همانجا).

در ۱۹۰۴م جنگ روس و ژاپن آغاز شد. منشویکها طرفدار دفاع از

میهن و بلشویکها خواستار شکست دولت تزاری بودند و آن را برای انقلاب سودمند می‌دانستند («تاریخ حزب...»، 73-72)، در آوریل ۱۹۰۵ سومین کنگره حزب سوسیال دموکرات روسیه تشکیل شد که منشویکها در آن شرکت نکردند و کنفرانس خاص خود را تشکیل دادند. لنین و بلشویکها پرولتاریا را رهبر انقلاب آینده روسیه دانستند. این نظر هسته اصلی اندیشه و سیاست بلشویسم در انقلاب روسیه و مسئله حاکمیت بود. لنین می‌گفت: انقلاب در صورتی پیروز می‌شود که پرولتاریا بر رأس آن قرار گیرد و به عنوان پیشتاز انقلاب بتواند اتفاق خود را با کشاورزان تأمین نماید و بورژوازی لیبرال را منفرد سازد. پرولتاریا باید به دگرگونی سوسیالیستی دست یازد و در این راه عناصر نیمه پرولتر را با خود همراه کند؛ نیروی مقاومت بورژوازی را در هم شکند و روستاییان و خرده بورژوازی ناستوار را فلج نماید (همان، 83-84). ولی پلخانف مخالف منفرد ساختن بورژوازی لیزال در انقلاب بورژوازی بود. منشویکها در کنفرانس جداگانه خود اعلام کردند که چون انقلاب بورژوازی است، بورژوازی لیبرال می‌تواند پیشتاز آن باشد. از این رو وظیفه پرولتاریا پشتیبانی از انقلاب بورژوازی است و نباید موجبات روی گردانی بورژوازی را از انقلاب فراهم آورد (همان، 78). ذکر این نکته ضرور است که شمار کل کارگران صنعتی و غیر صنعتی روسیه از حدود ۲۰۷۰۰۰ تجاوز نمی‌کرد و این رقم کمتر از ۱/۵٪ جمعیت آن روز روسیه بود (نک: همان، 19-9؛ «دائرة المعارف مختصر»، III/550).

روسیه در جنگ با ژاپن مغلوب شد و پایگاههایی را از دست داد. شکست روسیه شورشها و اعتصابهایی را در پی داشت. گرچه شورشها و اعتصابها با توفیق همراه نبود، با اینهمه سبب شد تا دولت به اقداماتی در زمینه بهبود وضع اجتماعی دست زند. این زمان در روسیه گروهها و احزاب سیاسی تازه‌ای پدید آمدند که از آن جمله اند: «اتحادیه ۱۷ اکتبر» (اکتیسابریستها) که تاریخ تأسیس آن ۱۷ اکتبر ۱۹۰۵ بود (BSE<sup>۳</sup>, XVIII/360)؛ حزب کادتها یا حزب دموکراتیک طرفدار قانون اساسی که در جریان انقلاب سالهای ۱۹۰۵-۱۹۰۷م شکل گرفت (همان، XI/127)؛ سازمان کارگری به نام «ترودویکها» که تأسیس آن در ۱۹۰۶م بود (همان، XXVI/268)؛ حزب سوسیالیستهای انقلابی (اس‌ارها).

حزب سوسیالیستهای انقلابی در اواخر سال ۱۹۰۱ و اوایل سال ۱۹۰۲م تأسیس شد و در واقع جانشین ناردنیکها بود و به کشاورزان تکیه داشت. این حزب از اتحاد چند سازمان و گروه سیاسی از جمله «حزب سوسیالیستهای انقلابی جنوب»، «اتحاد شمالی سوسیالیستهای انقلابی»، «گروه سوسیالیستهای طرفدار اصلاحات کشاورزی» و «انجمن سوسیالیستهای انقلابی مقیم خارج» و دیگر سازمانها و گروهها پدید آمد. کنگره اول این حزب در دسامبر ۱۹۰۵ - ژانویه ۱۹۰۶

1. Narodniki

2. Zemlya i Volya

3. Tkachev

4. Nashi raznoglasiya.

5. Istoriya...

از جمله حزب سوسیال دموکرات روسیه و نیروهای مخالف تزارسم اختلافهایی بروز کرد. گروهی از جمله فراکسیون منشویک که در دومای دولتی (پارلمان) روسیه راه یافته بودند، به اعتبارات جنگی رأی ندادند و مسأله «صلح داخلی» را عنوان کردند. در حزب سوسیالیستهای انقلابی پیرامون جنگ اختلاف بروز کرد. گروهی از آنان خواستار دفاع از سرزمین روسیه بودند. جناح چپ این حزب در آغاز با جنگ به مخالفت برخاست و در کنفرانسهای بین‌المللی سوسیالیستی ضد جنگ شرکت ورزید. ذکر این نکته ضرور است که دولت امپراتوری آلمان در تاریخ ۱۹ ژوئیه به تاریخ قدیم ارتدکس (مطابق اول اوت ۱۹۱۴) به دولت روسیه اعلان جنگ داده بود. بنابراین برای روسیه مسأله دفاع از کشور مطرح بود. حزب بلشویک و در رأس آن لنین خلاف جریان عمل کرد و مردم کشور را به مبارزه با جنگ فراخواند و از آنان خواست که جنگ امپریالیستی را به جنگ داخلی بدل کنند. لنین و حزب بلشویک مردم را به مبارزه در راه ساقط کردن دولت و نظام سرمایه‌داری داخلی فراخواند («تاریخ حزب»، ۱۶۵-۱۶۱).

بلشویکها معتقد بودند که باید در ارتش سازمانهای انقلابی مخفی پدید آورد و جنبشهای انقلابی کارگران و دهقانان را بر ضد جنگ متشکل نمود و آنها را به قیام و مبارزه با دولت واداشت. آنان بر این باور بودند که شکست دولت تزاری در جنگ کمترین زیان را در بردارد (همان، ۱۶۵-۱۷۴). بردیاف ضمن شرح سیر و حرکت انقلابی در روسیه نوشت که در امپراتوری روسیه حتی یک نمونه فرهنگی کامل وجود نداشت. میان مردم و قشر با فرهنگ جامعه شکافی عظیم مشهود گردید. نظام کهن از تکیه‌گاههای معنوی بی‌بهره شد. همه پدیده‌ها در جهت انقلاب سیر و حرکت داشتند (ص ۷۷). به نظر او سراسر تاریخ روشنفکری در روسیه عامل تدارک و ظهور کمونیسم بوده است (ص ۱۰۰).

بلشویکها برای تدارک انقلاب در ارتش و نیروی دریایی، در جبهه و پشت جبهه سازمانهایی پدید آورده، اوراقی مبنی بر دعوت بر ضد جنگ انتشار می‌دادند. در کرونشتاد بلشویکها مجمع کل سازمان نظامی را تأسیس کردند که با کمیته حزب مزبور در پتروگراد مرتبط بود. برای کار میان سربازان جنب کمیته پتروگراد تشکیلات نظامی برپا شد. بلشویکها به ویژه در ارتشهای جبهه شمالی و کرانه بالتیک به فعالیت وسیعی دست زدند. شکستهای پی‌درپی ارتش روسیه خشم مردم را نسبت به حکومت افزون‌تر می‌کرد. این شکستها و نیز وضع آشفته‌دیرار خشم روشنفکران و دولتمداران را نیز برانگیخت. از این رو کسانی در دستگاه حاکمه روسیه، از جمله گروهی از سزنان کشور چاره‌کار را در برکناری نیکلای دوم امپراتور روسیه دانستند («تاریخ حزب»، همانجا). در ۱۹۱۶م روسیه دچار قحطی شد (همان، ۱۸۱).

از آغاز سال ۱۹۱۷م روسیه را موج اعتصاب فرا گرفت. در پایتخت

برگذار شد و خواسته‌های خود را چنین اعلام کرد: ایجاد جمهوری دموکراتیک، آزادیهای دموکراتیک، انتخابات آزاد و تأسیس مجلس مؤسسان در روسیه (همان، XXX/246-247). در ۲۶ آوریل ۱۹۰۶ پتر استلیپین<sup>۱</sup> به وزارت کشور و از ۸ ژوئیه همان سال به ریاست شورای وزیران روسیه منصوب شد. وی به اقداماتی در زمینه اصلاحات ارضی دست زد که در تاریخ به نام او شهرت یافته است. استلیپین از سوی گروه سوسیالیستهای انقلابی ترور شد و در نتیجه در ۱۸ سپتامبر ۱۹۱۱ درگذشت. این ترور ضربه سختی بر فعالیت حزب سوسیالیستهای انقلابی وارد آورد، چنانکه ناگزیر راه اختفا در پیش گرفتند. در ۱۹۱۰م بار دیگر جنبشهای انقلابی در روسیه اوج گرفت. طی سالهای ۱۹۰۸-۱۹۱۳م در سراسر امپراتوری روسیه ۲۱۷۹۲ فقره شورش روستاییان به ثبت رسید («دائرة المعارف تاریخی»، XIII/574). در فاصله سالهای ۱۹۱۱-۱۹۱۴م با گسترش صنایع در روسیه، احزاب و سازمانهای اجتماعی با آزادی بیشتری به فعالیت پرداختند. در اول اوت ۱۹۱۴ با اعلان جنگ آلمان به روسیه، جنگ جهانی اول آغاز شد («تاریخ حزب»، ۱۶۱).

در ۳۱ اوت ۱۹۰۷ (۲۲ رجب ۱۳۲۵)، پیمانی میان دو دولت روسیه و انگلستان منعقد گردید که طبق آن ایران به سه منطقه بخش می‌شد: ۱. منطقه نفوذ روسیه که از قصر شیرین و اصفهان و یزد و خواف تا مرز ایران و افغانستان امتداد داشت؛ ۲. منطقه نفوذ بریتانیا که شامل اراضی جنوب شرقی ایران، خط واصل میان بندرعباس، کرمان و بیرجند تا مرز افغانستان بود؛ ۳. منطقه بی‌طرف یا منطقه سوم که بقیه خاک ایران را شامل می‌شد (منشور گرکانی، ۱/۸-۳). ولی در دوران جنگ جهانی اول به سال ۱۹۱۵م روسیه و انگلستان به منطقه بی‌طرف نیز تجاوز کردند و نیروهای نظامی خود را در آن مستقر ساختند (دائرة المعارف فارسی، ۲/۲۳۲). جنگ جهانی اول تا ۱۹۱۸م ادامه یافت. در این جنگ روسیه به همراه انگلستان و فرانسه بر ضد امپراتوریهای آلمان، اتریش - هنگری و عثمانی پیکار کرد. در ۱۹۱۵م ارتش روسیه در گالیسی و لهستان شکست سختی را متحمل گردید. شکست در جنگ اوضاع داخلی روسیه را آشفته‌تر کرد. وام روسیه به دولتهای خارجی که در ۱۹۱۳م حدود ۴ میلیارد روبل بود، به قریب ۷ میلیارد روبل رسید. در ۱۹۱۶م موج افکار انقلابی در روسیه گسترش یافت («دائرة المعارف تاریخی»، XI/894). حضور گریگوری یفیئوویچ راسپوتین در دربار نیکلای دوم امپراتور روسیه موجبات ناخشنودی درباریان را نیز فراهم آورد. سرانجام تنی چند از درباریان به نامهای پرنس فلیکس یوسف اف، پوریشکویچ و شاهزاده بزرگ دمتری پاولویچ در ۱۷ دسامبر ۱۹۱۶ راسپوتین را به قتل رسانیدند. پس از این واقعه شاهزاده بزرگ دمتری پاولویچ به ایران تبعید شد و با احمدشاه قاجار دیدار و ملاقات داشت (همانجا، یوسف اف، ۲۸۳-۲۸۴، جم: بردیاف، ۱۱۱-۱۰۹؛ سن پیر، ۱۱۵/۲، جم).

در جریان جنگ جهانی اول میان احزاب سوسیال دموکرات اروپا

حدود ۲۰۰ هزار نفر دست به اعتصاب زدند. بلشویکها مردم را از اعتصاب به قیام فرا می خواندند. ضمن درگیری اعتصاب کنندگان با پلیس ۴۰ تن کشته شدند. اندکی بعد موج اعتصاب سراسر پتروگراد را فرا گرفت (همان، ۱۸۳). در ۲۶ فوریه (۱۱ مارس) ۱۹۱۷م خبر رسید که هنگ وُلخُتسکی سر به شورش برداشته است. یک گردان از گارد سلطنتی نیز به شورشیان پیوست. افسر سالخورده‌ای که فرمانده سربازان گارد بود، خطاب به سربازانش گفت: سربازان! نمی‌توانم به شما فرمان دهم که به روی برادرانان آتش بکشاید، ولی در عین حال نمی‌توانم سوگندی را که یاد کرده‌ام زیر پا بگذارم. افسر مزبور سپس با اسلحه کمری به زندگی خود پایان داد (سن پیر، ۳/۳). در پتروگراد از ۲۸ فوریه (۱۳ مارس) دولت امپراتوری دیگر عملاً وجود نداشت. در روز بعد نیکلای دوم امپراتور روسیه از مقام خود کناره گرفت. روز نهم (۲۲) مارس امپراتور و همسرش در کاخ تزار شکوه سلو بازداشت شدند (همو، ۳۰/۳-۳۱). بعدها تزار و اعضای خانواده‌اش پس از پیروزی انقلاب اکتبر، تبعید و در ۱۶ ژوئیه ۱۹۱۸ شب هنگام همگی در تبعیدگاه خود در یکاترین بورگ تیرباران شدند (همو، ۱۶۳/۳-۱۷۰).

در نخستین روزهای انقلاب دو گونه قدرت پدید آمد: یکی حکومت موقت که جانشین امپراتوری روسیه شده بود و دیگری شورای نمایندگان کارگران و سربازان (کوریاکوف، ۷-۸؛ «تاریخ حزب»، ۱۸۵). لنین در ۲۰ مارس مقاله‌ای با عنوان «نامه‌هایی از دور» نوشت که در تاریخ ۲۱ و ۲۲ مارس ۱۹۱۷ در روزنامه پراودا به چاپ رسید. وی در آغاز مقاله متذکر گردید که این نخستین انقلاب مسلماً آخرین انقلاب نخواهد بود (۱۱/۲) ۶۹۹. از متن مقاله مشخص بود که لنین نه تنها به سقوط امپراتوری روسیه، بلکه به سقوط بورژوازی روسیه و حاکمیت حزب خود می‌اندیشید.

در ۱۳ آوریل پلخانف و در ۱۶ آوریل ۱۹۱۷ لنین از مهاجرت به روسیه بازگشتند. پلخانف از طریق فرانسه و انگلستان که متفق روسیه بودند، وارد کشور شد. ولی لنین از راه آلمان که با روسیه در حال جنگ بود، وارد روسیه شد. این نکته بحث زیادی را برانگیخت و بعضی لنین را تأمین کننده خواست آلمانها معرفی کردند (شوپ، ۱۱۳-۱۱۵؛ روتیچ، ۵۱-۶۳). آن زمان روزنامه اومانیته (چاپ پاریس) نوشت که دولت آلمان به لنین که طرفدار صلح فوری با آلمان است و نیز به ۳۰ نفر از همفکرانش اجازه داده است تا برای بازگشت به روسیه از خاک آلمان بگذرند. در ضمن دولت آلمان تسهیلات زیادی برای لنین قائل شده است (کوریاکوف، ۱۴). روزنامه روسکایا نیسل نحوه بازگشت پلخانف و لنین به روسیه را مقایسه کرد و نوشت: لنین که حتی مایل نیست سوسیال دموکرات شمرده شود، خود را کمونیست نامیده و مردم را به جنگ داخلی فراخوانده است (همو، ۱۵-۱۶).

لنین یک روز پس از ورود به پتروگراد در جلسه مشورتی بلشویکهای عضو کنفرانس شوراهای سراسر روسیه، موضوع انتقال

قدرت از حکومت موقت به شوراهای را عنوان کرد و نشان داد که هدف اساسی او چه بوده است. وی در مورد انقلاب اصل دگرگونی مناسبات اجتماعی، رفاه عمومی و مسائلی از این قبیل را به یک سو نهاد و ضمن بیان صریح نظر خود نوشت: «مسئله اساسی هر انقلاب موضوع قدرت حاکمه در کشور است» (۱۵/۱) ۲. در آن زمان گروهی از بلشویکها نسبت به برانداختن حکومت موقت تردید داشتند، ولی لنین با صراحت اعلام کرد که حکومت موقت را باید برانداخت (همو، ۱۷/۱) ۱۸-۱۷. وی از این نیز پا فراتر نهاد و نوشت که انقلاب بورژوا دموکراتیک در روسیه پایان یافته است (همو، ۲۰/۱) ۲. و راه چاره‌ای جز انقلاب پرولتاریا وجود ندارد (همو، ۱۲/۱) ۶. لنین نام حزب سوسیال دموکرات را مردود دانست و نوشت که ما باید از این پس حزب خود را «حزب کمونیست» بنامیم (همو، ۱۲/۱) ۵۷. پس از تفرقه در حزب سوسیال دموکرات کارگری روسیه، بلشویکها سازمان خود را «حزب سوسیال دموکرات کارگری روسیه (بلشویک)» نامیدند و نام بلشویک را درون دو هلال قرار دادند. پس از تغییر نام حزب مزبور به نامهای «حزب کمونیست روسیه شوروی» و «حزب کمونیست اتحاد شوروی»، نام بلشویک همچنان میان دو هلال باقی بود، ولی بعدها پس از جنگ دوم جهانی، نام بلشویک به توصیه استالین حذف شد.

در ژوئن ۱۹۱۷ کنگره شوراهای سراسری روسیه با ۸۰۰ نماینده برگزار شد و هیأت رئیسه خود را از چهار حزب سوسیالیستهای انقلابی، ۴ نفر؛ منشویکها، ۴ نفر؛ بلشویکها، ۳ نفر و سوسیالیست ملی، یک نفر برگزید. بلشویکها که در اقلیت بودند، از همان زمان، قیام مسلحانه بر ضد حکومت موقت را تدارک می‌دیدند (کوریاکوف، ۱۸). در ژوئیه همان سال تظاهرات در پتروگراد به اقدامات مسلحانه انجامید. پس از آن نیز تدارک قیام مسلحانه از سوی بلشویکها ادامه یافت. در پاییز ۱۹۱۷م با افزایش میزان وام دولتی، بی‌ارزش شدن روبل و افزایش قیمتها بحران عمیقی روسیه را فراگرفت. در بامداد ۲۵ اکتبر ۱۹۱۷ مقدمات حمله به مقر دولت موقت و اشغال مراکز حساس پتروگراد، پایتخت دولت روسیه آغاز شد. سربازان و ملوانان با شلیک توپهای رزمناو و زورآ حمله به کاخ زمستانی را که مقر حکومت موقت بود، آغاز و عده‌ای از وزیران را بازداشت کردند. کرنسکی رئیس حکومت موقت توانست بگریزد و بعدها کشور را ترک کند. در همان روز کنگره دوم شوراهای نمایندگان کارگران و سربازان سراسر روسیه در پتروگراد برگزار شد. کنگره دولت موقت را ساقط و حاکمیت شوراهای را قانونی اعلام کرد. بدین سان انقلاب بلشویکی که لنین در رأس آن قرار داشت، به پیروزی رسید و به قدرت دوگانه پایان داده شد («دائرة المعارف تاریخی»، ۵۸۶/۱۳).

در کنگره دوم شوراهای لنین تأسیس مجلس مؤسسان را عنوان کرد تا مسئله دولت آینده در آن مورد بحث قرار گیرد. نمایندگان جناح چپ

می‌کرد و آن را نیز جزئی از نهضت جهانی طبقه کارگر می‌شمرد و بر آن بود که هرگاه این جزء در شرایط معینی با کل تضاد حاصل کند، در آن صورت باید جزء را مردود دانست (همان، ۱۷). بعدها با اوج گرفتن جنبشهای ملی در نهضت‌های کارگری، لنین ناگزیر از پذیرش حق جدایی ملتها شد و نوشت که منظور از حق ملل در تعیین سرنوشت خویش، حق آنها در جدا شدن از مجموعه ملت‌های غیر خودی و تشکیل دولت ملی است (۱۱/۲/۳۷۰)؛ ولی هنگامی که پس از انقلاب بلشویکی ملل غیر روس در صدد جدایی از امپراتوری روسیه برآمدند، دولت روسیه شوروی با زور اسلحه آنان را سرکوب کرد (آوترخانف، همان، ۱۸-۱۷). لنین برای توجیه این عمل متذکر گردید که هدف سوسیالیسم تنها ممانعت از تقسیم به دولت‌های کوچک نیست، بلکه هدف نزدیکی و ادغام آنهاست (نک: همان، ۱۹). او حتی به زبان‌های ملی نیز توجه نداشت، بلکه زبانی جهانی را مدنظر قرار داده، طرفدار جامعه بین‌المللی با یک، یا دو زبان بود و عقیده داشت که زبان بین‌المللی می‌تواند انگلیسی و شاید افزون بر آن روسی باشد (همانجا). از همین رو برای مردم غیر روس تابع روسیه، زبان روسی به عنوان زبان رسمی رایج و معمول گردید.

سیاست و تاکتیک ملی لنین را می‌توان به ۴ مرحله بخش کرد: ۱. مرحله پذیرش حق تعیین سرنوشت ملتها به صورتی مشروط و بدون ضمانت (لنین، ۱۱/۲/۳۸۸، جه). زمان این مرحله از کنگره دوم حزب بلشویک در ۱۹۰۳ تا کنفرانس آوریل ۱۹۱۷ بود. ۲. مرحله‌ای که لنین اصل حق جدایی ملتها را، حتی با ضمانت اعلام نمود (همو، ۱۱/۲/۷۲-۷۴). ۳. مرحله‌ای که از نخستین کنگره شوراهای در ژوئن ۱۹۱۷ آغاز شد و در آن لنین اعلام نمود: جمهوری روسیه نمی‌خواهد هیچ ملتی را - نه به شیوه جدید و نه به شیوه قدیم - مورد ستم قرار دهد و نمی‌خواهد با هیچ ملتی اعم از فنلاند یا اوکراین بر اساس زور زندگی کند (همو، ۱۱/۲/۸۶-۸۷). وی در ادامه سخن گفت «ما خواهان جمهوری روسیه واحد و جدا ناشدنی با قدرتی خلل ناپذیر هستیم و این قدرت خلل ناپذیر در صورت موافقت داوطلبانه ملل میسر می‌گردد» (همانجا). لنین در این گزارش تقسیم ایران و سیاست الحاق طلبی را نیز مورد نکوهش قرار داد (همو، ۱۱/۲/۸۸). ۴. مرحله‌ای که در آن لنین پس از کسب قدرت در نوامبر ۱۹۱۷ وجود جمهوری فدراتیو سوسیالیستی شوروی روسیه را اعلام نمود.

لنین کمیساریای خاصی در امور ملی تأسیس کرد و ریاست آن را بر عهده استالین واگذار کرد. کمیساریای مزبور ضمن اعلام اهمیت ویژه بقای ملت‌های مسلمان تاتار، باشقیر، ترکستان، قفقاز و کریمه در داخل روسیه، در ۲۰ نوامبر ۱۹۱۷ اعلامیه‌ای خطاب به خلق‌های مسلمان به امضای لنین و استالین انتشار داد. در سند مزبور آمده است که ما به شما زحمتکشان و بی‌نویان مسلمان روسیه و شرق، تاتارهای سواحل و لگا

حزب سوسیالیست‌های انقلابی نیز افتتاح مجلس مؤسسان را شرط اصلی ورود خود به کابینه قرار دادند (روتیچ، ۱۱۹). پس از انقلاب بلشویکی هیأت وزیران به نام «شورای کمیسرهای خلق» و وزیران «کمیسر خلق» نامیده شدند (همو، ۱۱۶). لنین و بلشویک‌ها تا قبل از کنگره دوم شوراهای از شعار تأسیس مجلس مؤسسان پشتیبانی می‌کردند، ولی لنین به تدریج نظر خود را درباره این مجلس تغییر داد و متذکر شد که اگر مجلس مؤسسان با شوراهای اختلاف حاصل کند، محکوم به زوال سیاسی خواهد بود. شاید دلیل این تغییر عقیده را بتوان نوبدی بلشویک‌ها از پیروزی در انتخابات مجلس مؤسسان دانست. در این انتخابات سوسیالیست‌های انقلابی ۲۱ میلیون، بلشویک‌ها ۹ میلیون، کادتها ۴۶۰،۰۰۰ و منشویک‌ها ۱۷۰،۰۰۰ رأی کسب کردند. بدین ترتیب آراء سوسیالیست‌های انقلابی از مجموع آراء سه حزب دیگر بیشتر بود (همو، ۱۲۹-۱۳۱). از این رو لنین تصمیم گرفت مجلس مؤسسان را منحل کند. در روز ۵ ژانویه ۱۹۱۷ ملوانان با تهدید اسلحه نمایندگان را از کاخ محل برگزاری مجلس مؤسسان بیرون راندند. متعاقب آن لنین دستور داد که درهای کاخ مهر و موم شود. این آخرین مرحله برای کسب قدرت کامل از سوی بلشویک‌ها بود (همو، ۱۳۶-۱۳۷).

در ۸ نوامبر ۱۹۱۷ کنگره دوم شوراهای فرمان صلح را تصویب کرد. در همین کنگره شورای کمیسرهای ملی تشکیل گردید که ریاست آن را لنین برعهده داشت. شورا حق مالکیت خصوصی بر زمین را برای همیشه منفی اعلام کرد و مالکیت ملاکان نیز لغو شد. در ۳ مارس ۱۹۱۸ پیمان صلح برست لیٹوفسک میان دولت نوپیدار روسیه شوروی و دولت امپراتوری آلمان به امضا رسید و روسیه رسماً از جنگ خارج شد («دائرة المعارف تاریخی»، XIII/588).

در ژوئیه ۱۹۱۸ نخستین قانون اساسی روسیه در پنجمین کنگره شوراهای سراسر روسیه به تصویب رسید و از آن پس «جمهوری فدراتیو سوسیالیستی شوروی روسیه» نام گرفت (همان، XIII/589). هنوز تا زمان تأسیس «اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی» فاصله نسبتاً زیادی بود و می‌بایست مسائل بسیاری درباره اقوام و ملت‌های غیر روس حل می‌شد. در برنامه کنگره دوم حزب سوسیال‌دموکرات کارگری روسیه در ۱۹۰۳ مسئله حق تعیین سرنوشت مردم غیر روس تابع امپراتوری روسیه، نه از سوی لنین و بلشویک‌ها، بلکه از سوی گروه منشویک مطرح و گنجانیده شد (آوترخانف، «امپراتوری...»، ۱۵-۱۶). حزب سوسیالیست‌های انقلابی روسیه نیز این مسئله را به صورتی قطعی در نشریه ارگان مرکزی خود زیر عنوان «روسیه انقلابی» (شماره ۱۸، ۱۹۰۳م) اعلام نمود و خاطر نشان ساخت که این حزب طرفدار حق تعیین سرنوشت بدون قید و شرط خلق‌هاست و هرگاه آنها مایل باشند، می‌توانند پس از انقلاب به صورتی آزاد در فدراتیونی با روسیه باقی بمانند (همان، ۱۶). لنین حق تعیین سرنوشت ملتها را به صورت عام نمی‌پذیرفت، بلکه تنها اصل حق ملی پرولتاریا را عنوان

و کریمه، قرقیزها، مسلمانان سیبری و ترکستان، ترکان و تاتارهای قفقاز و ماوراء قفقاز، چینها و کوه نشینان قفقاز اعلام می‌داریم که مساجد و عبادتگاههای ویران شده از سوی تزارهای روسیه را احیا خواهیم کرد و شما در مراسم مذهبی خود آزاد خواهید بود. از این تاریخ آداب مذهبی، عادات و سنتها و نیز مؤسسات ملی و فرهنگی شما آزاد خواهد بود. شما از حقوق خویش در این زمینه برخوردار خواهید شد؛ ولی هنگامی که خلقهای مسلمان باشقیر، تاتار، ترکستان، کریمه و قفقاز ضمن موافقت کامل با این اعلامیه در نیمه نخست سال ۱۹۱۸م خواستار ایجاد دولتهای اسلامی مستقل شدند، لنین با توسل به زور آنان را به درون روسیه باز گرداند (اوترخانف، همان، ۳۹-۳۵). صورت اتحاد داوطلبانه جای خود را به الحاق داد. در اغلب جمهوریهای که خود را شوروی خواندند، قیامهایی بر ضد حکومت مرکزی روسیه و دولتهای بلشویک روی داد؛ فنلاند نتوانست در همان آغاز جدا گردد، متعاقب آن اوکراین در صدد کسب استقلال بر آمد، ولی با لشکرکشی بلشویکها مواجه گردید و از ۱۹۱۷ تا ۱۹۲۰م، ۵ بار مورد تهاجم قرار گرفت و سرانجام به تصرف بلشویکها درآمد (همان، ۱۱۶).

در قفقاز پس از انقلاب سال ۱۹۱۷م دگرگونیهای روی داد. در خان نشینهای شرق قفقاز دولتی جمهوری از سوی حزب مساوات تأسیس شد که جمهوری آذربایجان نام گرفت. در سرزمین ارمنستان ملیون ارمنی (داشناکها) و در گرجستان گروه سوسیال دموکراتهای منشویک زمام امور را در دست گرفتند که با حملات ارتش سرخ به حاکمیت آنان پایان داده شد. در ۲۸ نوامبر ۱۹۱۸- اوکراین به عنوان جمهوری شوروی اعلام موجودیت کرد، ولی این به مفهوم پیروزی کامل بلشویکها در اوکراین نبود. در ۲۳ فوریه ۱۹۱۸ گازد سرخ مبدل به ارتش سرخ شد. تروتسکی این ارتش را که تا آن زمان از داوطلبان و پارتیزانها تشکیل می‌شد، به صورت ارتشی منظم سازمان داد (روتیچ، ۱۶۹)، گرچه گروه استقلال طلب «پتلیورا» شکست یافته بود؛ با این وصف تا اوایل ۱۹۲۰م نظامیان گارد سفید اوکراین را ترک نگفته بودند (همو، ۱۸۵؛ XXIV(2)/510؛ BSE<sup>3</sup>).

در ۲۵ آوریل ۱۹۲۰ ارتش لهستان به اوکراین حمله ور شد و کیف را به تصرف درآورد («تاریخ حزب»، ۲۹۱). در اوت ۱۹۲۰ ارتش شوروی به حمله متقابل دست زد، ولی حمله به شهر ورشو با شکست مواجه گردید (همان، ۲۹۴) و لهستان ضمن مبارزه‌ای استقلال خود را به دست آورد و از روسیه جدا شد. در اول ژانویه ۱۹۱۹ در بلوروسی، جمهوری شوروی سوسیالیستی اعلام شد (کالیستوف، ۵۴۸-۵۵۰).

در ۲۸ آوریل ۱۹۲۰ در آذربایجان قفقاز، در ۲۹ نوامبر همان سال در ارمنستان و در ۲۵ فوریه ۱۹۲۱ در گرجستان حکومت شوروی اعلام گردید (همو، ۵۸۱/۱-۵۸۲). در ۲۳ مارس ۱۹۱۹ در جمهوری خود مختار باشقیر، در ۲۷ مه ۱۹۲۰ در جمهوری خود مختار تاتارستان، در ۲۶ اوت ۱۹۲۰ در جمهوری قرقیزستان، در ۲۰ ژانویه ۱۹۲۱ در داغستان و چند جمهوری و منطقه خود مختار دیگر حکومت شوروی اعلام شد

(همو، ۵۸۴/۱).

در اکتبر ۱۹۲۲ لنین در جلسه مجمع کمیته مرکزی حزب کمونیست (بلشویک) روسیه پیشنهاد کرد که جمهوری فدراتیو سوسیالیستی شوروی روسیه به اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی تغییر نام دهد. در ۳۰ دسامبر ۱۹۲۲ نخستین کنگره شوراهای سراسری کشور با شرکت نمایندگان اوکراین، بلوروسی و فدراسیون ماوراء قفقاز در مسکو برگزار شد و طرح مربوط به تأسیس کشور «اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی» را تصویب کرد که جمهوری شوروی فدراتیو روسیه، جمهوری اوکراین، بلوروسی و فدراسیون ماوراء قفقاز را شامل می‌شد (XXIV(2)/137، BSE<sup>3</sup>). در این کنگره ارگان عالی حکومت، «کمیته اجرائی مرکزی» انتخاب گردید (همانجا). در پایان سال ۱۹۲۵م اتحاد جماهیر شوروی شامل ۶ جمهوری متحد، ۱۵ جمهوری خود مختار و ۱۶ منطقه خود مختار بود (کالیستوف، ۶۲۷/۲). طی سالهای ۱۹۱۸-۱۹۲۱م دولت روسیه شوروی سرگرم جنگهای داخلی بود. در ۱۹۲۱م جنگهای داخلی و مداخله دولتهای بیگانه به پایان رسید و دوره صلح آمیز آغاز شد.

وضع امپراتوری روسیه در دوران جنگ اول جهانی و اوضاع درهم و آشفته اقتصادی و سیاسی روسیه شوروی پس از انقلاب و طی ۴ سال جنگ داخلی ایجاب می‌کرد که دگرگونیهای در کشور پدید آید. از این رو لنین در ۱۹۲۱م برنامه سیاست اقتصادی جدید را طرح ریزی و عنوان کرد (همو، ۶۰۵/۲-۶۱۵). روسیه شوروی برای احیای اقتصاد خود نیازمند همکاری مردم نواحی غیر روس بود. این نیاز سبب شد که طرحهایی در مورد تأسیس اتحاد شوروی پدید آید. پس از یک رشته اقدامات در نواحی مختلف، چنانکه گفته شد، در دسامبر ۱۹۲۲ نخستین کنگره شوراهای سراسر کشور تأسیس یافت. کنگره اعلامیه تشکیل اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی را تصویب کرد. در ۱۳ دسامبر ۱۹۲۲ فدراسیونی از جمهوریهای آذربایجان، ارمنستان و گرجستان به نام فدراسیون جمهوریهای متحد شوروی سوسیالیستی ماوراء قفقاز تأسیس گردید (IX/297، BSE<sup>3</sup>). متعاقب آن دومین کنگره شوراهای سراسر کشور در ژانویه ۱۹۲۴ شکل نهایی قانون اساسی اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی را تصویب کرد («تاریخ مختصر...»، XIII/50؛ II/144، BSE<sup>3</sup>).

در ژانویه ۱۹۲۴ لنین رهبر شوروی درگذشت. در اکتبر ۱۹۲۴ در آسیای مرکزی جمهوریهای جدیدی پدید آمدند. در ۱۹۲۵م سومین کنگره شوراهای سراسر کشور الحاق جمهوریهای ترکمن و ازبک زابه اتحاد شوروی پذیرفت («تاریخ مختصر»، II/148). در ۵ دسامبر ۱۹۳۶ هشتمین کنگره فوق العاده شوراهای اتحاد شوروی قانون اساسی دیگری را به تصویب رسانید (همان، II/241). بر پایه این قانون اساسی، فدراسیون ماوراء قفقاز منحل شد و ارمنستان و آذربایجان و گرجستان



ژوئیه ۱۹۴۱ به امضای موافقتنامه میان اتحاد شوروی و انگلستان مبنی بر همکاری مشترک در جنگ با آلمان انجامید. در آغاز ماه اوت همان سال دولت آمریکا آمادگی خود را برای دادن کمکهای نظامی و اقتصادی به اتحاد شوروی ابلاغ کرد (همان، ۳۵۳-۳۵۲/II). بدین ترتیب اتحاد شوروی به گروه متفقین ضد هیتلری پیوست.

استالین طی دوران جنگ و پس از آن در داخل کشور سیاست انهدام بعضی اقوام و ملت‌های مسلمان را در پیش گرفت که یکی از نمونه‌های آن نفی بلد و انتقال تاتارهای مسلمان شبه جزیره کریمه به آسیای مرکزی بود. در ۱۸ مه ۱۹۴۴ طی یک شبانه روز ۴۲۳٬۰۰۰ نفر از مسلمانان کریمه را به اتهام خیانت به میهن و همکاری با آلمانها به آسیای مرکزی فرستادند. ۴۶/۲٪ این تبعید شدگان که به حدود ۲۰۰ هزار نفر می‌رسیدند و ۱۰۰ هزار نفر آنها کودک بودند، تلف شدند (آوترخانف، «امپراتوری»، ۳۳۳-۳۳۲). در همان دوران، چین‌ها و اینگوش‌ها به همراه بعضی اقوام ساکن شمال قفقاز به هزاران کیلومتر دورتر از زادگاه خویش رانده شدند (همان، ۳۴۷). در اواخر جنگ دوم جهانی نیروهای شوروی لهستان، رومانی، چکوسلواکی، مجارستان و بلغارستان را اشغال کردند. با شکست آلمان بخشی از سرزمینهای آن نیز به تصرف ارتش شوروی درآمد. در همه کشورهای اشغال شده به تدریج دولتهای تابع کرملین بر سر کار آمدند.

استالین قصد داشت همه کشورهای اروپای شرقی (جز آلمان شرقی) را به اتحاد شوروی ملحق کند. کشورهای مزبور می‌بایست مراحل را برای این الحاق طی می‌کردند. ابتدا در نظر بود پدیده‌ای همانند کشورهای مشترک المنافع بریتانیا، ولی بر پایه ایدئولوژی مارکسیسم-لنینیسم ایجاد شود. در اعلامیه‌ها اصطلاح «ملل مشترک المنافع سوسیالیست» به کار گرفته می‌شد. این اندیشه را نخست لنین به گونه‌ای دیگر مطرح کرده بود. وی در کنگره هشتم حزب کمونیست در ۱۹۱۹م خاطر نشان کرد که همه دولتهای کمونیست که در آینده پدید خواهند آمد، به روسیه شوروی ملحق خواهند شد و به همراهی این دولت مرزها را از میان خواهند داشت و «جمهوری جهانی شوروی» را پدید خواهند آورد. دفتر اطلاعات کمونیستی (کمینفرم) که به دست استالین پدید آمد، عاملی برای اجرای این مقصود بود (همو، ۹۳-۹۶).

استالین که بیش از ۳۰ سال دبیر کل حزب کمونیست شوروی بود، در ۵ مارس ۱۹۵۳ درگذشت (BSE<sup>3</sup>, XXIV(1)/400) و مرگ وی موجب خلأ سیاسی در اتحاد شوروی شد. روز پس از اعلام مرگ استالین جلسه مشترک کمیته مرکزی حزب کمونیست، شورای وزیران و هیأت رئیسه شورای عالی اتحاد شوروی برای حل مسئله رهبری حزب و کشور تشکیل شد. در این جلسه گئورگی مالنکف به سمت رئیس شورای وزیران و مولوتف به سمت وزیر امور خارجه منصوب شدند. وزارتخانه‌های کشور و امنیت دولتی درهم ادغام شدند و پریا در رأس آنها قرار گرفت. چند روز بعد مالنکف که نخست وزیر شده بود، از مقام دبیری کمیته مرکزی حزب کناره گرفت و خروشچف به سمت دبیر اول

به صورت جمهوریهای جداگانه در آمدند و شمار جمهوریهای اتحاد شوروی از ۷ به ۱۱ رسید (همان، ۲۴۳/II). در آسیای مرکزی جمهوریهای ازبکستان، قزاقستان، قرقیزستان، تاجیکستان و ترکمنستان جایگزین جمهوری ترکستان شدند. بعدها در ۷ اکتبر ۱۹۷۷ قانون اساسی دیگری جایگزین قوانین اساسی پیشین شد («فرهنگ»، ۱۲۵۴) که تا فروپاشی اتحاد شوروی رسمیت داشت.

پس از کنگره هفدهم حزب کمونیست اتحاد شوروی در ۱۹۳۴م استالین عملاً رهبری حزب و دولت شوروی را به دست آورد. در ۱۹۴۰م نیروهای ارتش سرخ لتونی، لیتوانی و استونی را به تصرف درآوردند. این سه جمهوری کرانه بالتیک نیز ضمیمه اتحاد شوروی شدند («تاریخ مختصر»، ۳۰۱/II). در ۱۲ مارس ۱۹۳۶ دولت شوروی با دولت مغولستان موافقتنامه همکاری متقابل امضا کرد. در تابستان ۱۹۳۸م میان دولت شوروی و دولت ژاپن درگیری نظامی روی داد (کالیستوف، ۷۷۰/۲-۷۷۱). در ۲۳ اوت ۱۹۳۹ آلمان و شوروی پیمان عدم تجاوز منعقد کردند (همو، ۷۷۵/۲) که در تاریخ به پیمان مولوتف-ریبن تروپ مشهور است. اندکی پس از انعقاد این پیمان در سپتامبر ۱۹۳۹ دولت شوروی به سه کشور بالتیک پیشنهاد انعقاد پیمان نظامی کرد. این پیمان در اوایل اکتبر همان سال به امضا رسید (همو، ۷۷۶/۲). در سپتامبر ۱۹۳۹ ارتش آلمان به لهستان حمله کرد. در ۱۷ سپتامبر واحدهای ارتش سرخ نیز از مرز لهستان گذشتند («تاریخ مختصر»، ۲۹۹/II) و اراضی شرقی آن کشور را تصرف کردند. در اوایل ۱۹۴۰م جمهوریهای لیتوانی، لتونی، استونی و بخشی از فنلاند ضمیمه خاک شوروی شدند (همان، ۳۰۱/II).

در ۲۲ ژوئن ۱۹۴۱ سپاهیان آلمان به تقریب از سراسر مرزهای غربی اتحاد شوروی گذشتند و ضمن تصرف نواحی جدیدی که از لهستان به تصرف نیروهای شوروی درآمده بود، اتحاد شوروی را مورد حمله قرار دادند و جنگی را با این کشور آغاز کردند که بالغ بر ۱۴۰۰ شبانه روز ادامه یافت. با نخستین حمله آلمانها ۸۰۰ هواییمای شوروی بر روی زمین منهدم شد. اتحاد شوروی در نخستین روزهای جنگ حدود ۲۲۰۰ هواییمای خود را از دست داد. نیروهای آلمانی به مسکو نزدیک شدند و لنینگراد را به محاصره گرفتند. شهرهای مینسک، اسمولنسک، کیف و منطقه دنیپس در اوکراین به تصرف مهاجمان درآمد (همان، ۳۴۱-۳۳۹/II). بخش اروپایی شوروی، شبه جزیره کریمه و شمال قفقاز از همان روزهای نخست جنگ در معرض مخاطره قرار گرفت و کریمه بعدها به تصرف آلمانها درآمد. به محض حمله ارتش آلمان به اتحاد شوروی، ونستون چرچیل نخست وزیر وقت بریتانیا در ۲۲ ژوئن ۱۹۴۱ تصمیم دولت خود را به حمایت از اتحاد شوروی در پیکار با ارتش آلمان اعلام نمود. در ۲۴ ژوئن ۱۹۴۱ فرانکلین روزولت رئیس جمهور ایالات متحده آمریکا مشابه نظر نخست وزیر بریتانیا را اظهار داشت. در تابستان همان سال میان اتحاد شوروی، بریتانیا و ایالات متحده آمریکا مذاکراتی صورت گرفت. این مذاکرات در ۱۲

کمیته مرکزی حزب کمونیست اتحاد شوروی برگزیده شد. این تصمیم ۸ روز بعد در ۲۲ مارس ۱۹۵۳ اعلام گردید (مدوف، ۹-۱۳).

در ژوئن ۱۹۵۳ بریا که از چهره‌های مخوف پلیس مخفی شوروی بود، بازداشت (آوترخانف، ۲۹۷) و اعدام شد. ماجرا را خروشچف به تفصیل در خاطرات خود آورده است (۲۴۱/۱ به بعد). در اکتبر ۱۹۵۶ در مجارستان قیام همگانی برای کسب آزادی و استقلال روی داد که ۱۳ روز ادامه یافت و سرانجام توسط ارتش شوروی سرکوب گردید. در جریان قیام مردم مجارستان، یوری آندروپوف مقام سفارت شوروی را در آن کشور برعهده داشت. با در هم شکسته شدن قیام مردم مجارستان ایمره ناگی نخست وزیر مجارستان و تنی چند از یارانش اعدام شدند (مرای، ۱۰۲۰-۱۰۲۱ به بعد، ۳۵۵-۳۶۲، جم). خروشچف در ژوئن ۱۹۵۶ در کنفرانس بیستم حزب کمونیست اتحاد شوروی گزارش مبسوطی در «بیرامون کیش فرد پرستی و پیغامدهای آن» ارائه کرد که در امر استالین زدایی اثری بسزا داشت (مدوف، ۲۲۵ به بعد). در ۱۸ ژوئن ۱۹۵۷ سران حزب و دولت در جلسه هیأت رئیسه حزب کمونیست اتحاد شوروی تصمیم گرفتند که خروشچف را از مقام دبیر اولی برکنار کنند. این تصمیم به رأی گزارده شد و اکثریت اعضای هیأت رئیسه به برکناری خروشچف رأی موافق دادند، ولی گروهی از اعضای کمیته مرکزی خواستار تشکیل مجمع عمومی (پلنوم) کمیته مرکزی شدند. در نتیجه، اقدام مخالفان خروشچف عقیم ماند و مولوتف، مالنکف، کاکانوویچ و شیبیلوف از عضویت کمیته مرکزی اخراج شدند (مدوف، ۹۸-۱۰۳).

خروشچف پس از این پیروزی زمام امور اتحاد شوروی را در دست گرفت. وی بسیاری از مسائل مهم کشور را به درستی حل کرد و در رفع بسیاری از بحرانها و تنگناها موفق یافت. او دستگاه ترور استالینی را برچید و محکومان بسیاری را ترنه و آزاد کرد و بارقه دموکراسی را در دلها برافروخت. خروشچف محیط جنگ سرد را دگرگونه کرد، ولی در عین حال عامل بروز اختلاف میان اتحاد شوروی و چین شد. قیام مجارستان را بیرحمانه سرکوب کرد و دیوار برلین را پدید آورد، ولی در امر مسابقات فضایی موفق شد و سیاست اقتصادی فعالی را به مرحله اجرا درآورد. سیاست کشاورزی او گرچه در آغاز با موفقیت همراه بود، ولی سرانجام از رونق افتاد. در دوران خروشچف به تبعید شدگان کریمه و شمال قفقاز اجازه بازگشت به سرزمین اجدادی خود داده شد. بنسایه نوشته مآخذ رسمی شوروی، اراده گرایی خروشچف سرانجام موجب سقوط وی گردید. در ۱۴ اکتبر ۱۹۶۴ در جلسه مجمع عمومی کمیته مرکزی حزب کمونیست اتحاد شوروی، خروشچف از مقام دبیر اولی و عضویت در هیأت رئیسه کمیته مرکزی حزب برکنار شد و نقش او در کشور پایان گرفت (BSE<sup>3</sup>, XXVIII/407).

پس از استالین در دستگاه رهبری شوروی اختلافهای عمیقی پدید آمد. مالنکف طرفدار قدرت دستگاه دولت، سرمایه گذاری در کشاورزی و صنایع سبک و تأکید کمتر بر مجتمعهای نظامی- صنعتی بود. خروشچف می‌کوشید سرمایه‌گذارها را متوجه صنایع سنگین و دفاعی

کند. او افزایش تولیدات کشاورزی و صنایع سبک را از طریق اصلاحات ساختاری عنوان می‌کرد. گرچه خروشچف در پاره‌ای مسائل چون کشت اراضی بکر و بایر قزاقستان و تولید کود شیمیایی توفیقهایی حاصل کرد، با اینهمه، نتوانست وعده‌های خود را تحقق بخشد. همین عامل سبب ابراز مخالفت از سوی دیوانسالاران حزب به رهبری میخائیل سوشلوف نظریه پرداز محافظه کار شد (دریشایر، ۳۱-۳۵). در مجمع عمومی کمیته مرکزی حزب (۱۴ اکتبر ۱۹۶۴) به پیشنهاد سوشلوف، لئونید برژنف (۱۹۰۶-۱۹۸۲م) به عنوان دبیر اول کمیته مرکزی برگزیده شد. وی در نوامبر همان سال به سمت صدر هیأت رئیسه کمیته مرکزی حزب کمونیست اتحاد شوروی انتخاب گردید (BSE<sup>3</sup>, IV/18). بعدها مقام دبیر اولی به دبیر کلی که در عهد استالین مرسوم بود، تغییر یافت. ابتدا مقرر شد گروه ۵ نفری شامل برژنف، سوشلوف، الکساندر شلین، نیکلای پادگورنی و الکسی کاسیگین مشترکاً اداره امور کشور را عهده‌دار شوند. رهبری جمعی جدید با شتاب دست به کار شد تا جنبه‌های اصلاحی تند خروشچف را تغییر دهد. در سپتامبر ۱۹۶۵ شوراهای اقتصاد مناطق که از سوی خروشچف پدید آمده بودند، منحل شدند. از همان آغاز اختلافهای درون رهبری جمعی پدید آمد، ولی رفته رفته اعضای رهبری جمعی به سبب بیماری و سالخوردگی عرصه را ترک گفتند.

برژنف با وارد کردن یاران و طرفداران خود به دستگاه رهبری زمینه قدرت خویش را فراهم آورد. وی در ۱۹۶۷م با گماردن یوری آندروپوف به ریاست کمیته امنیت دولتی (کا. گ. ب.)، حمایت پلیس و دستگاه امنیت را به دست آورد. در اوت ۱۹۶۸ برژنف به منظور سرکوب جنبش اصلاحی الکساندر دوبچک با شعار «سوسیالیسم با چهره انسانی» سپاهیان شوروی را به چکوسلواکی گسیل داشت و نهضت مزبور را به سختی سرکوب کرد. این عمل سرآغاز سیاست مبتنی بر مجاز شمردن سرکوب هرگونه اعتراض از روش شوروی شد و به «دکترین برژنف» شهرت یافت (دریشایر، ۴۱-۴۵).

برژنف در سالهای ۱۹۷۶-۱۹۷۷م به اوج قدرت رسید. در ۱۹۷۷ قانون اساسی جدید شوروی زیر نظر او تصویب گردید. وی در این سال با برکنار کردن پادگورنی، مقام ریاست شورای عالی اتحاد شوروی و دبیر کلی حزب را به خود اختصاص داد. در دسامبر ۱۹۸۰ الکسی کاسیگین نخست وزیر شوروی درگذشت و نیکلای تیخونوف که از برکشیدگان برژنف بود، جانشین وی گردید. میخائیل سوشلوف نیز در ۱۹۸۲م درگذشت. گرچه رقیبان به تدریج از صحنه خارج شدند، با اینهمه، برژنف توانایی جسمی اداره کشور را نداشت. او دیوار در سالهای ۱۹۷۵ و ۱۹۷۷م دچار سکته شد. از این رو سال ۱۹۷۵م را می‌توان سرآغاز افول قدرت و توانایی برژنف به شمار آورد (همو، ۴۵-۵۰).

سیاسی کمیته مرکزی حزب کمونیست درآمد. وی پس از آنکه به مقام دبیر کلی حزب رسید، حیدر علی‌یف را به عضویت کامل دفتر سیاسی و معاونت اول نخست‌وزیر درآورد. علی‌یف زمانی مسئولیت «کا.گ.ب.» در جمهوری آذربایجان شوروی و سپس مقام دبیر اولی حزب کمونیست آن جمهوری را بر عهده داشت. آندروپوف به اصلاحاتی در درون حزب پرداخت و متعاقب آن به اصلاحاتی در مورد مسئولان مناطق کشور دست زد. ولی کوششهای وی دیری نپایید و وی در فوریه ۱۹۸۴ به سبب بیماری درگذشت. یکی از اقدامات او راه دادن به بعضی تکنوکراتها چون گوریاچف، علی‌یف، لیگاچف، ریژگف و دیگران به منظور ادامه اصلاحات بود. آندروپوف در سیاست خارجی شوروی، به ویژه در افغانستان تغییری اساسی به وجود نیاورد و جنگ در افغانستان همچنان ادامه یافت (دریشایر، ۵۷-۶۳).

پس از آندروپوف، کنستانتین چرننکو که از یاران نزدیک و برکشیدگان برژنف بود، در همان فوریه ۱۹۸۴ به دبیر کلی حزب انتخاب شد. وی با سران سالیخورد حزب از جمله گرومیکو نزدیکی داشت. چرننکو ظرف دو ماه سه پست مهم دبیر کلی حزب، فرماندهی کل قوا و ریاست جمهوری را به خود اختصاص داد، ولی در ژوئیه ۱۹۸۴ بستری شد و در ۱۰ مارس ۱۹۸۵ درگذشت (همو، ۶۳-۶۵).

پس از مرگ چرننکو، میخائیل گورباچف در جلسه دفتر سیاسی حزب به سمت دبیر کلی برگزیده شد (همو، ۶۷). وی که تحصیلات خود را در رشته‌های حقوق و کشاورزی به پایان رسانیده بود، مدت‌ها دبیری سازمان جوانان کمونیست استانی استاوریل<sup>۱</sup> و اداره امور کشاورزی آن سرزمین را بر عهده داشت و در سالهای ۱۹۶۶-۱۹۶۸م دبیر اول کمیته حزبی شهر استاوریل بود. در سالهای ۱۹۶۸-۱۹۷۰م دبیر دوم و از آوریل ۱۹۷۰ دبیر اول کمیته حزبی آن استان شد. در ۱۹۷۱م به عضویت کمیته مرکزی حزب کمونیست اتحاد شوروی رسید و در سالهای ۱۹۷۸-۱۹۸۵م دبیر کمیته مرکزی حزب بود. در ۱۹۷۹م به عنوان عضو علی‌البدل دفتر سیاسی انتخاب شد و در ۱۹۸۰م به عضویت دفتر سیاسی درآمد. وی از ۱۹۷۰م نماینده شورای عالی اتحاد شوروی و از ۱۹۸۵م عضو هیأت رئیسه آن شورا شد. در مارس ۱۹۸۵م به عنوان دبیر کل کمیته مرکزی حزب کمونیست و رئیس شورای دفاع کشور انتخاب گردید («فرهنگ»، ۳۲۴-۳۲۳).

یوری آندروپوف که خود از اهالی استاوریل بود و به سبب بیماری اغلب به چشمه‌های آبهای معدنی شمال قفقاز می‌رفت، از نزدیک با گورباچف آشنا شد و او را برکشید. گورباچف در دسامبر ۱۹۷۸ به دنبال رئیس پیشین خود کولاکوف به سمت وزیر کشاورزی اتحاد شوروی منصوب شد و پی در پی ارتقاء مقام یافت. پس از بستری شدن چرننکو در ۲۷ دسامبر ۱۹۸۴ عملاً عهده‌دار امور کشور شد و پس از مرگ وی رسماً به عنوان رهبر حزب کمونیست انتخاب گردید. یکی از اقدامات او

گروهی از محققان، دوران حاکمیت برژنف را عصر بازگشت به استالینسم و «نواستالینسم» نامیده‌اند (آوترخانف، «قدرت...»، ۱۱۲-۱۰۱؛ مددوف، ۲۱۵). گرچه از ۱۹۶۴م بعضی پیشرفتهای اقتصادی در اتحاد شوروی مشاهده شد، ولی چندان دوام نیافت. در ۱۹۷۲م واردات غله اتحاد شوروی به حدود ۳۰ میلیون تن رسید که نه تنها در کشور، بلکه در خارج از آن به ویژه کشورهای فقیر آسیا و آفریقا مشکلات فراوان پدید آورد (همو، ۲۲۰). سیاست تشنج زدایی که از سوی خروشچف آغاز شده بود، در دوران برژنف نقض گردید و با حمله به چکوسلواکی در ۱۹۶۸م رشته‌های آن از هم گسسته شد و جهان بار دیگر در پرتگاه جنگ سرد قرار گرفت. در ۱۹۸۲م میزان خرید غله اتحاد شوروی از کشورهای خارج دو برابر شد و به ۶۰ میلیون تن بالغ گردید (همو، ۲۲۱). گروهی از محققان پیش‌بینی می‌کردند که سیاست نواستالینی و خطاهای سیاسی برژنف که حمله به افغانستان از مظاهر آن بوده است، ناگزیر به انقلابی در درون اتحاد شوروی منجر خواهد شد (آوترخانف، همان، ۳۲۷-۳۰۱). آوترخانف هدف نزدیک سران کرملین در حمله به افغانستان را دستیابی به خلیج فارس و منابع نفت آن، دسترسی به سواحل اقیانوس هند و ایجاد کنترل بر خطوط مواصلاتی غرب دانسته است (همان، ۳۴۵).

حمله به افغانستان با عنوان «دکترین برژنف» آغاز شد. روسها می‌خواستند به پایگاههای هوایی با ارزشی دست یابند تا کشورهای نفت خیز خاورمیانه در شماع عمل نزدیک جنگنده‌های روسی قرار گیرند. تسلط بر افغانستان منطقه حائلی در جنوب مرزهای شوروی پدید می‌آورد و به زعم رهبران شوروی از گسترش نفوذ اسلام در آسیای مرکزی می‌کاست، ولی ارتش شوروی با مقاومت شدید مجاهدان مسلمان مواجه گردید. در ظرف ۸ سال این جنگ به بهای جان ۵۰ هزار سرباز روسی تمام شد. گذشته از آن، جنگ افغانستان به از دست رفتن دوستان شوروی در کشورهای اسلامی، جهان سوم و کشورهای غیر متعهد انجامید و سبب شد که غرب تحریمهای اقتصادی مهمی را بر ضد شوروی اعمال کند (دریشایر، ۹۸-۱۰۰).

برژنف در حالی که بسیاری از مشکلات شوروی حل نشده باقی مانده بود، در ۱۰ نوامبر ۱۹۸۲ درگذشت (زمتسف، ۸۱). این خبر بلافاصله انتشار نیافت. روز بعد هنگامی که جلسه دفتر سیاسی کمیته مرکزی، آندروپوف را به سمت دبیر کلی انتخاب کرد، خبرگزاری تاس خبر مرگ برژنف را انتشار داد (همانجا). انتخاب آندروپوف به سمت دبیر کلی کمیته مرکزی حزب با اکثریت ناچیز صورت پذیرفت (همو، ۸۲). آندروپوف (۱۹۱۴-۱۹۸۴م) پس از جنگ به سمت دبیر دومی حزب در کارلی و سپس در کمیته مرکزی حزب کمونیست اتحاد شوروی مشغول به کار شد و از ۱۹۵۴ تا ۱۹۵۷م سفیر شوروی در مجارستان بود. پس از آن ریاست اداره احزاب کمونیست خارجی را در کمیته مرکزی حزب کمونیست اتحاد شوروی عهده‌دار شد. از ۱۹۶۷م به ریاست کمیته امنیت دولتی (کا.گ.ب.) منصوب شد و از ۱۹۷۳م به عضویت دفتر

تلاش برای برکناری رقیب عمده‌اش گریگوری رومانوف بود که در ژوئیه ۱۹۸۵ تحقق پذیرفت. وی به تدریج طرفداران برژنف و رقیبان را از دفتر سیاسی حزب خارج کرد و به جای آنان افراد جدیدی وارد نمود. در فوریه ۱۹۸۶ بوریس یلتسین که آن زمان رهبری سازمان حزبی مسکو را بر عهده داشت، عضو علی‌البدل دفتر سیاسی شد (دریشتایر، ۷۲-۹۱). گورباچف در ۱۹۸۶ م پس از توفیق در دفتر سیاسی و حزب، نظریات خود پیرامون تجدید بنای اقتصادی اتحاد شوروی را که به بازسازی (پرسترویکا)<sup>۱</sup> شهرت یافت، مطرح نمود. گورباچف در مجمع عمومی (پلنوم) کمیته مرکزی حزب در ژوئن ۱۹۸۶ مسائل تجدید بنای اقتصادی کشور را با عنوان درسهای پرسترویکا، مراحل قاطع در تحقق بخشیدن به استراتژی اقتصادی حزب، عدم تکرار خطاهای گذشته، تسریع در بازسازی و امر پیشرفت صنایع ماشین سازی، بازسازی جدی در امور حزب به منظور اجرای برنامه پنجساله رشد اقتصادی و اجتماعی (۱۹۸۶-۱۹۹۰ م) اعلام داشت («گزارش...»، ۱۹۸۶ م<sup>۲</sup>، 38، 18، 14، 11، 6). پیشنهادهای گورباچف در پلنوم کمیته مرکزی طی قطعنامه‌ای شامل سه ماده به تصویب رسید (همان، 74-93). در ۲۷ ژانویه ۱۹۸۷ گورباچف در پلنوم کمیته مرکزی حزب گزارش دیگری را پیرامون بازسازی (پرسترویکا) و سیاست حزب در مورد کادرها و فعالان ارائه کرد. وی در این گزارش پیرامون ضرورت بازسازی، وسعت بخشیدن به دموکراسی حزبی و گسترش امر خودگردانی مردم، سیاست حزب در مورد کادرها و فعالان در شرایط بازسازی سخن گفت («گزارش...»، ۱۹۸۷ م<sup>۳</sup>، 41، 24). متعاقب آن در نوامبر همان سال کتاب پرسترویکا نوشته گورباچف به چندین زبان انتشار یافت. در این کتاب گورباچف پرسترویکا را به مثابه انقلابی از بالا (ص ۷۰) نامید. وی به مسائلی چون اصلاحات اقتصادی در شرایط اقتصادی جدید (ص ۱۱۰)، لزوم روش اقتصادی مبتنی بر حسابرسی (ص ۱۱۶)، مسئله اروپا در سیاست خارجی شوروی و اروپا به عنوان خانه مشترک (ص ۲۶۷)، کاهش تسلیحات هسته‌ای (ص ۳۱۹) و یک رشته مسائل دیگر اشاره کرد که در جهان با اهمیت بسیار تلقی شد.

در ۱۹ اوت ۱۹۹۱ گروهی از محافظه کاران حزب کمونیست و دولت اتحاد شوروی کودتایی ترتیب دادند که با مقاومت اهالی مسکو به رهبری بوریس یلتسین مواجه شد و ناکام ماند. گورباچف پس از شکست کودتا در صدد برآمد که دگرگونی‌هایی در وضع اتحاد شوروی و روابط ملت‌های آن کشور پدید آورد، ولی توفیق نیافت. در ۸ دسامبر ۱۹۹۱ انحلال اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی و تأسیس کشورهای مشترک المنافع مستقل از سوی وی اعلام گردید. از مهمترین اقدامات صلحجویانه گورباچف کوشش در راه فرونشاندن جنگ سرد و خروج نیروهای نظامی شوروی از افغانستان بود.

در ۲۵ دسامبر ۱۹۹۱ گورباچف برکناری خود را از مقام ریاست

کشور اعلام نمود. مدتی پس از این واقعه در جمهوریهای کشور اختلاف نظرهایی پدید آمد و حزب کمونیست اتحاد شوروی که ۷۴ سال بر کشور حکمرانی داشت، موجودیت قانونی خود را از دست داد. پس از فروپاشی اتحاد شوروی ۶ جمهوری لتونی، استونی، لیتوانی، مولداوی، گرجستان و آذربایجان خروج خود را از جرگه کشورهای مشترک المنافع مستقل اعلام کردند و ۹ جمهوری دیگر همچنان باقی ماندند، ولی مرزهای اتحاد شوروی سابق به صورت گذشته است.

**اقتصاد:** اتحاد شوروی از نظر مواد معدنی بسیار غنی و در تولید زغال سنگ، گاز طبیعی، آهن، منگنز، فلزات مختلف از جمله فلزات قیمتی، پنبه نسوز، فسفات و غیره در جهان مقام مهمی را دارا بوده است. معادن نفت و گاز شوروی در قفقاز و اراضی میان رود ولگا و کوههای اورال، سیبری غربی و جمهوری خودمختار کومی بسیار غنی است. ذخیره زغال سنگ اتحاد شوروی را حدود ۷ تریلیون تن تخمین زده‌اند که مهم ترین مرکز آن حوزه دُنشس، پچرا، قراقنده، کوزنشک، کاشکوک-آچیشک، تونگوز، لیشک و یاقوتستان (یاکوتیای) جنوبی است. بخش بزرگی از منابع سنگ آهن کشور در کریمی ژگ، کوزنشک، اورال، کوستانای، ایلیم و آلدان قرار دارد؛ منابع بوکسیت در شمال اورال؛ مس در دامنه‌های شرقی رشته کوههای اورال و قزاقستان، آسیای مرکزی و قفقاز؛ سرب و زوی در قزاقستان، آسیای مرکزی و قفقاز؛ نیکل و کوبالت در معادن نوریلشک و شبه جزیره کولا؛ قلع در جمهوری خودمختار یاقوتستان و منطقه ماگادان؛ وُلفرام و مولیبدن در شمال قفقاز، آسیای مرکزی و خاور دور؛ مقادیر قابل توجهی مواد شیمیایی معدنی، فسفریت و اپاتیت در شبه جزیره کولا (خیبین). و آسیای مرکزی (قراتائو)؛ پتاسیم در یزم و جمهوری بلوروسی؛ گرافیت در اوکراین، اورال و کراسنویار؛ الماس در جمهوری خودمختار یاقوتستان وجود دارد («فرهنگ»، 1254). اتحاد شوروی یکی از بزرگ ترین کشورهای تولید کننده طلاست. در این کشور منابع لیت، تیتانیوم، آنتیموان، پلاتین، برومین، پتاسیم، آلومینیوم، اورانیوم و غیره موجود است (ویلر، ۲۴۰).

کشاورزی یکی از مهم ترین رشته‌های اقتصاد شوروی است. به تقریب همه محصولات مناطق معتدله در اتحاد شوروی به دست می‌آید. در میان محصولات کشاورزی، غلات، از جمله گندم، چاودار، جو، سیب زمینی، چغندر قند، آفتاب گردان، پنبه، توتون و میوه‌های مختلف مقام مهمی دارند. اراضی کشاورزی را می‌توان به دو منطقه چرنوزیوم (خاک سیاه) و غیر چرنوزیوم بخش کرد. در اراضی شوروی گندم بهاری و پاییزی کشت می‌شود (همو، ۲۶۹-۲۷۰). طبعاً اراضی چرنوزیوم دارای بهره‌وری بیشتری است. در منطقه چرنوزیوم علاوه بر غلات، کتان و گیاهان دارایی الیاف نیز به دست می‌آید (همانجا). در منطقه قفقاز به ویژه گرجستان، کرانه دریای سیاه و ناحیه لنکران در

1. Perestroika

2. Materiali..., 1986.

3. Materiali..., 1987.

شیمیایی. از ۱۹۴۲م به صنایع جنگی اتحاد شوروی توجه خاصی مبذول شد. به گونه‌ای که تولید سلاحهای جنگی در ۱۹۴۳م نسبت به ۱۹۴۰م حدود ۲/۹ برابر شد (همانجا). از سال ۱۹۴۶م برنامه پنج ساله چهارم آغاز گردید و در ۱۹۵۰م تولیدات صنعتی اتحاد شوروی ۷۲٪ فزون تر از سال ۱۹۴۰م شد. تا پایان برنامه پنج ساله ششم در ۱۹۶۰م تولید چدن در اتحاد شوروی به ۴۶/۸ میلیون تن و فولاد به ۶۵/۳ میلیون تن رسید. میزان استخراج زغال سنگ ۳/۴ برابر، نفت ۷/۶ برابر، گاز حدود ۱۴ برابر، تولیدات صنایع فلزسازی ۷ برابر و تولیدات صنایع شیمیایی و پتروشیمی ۸/۴ برابر شد. در ۱۹۷۵م سهم کلی صنایع شوروی نسبت به سال ۱۹۶۲م حدود ۲/۲ بار افزایش یافت. (همان، XXIV(2)/200). تولید نیروی برق طی سال ۱۹۷۵م در اتحاد شوروی به ۱۰۳۹ میلیارد کیلووات ساعت رسید که حدود ۶۴۰ میلیارد کیلووات ساعت آن فقط در جمهوری فدراتیو روسیه تولید می‌شد. در ۱۹۷۵م در اتحاد شوروی تولید چدن به ۱۰۳ میلیون تن، فولاد ۱۴۱/۳ میلیون تن، شمش فلز ۱۱۵ میلیون تن و تولید لوله‌های فولادی به ۱۶ میلیون تن رسید (همان، XXIV(2)/210,211).

در اتحاد شوروی ارتباطات و حمل و نقل عمدتاً از طریق راه آهن، ناوگان دریایی و رودخانه‌ای صورت می‌گرفت. در ضمن، اتومبیل، هواپیما و لوله‌های نقاله نیز مورد استفاده بودند. طول راههای آهن شوروی در ۱۹۷۵م حدود ۱۳۸'۳۰۰ کیلومتر بوده است (همان، XXIV(2)/229). ۶۲/۲٪ مجموع حمل و نقل این کشور از طریق راه آهن انجام می‌گرفت. از مجموع خطوط آهن شوروی ۳۸'۹۰۰ کیلومتر الکتریکی است. در ۱۹۷۵م میزان حمل مسافر از طریق راه آهن ۳۴۷'۵۰۰'۰۰۰ نفر بوده است (همان، XXIV(2)/228, 229). حمل و نقل رودخانه‌ای نیز در اتحاد شوروی پیشرفت قابل ملاحظه‌ای داشت که باید آن را حاصل وجود رودهای بزرگ قابل کشتیرانی به ویژه در جمهوری فدراتیو روسیه دانست. طول راههای آبی داخلی مورد استفاده تا سال ۱۹۷۵م حدود ۱۴۵'۴۰۰ کیلومتر بوده است (همان، XXIV(2)/231). حدود ۴/۳٪ مجموع حمل و نقل کشور از طریق رودخانه‌ها صورت می‌گیرد. کشتیرانی در دریاها نیز یکی از وسایل عمده ارتباط در کشور شوروی است. ۱۴/۱٪ مجموع حمل و نقل این کشور از طریق دریا انجام می‌گیرد. ۹۰٪ از حمل و نقل دریایی این کشور در خدمت بازرگانی خارجی قرار داشت. ۶/۵٪ مجموع حمل و نقل در اتحاد شوروی از طریق اتومبیل صورت می‌پذیرفت (همان، 231، XXIV(2)/228).

جاده‌های اصلی و عمده کشور اینهاست: مسکو - میسک - پرست؛ مسکو - خارگف، سیمفروپل؛ خارگف - رستوف - نوژنیسک؛ مسکو - لنینگراد (سن پترزبورگ)؛ کیف - لوف؛ مسکو - گورکی؛ مسکو - وُرژ - رستوف؛ لنینگراد - اُدسا. در ۱۹۷۵م تولید کامیون در اتحاد

غرب دریای خزر، انواع مرکبات، چای و توتون کشت می‌شود. در گرجستان، ارمنستان و نواحی غرب دریای خزر تاکستانهای متعدد وجود دارد. در ۱۹۷۵م تولیدات کشاورزی و کالاهای به دست آمده از مواد خام کشاورزی به تقریب دوسوم گردش کالا در بازرگانی دولتی و کثیراتیوی اتحاد شوروی را تشکیل می‌داد (XXIV(2)/217-218, BSE<sup>3</sup>). در سالهای ۱۹۷۱-۱۹۷۵م در اتحاد شوروی میزان کل تولید غله ۱۸۱/۶ میلیون تن، پنبه ۷/۶۷ میلیون تن، چغندر قند ۷۶ میلیون تن، تخم آفتاب گردان ۵/۹۷ میلیون تن، کتان ۴۶۰ هزار تن، سیب زمینی ۸۹/۸ میلیون تن، تخم مرغ ۵۱/۴ میلیارد عدد و پشم ۴۴۰ هزار تن بوده است (همانجا). کشاورزی شوروی اصولاً بر دو بخش کلخوزها (مزارع اشتراکی) و سوخوزها (مزارع دولتی) تکیه داشت. در ۱۹۷۵م شمار کلخوزهای شوروی ۲۹ هزار و سوخوزها ۱۸'۱۰۰ بود (همان، XXIV(2)/219). در آن سال ۱۵/۲ میلیون کشاورز در ۹/۲ میلیون هکتار اراضی به کار اشتغال داشتند که ۵۶/۶ میلیون هکتار از آن زیر کشت غله بوده است. کلخوزها جمعاً دارای ۱۲۶ میلیون رأس دام از انواع مختلف بوده‌اند (همان، XXIV(2)/220). در همان سال شمار سوخوزهای ویژه تولید غله ۱'۵۱۰، تولید چغندر قند ۳۱۴، تولید پنبه ۳۰۹ بوده است. مجموع دامهای متعلق به سوخوزهای کشور در این سال ۱۱۴/۹ میلیون رأس نوشته شده است (همانجا). در ۱۹۷۵م مجموع اراضی زیر کشت اتحاد شوروی به ۲۱۷/۷ میلیون هکتار می‌رسید که از آن جمله مزارع غله ۱۲۷/۹ میلیون هکتار، اراضی زیر کشت پنبه ۲/۹ میلیون هکتار و اراضی ویژه تدارک علیق دام ۶۵/۶ میلیون هکتار بوده است. در ۱۹۷۶م شمار طیور پرورشی در کشور شوروی ۷۳۴/۹ میلیون بوده است (همان، XXIV(2)/223, 225).

تولید محصولات صنعتی روسیه در ۱۹۱۳م حدود ۸ بار کمتر از ایالات متحده آمریکا، ۳/۵ بار کمتر از آلمان، ۳ بار کمتر از انگلستان و ۱/۵ بار کمتر از فرانسه بود. پس از انقلاب در سالهای ۱۹۱۷-۱۹۱۸م صنایع کشور که بخش مهمی از آن در مالکیت صاحبان صنایع بود، ملی اعلام شد. ولی به سبب جنگهای داخلی و دیگر عوامل بخش مهمی از کارخانه‌ها ویران شدند و تولیدات صنعتی کاستی پذیرفت. در ۱۹۲۶م صنایع کشور در حد سال ۱۹۱۳م احیا گردید و یک سال بعد تولید کالاهای صنعتی نسبت به سال ۱۹۱۳م اندکی فزونی گرفت. از ۱۹۲۸م برنامه صنعتی کردن اتحاد شوروی آغاز گشت. در ۱۹۲۹م حدود ۲ هزار مؤسسه صنعتی دولتی احداث گردید. ۱۹۲۹م سال آغاز برنامه‌های پنج ساله صنعتی کردن اتحاد شوروی بود که دو برنامه آن تا سال ۱۹۳۹م به انجام رسید، ولی برنامه سوم به سبب جنگ و حمله ارتش آلمان به اتحاد شوروی متوقف ماند. در آستانه جنگ تولیدات صنعتی اتحاد شوروی نسبت به سال ۱۹۱۳م ۷/۷ برابر شد (همان، XXIV(2)/205). طی سالهای اجرای برنامه‌های اول و دوم توجه زیادی به صنایع سنگین معطوف گردید. صنایع مزبور عبارت بودند از اتومبیل سازی، تراکتور سازی، ماشین سازی، تولید برق، هواپیما سازی و صنایع نظامی و

شوروی ۷۰۰ هزار و اتومبیل سواری ۷۲۰۰۰۰ بوده است (همان، XXIV(2)/233). حمل و نقل هوایی در شوروی در ۱۹۷۵م حدود ۱٪ مجموع حمل و نقل کشور را تشکیل می‌داده است. از وسایل دیگر انتقال، لوله است. بیش از ۹۰ درصد نفت استخراج شده در شوروی از طریق لوله به نقاط مختلف کشور منتقل می‌شده است (همان، XXIV(2)/228).

در اتحاد شوروی جمعاً ۱۹ فرهنگستان وجود داشته است که عمده‌ترین آنها فرهنگستان علوم اتحاد شوروی است. این فرهنگستان به فرمان پتر اول در ۱۷۲۴م در پترزبورگ تأسیس گردید و از ۱۸۳۶م به نام آکادمی امپراتوری سن پترزبورگ نامیده شد. از فوریه ۱۹۱۷ نام آن به آکادمی علوم روسیه تغییر یافت و از ۱۹۲۵م آکادمی علوم اتحاد شوروی نام گرفت (همان، I/321). اغلب فرهنگستانهای جمهوریهای شوروی که پس از انقلاب و در دوران حاکمیت شوروی تأسیس شدند، شعبه‌هایی از فرهنگستان علوم اتحاد شوروی بودند که بعدها تا اندازه‌ای استقلال یافتند و به نام آکادمیهای مستقل جمهوریها نامیده شدند. ولی فرهنگستان علوم اتحاد شوروی همچنان به صورت مرکزی باقی ماند. تا آخر سال ۱۹۷۵م شمار مؤسسات، انستیتوها، اعضای پیوسته و وابسته و نیز شمار کارمندان علمی آکادمیهای مرکزی و جمهوریهای اتحاد شوروی به شرح جدول ۷ بوده است.

مؤسسات و انستیتوهای علمی-پژوهشی متعددی در اتحاد شوروی سابق وجود داشته که از آن جمله‌اند: علوم طبیعی، ریاضیات، اخترشناسی، فیزیک، فلزشناسی، مغناطیس، فیزیک نظری، فیزیک

نوری، مولکولها و اسپکتروسکپی، فیزیک هسته‌ای، اشعه کیهانی، کوانتوم، پلاسما، آکوستیک، مکانیک (مکانیک عمومی، مکانیک مایعات، گازها و اجسام سخت)، شیمی، فیزیک و شیمی، شیمی آلی، شیمی ارگانیک، زمین شناسی، جغرافیای طبیعی، ژئومورفولوژی، اقلیم‌شناسی، ژئوکرولوژی، جغرافیای خاک، بیوژئوگرافی، ژئودوزی، نقشه‌برداری، هواشناسی، اقیانوس‌شناسی، شناسایی لایه‌های زمین، نفت، سنگ شناسی، ژئوشیمی، ژئوفیزیک، هیدرولوژی (آب شناسی)، زیست‌شناسی، فیزیولوژی انسان و جانوران، فیزیولوژی گیاهان، گیاه شناسی، میکروبیولوژی، بالوتولوژی (دیرینه‌شناسی- فسیل شناسی)، بیوشیمی و زیست‌شناسی مولکولی، بیوفیزیک، ژنتیک، خاک شناسی، دانش کشاورزی، آبیاری، دامپزشکی، مکانیزاسیون کشاورزی، پزشکی، ژنتیک اپیدمیولوژی، پزشکی نظری، پزشکی کلینیکی، علوم فنی، تکنیک هواپیما و هواپیماسازی، موشک سازی، انرژی، نیزه‌گاههای حرارتی و هسته‌ای، تأسیسات ژئوتریک، الکترونیک، الکترونیک، رادیوتکنیک و ارتباطات الکترونی، سیرنیتیک، تکنولوژی تولید ماشین، فلز شناسی، علوم اجتماعی، فلسفه، روان شناسی، تاریخ، مردم‌شناسی و نژادشناسی، باستان‌شناسی، اقتصاد، جغرافیای اقتصادی، حقوق، علوم تربیتی، زبان شناسی، ادبیات، هنر، موسیقی، تئاتر و سینما (همان، XXIV(2)/283-399).

در زمینه آموزش و پرورش شمار مدارس ابتدایی، متوسطه کامل و غیر کامل و آموزشگاههای اتحاد شوروی در سال تحصیلی ۱۹۷۵-۱۹۷۶م حدود ۱۶۷ هزار و جمع کل دانش آموزان ۴۸'۸۰۰'۰۰۰ بود

جدول ۷

نام فرهنگستان	شمار کارمندان علمی	شمار اعضای پیوسته و وابسته	شمار انستیتوها و مؤسسات علمی تابع
فرهنگستان اتحاد جماهیر شوروی	۴۱'۸۳۶	۶۷۸	۲۲۶
فرهنگستان جمهوری شوروی اوکراین	۱۳'۱۰۲	۲۸۲	۷۶
فرهنگستان جمهوری شوروی بلوروسی	۳'۶۲۰	۱۳۱	۳۳
فرهنگستان جمهوری شوروی ازبکستان	۳'۶۹۹	۹۶	۳۱
فرهنگستان جمهوری شوروی قزاقستان	۳'۷۳۱	۱۳۲	۳۳
فرهنگستان جمهوری شوروی گرجستان	۵'۴۹۳	۱۰۹	۴۰
فرهنگستان جمهوری شوروی آذربایجان	۳'۲۲۲	۹۰	۳۲
فرهنگستان جمهوری شوروی لیتوانی	۱'۵۳۲	۳۹	۱۲
فرهنگستان جمهوری شوروی مولداوی	۸۸۳	۳۷	۱۱
فرهنگستان جمهوری شوروی لتونی	۱'۷۶۰	۵۲	۱۶
فرهنگستان جمهوری شوروی قزیزستان	۱'۲۳۲	۲۲	۱۹
فرهنگستان جمهوری شوروی تاجیکستان	۱'۲۱۳	۴۲	۱۹
فرهنگستان جمهوری شوروی ارمنستان	۱'۸۳۵	۹۰	۳۱
فرهنگستان جمهوری شوروی ترکمنستان	۸۶۶	۴۹	۱۶
فرهنگستان جمهوری شوروی استونی	۹۴۹	۲۲	۱۶
فرهنگستان علوم کشاورزی اتحاد شوروی	۱۰'۳۳۹	۲۱۱	۱۶۶
فرهنگستان علوم پزشکی اتحاد شوروی	۵'۲۸۰	۲۷۱	۲۰
فرهنگستان علوم تربیتی اتحاد شوروی	۱'۷۱۱	۱۳۱	۱۲
فرهنگستان اقتصاد معیشتی جمهوری فدراتیو روسیه	۲۲۷	—	۵

۱۳۵۶ ش: شوب، دبیر، لنین بدون نقاب، ترجمه محمد باامداد، تهران، انتشارات هفته؛ کالیستوف، دب، و دیگران، تاریخ روسیه شوروی، ترجمه حمیت الله کامرانی، تهران، ۱۳۶۱ ش: کوریاکوف، میخائیل، تاریخ گویای دوران انقلاب اکتبر شوروی، ترجمه فتح الله دیدبان، تهران، ۱۳۵۶ ش: گورساجف، میخائیل، پراسترویکا، ترجمه عبدالرحمان صدریه، تهران، ۱۳۶۶ ش: لنین، آثار منتخب، مسکو، ۱۹۵۲-۱۹۵۳ م: مددوف، روی آ. و زورس آ. مددوف، نیکیتا س. خروشچف، سالهای حاکمیت، ترجمه عنایت الله رضا، تهران، ۱۳۶۲ ش: مرای، تیور، انقلاب مجارستان، ترجمه عنایت الله رضا، تهران، ۱۳۶۲ ش: منشور گرانی، م. ع. سیاست دولت شوروی در ایران از ۱۲۹۶ تا ۱۳۰۶، تهران، ۱۳۰۶ ش: ویلر، جسی و دیگران، جغرافیای عمومی جهان، ترجمه ابوطالب صامی، تهران، ۱۳۲۰ ش: یوسف اف، فلیکس، خاطرات (مرگ راسوتین)، ترجمه عنایت الله رضا، تهران، ۱۳۶۸ ش: نیز:

Avtorkhanov, A., *The Empire of the Kremlin*, Garmisch, 1988; id, *Silla i bessilie Brezhneva*, Frankfurt, 1979; Benigsen, Aleksandr, *Musulmané v SSSR*, Paris, 1983; Berdyaev, Nikolaj, *Istokii smisi Russkogo Kommunizma*, Paris, Umsa - Press; BSE<sup>2</sup>; BSE<sup>3</sup>; GSE; *Istoriya Kommunisticheskoi partii Sovetskogo Soyuza*, Moscow, 1970; *Kratkayn Geograficheskaya Entsiklopediya*, Moscow, 1960-1962; *Kratkaya Istoriya SSSR*, ed. Samsonov, Moscow, 1983; *Materiiali plenuma tsentralnogo komiteta KPSS*, 16 iyunya 1986, Moscow, 1986; *ibid*, 27-28 yanvarya 1987; *Sovetskaya Istoriicheskaya Entsiklopediya*, Moscow, 1968-1971; *Sovetskii Entsiklopedicheski Slovar*, ed. A.M. Prokhorov, Moscow, 1987; Zemtsov, Ilya, *Andropov: Politicheskii dilemni i borba za vlasti*, Jerusalem, 1983.

عنایت الله رضا

### اتحاد عاقل و معقول، یکی از مباحث مهم سنتی در تاریخ

فلسفه، به ویژه در پیوند با نظریه شناخت.

پیشینه این مسأله به فلسفه های یونانی باز می گردد. جوانه های آن نخست در فلسفه افلاطون دیده می شود و در فلسفه ارسطو شکفته تر می گردد و در فلسفه فلوطین<sup>۱</sup> (د ۲۷۰ م) و مکتب نو افلاطونی و پیروان آن به کمال شکوفایی خود می انجامد و سپس در جریان اندیشه فلسفی، هواداران یا مخالفانی می یابد. در میان فیلسوفان اسلامی نیز، این مسأله مطرح می گردد و به آن پرداخته می شود.

افلاطون، هر چند نظریه خود را درباره اتحاد عاقل و معقول صریحاً در جایی بیان نمی کند، اما با پژوهیدن در برخی از نوشته های او و باز ساختن و بر هم نهادن اظهارات گوناگون او، می توان نتیجه گرفت که وی به گونه ای اتحاد عاقل و معقول باور داشته است. این مسأله برای افلاطون در پیوند با مسائل مربوط به مثل (ایده ها)، سازنده جهان و روح یا روان (نفس) مطرح می شود. آیا روح یک «ایده» است، یا «ایده» یک روح است؟ آیا «ایده» ای از روح نیز وجود دارد؟ آیا سازنده جهان تابع ایده های است که آنها را چونان الگوهای برای ساختن جهان به کار می گیرد، یا اینکه خود ایده ها در واقع اندیشه های او هستند؟

در پاسخ به این پرسش که آیا می توان روح را با «ایده» یکی دانست، در محاوره فایدون افلاطون گفته می شود که میان ایده و روح از این رو همانندی وجود دارد که روح نیز، مانند ایده نامرکب، نادیدنی، «همیشه خود» و دگرگون ناشدنی است (78B-79E). از سوی دیگر، از

(همان، XXIV(2)/406). در همین سال شمار مدارس عالی و شمار دانشجویان و هنرجویان جمهوریهای اتحاد شوروی به شرح جدول ۸ بوده است (همان، XXIV(2)/409).

جدول ۸

نام جمهوریها	شمار مدارس عالی	شمار دانشجویان و هنرجویان
جمهوری شوروی فدراتیو روسیه	۴۸۳	۲'۸۵۶'۹۰۰
جمهوری شوروی اوکرائین	۱۴۲	۸۳۱'۳۰۰
جمهوری شوروی بلوروسی	۳۱	۱۵۹'۹۰۰
جمهوری شوروی ازبکستان	۴۲	۲۲۶'۶۰۰
جمهوری شوروی قزاقستان	۴۹	۲۱۶'۹۰۰
جمهوری شوروی گرجستان	۱۹	۸۲'۸۰۰
جمهوری شوروی آذربایجان	۱۷	۹۹'۰۰۰
جمهوری شوروی لیتوانی	۱۲	۶۲'۶۰۰
جمهوری شوروی مولداوی	۸	۲۳'۲۰۰
جمهوری شوروی لتونی	۱۰	۲۵'۳۰۰
جمهوری شوروی قرقیزستان	۹	۵۰'۱۰۰
جمهوری شوروی تاجیکستان	۹	۵۰'۲۰۰
جمهوری شوروی ارمنستان	۱۳	۵۳'۱۰۰
جمهوری شوروی ترکمنستان	۶	۳۱'۱۰۰
جمهوری شوروی استونی	۶	۲۳'۲۰۰

در ۱۹۷۵ م در اتحاد شوروی ۷۹۸۵ روزنامه جمعاً در ۱۶۸ میلیون نسخه به چاپ می رسید که از این شمار ۲۹ روزنامه مرکزی اتحاد شوروی، ۱۵۶ روزنامه متعلق به جمهوریهای متحد، ۹۵ روزنامه متعلق به جمهوریها و استانهای خودمختار، ۳۰۹ روزنامه استانی و شهرستانی، ۲'۸۹۹ روزنامه شهری، ۲۹۳۲ روزنامه محلی و ۹۱۰ روزنامه کلخوزی ویژه روستاها بوده اند. شمار مجله های اتحاد شوروی از جمله مجله های سیاسی، اقتصادی، فنی، تخصصی، مرکزی و محلی جمعاً ۶'۸۳۲ بوده است. سال ۱۹۷۷ م در اتحاد شوروی ۸ شبکه تلویزیونی و ۸ شبکه رادیویی وجود داشت. در اتحاد شوروی جمعاً ۱۳۵'۱۳۰ باشگاه و ۳۵۰ هزار کتابخانه بزرگ و کوچک در مقیاس سراسری، جمهوریها، استانها، شهرستانها، شهرها، بخشها، قصبه ها و روستاها به صورت عمومی و تخصصی وجود داشت (همان، XXIV(2)/414, 417, 419-421).

شمار موزه های عمومی و تخصصی اتحاد شوروی جمعاً ۱'۲۹۵ تخمین زده شده است (همان، XXIV(2)/423). تئاتر، سینما، اپرا و باله نیز از جمله دستاوردهای اتحاد شوروی در سالهای ۱۹۱۷-۱۹۹۱ م بوده است.

مآخذ: - آکیر، شیرین، اقوام مسلمان اتحاد شوروی، ترجمه محمدحسین آریا، تهران، ۱۳۶۷ ش: آوترخانف، ع. اسرار مرگ استالین، ترجمه عنایت الله رضا، تهران، ۱۳۶۳ ش: خروشچف، نیکیتا، خاطرات، ترجمه ابراهیم یونس، ۱۳۶۹ ش: دایرة المعارف فارسی: دریشایر، یان، تحولات سیاسی در اتحاد شوروی، ترجمه هرمز همایون پور، تهران، ۱۳۶۷ ش: روتیج، ن. حزب کمونیست شوروی بر سر قدرت، ترجمه فتح الله دیدبان، تهران، ۱۳۵۶ ش: سن پیر، میشل، سرگذشت خاندان ژمانف، ج ۱، ترجمه محمدعلی معیری، دانشگاه تهران، ج ۲ و ۳، ترجمه عیسی بهنام، تهران،

آنجا که روح، الهی، نامیرنده و معقول و یک شکل و انحلال ناپذیر و همیشه خود است، پس می‌توان نتیجه گرفت که نه تنها همانندی بسیار با یک معقول دارد (همان، 80AB)، بلکه خودش یک معقول است و تنها با عقل ادراک می‌شود (افلاطون، «قانونها»، کتاب X، 898E). از دیدگاه افلاطون باید چنین باشد، زیرا میان شناسنده و شناخته همیشه باید همانندی وجود داشته باشد. بدین سان، روح همواره نگاه خود را به ایده‌های همیشه باشنده و دگرگون‌ناشدنی دوخته است و می‌کوشد که از آنها تقلید کند و به بیشترین نحوی خود را با آنها همانند سازد (همو، «جمهوری»، کتاب VI، 500C). سازنده جهان، روح را همانند با الگوی ایده‌ها ساخته است، زیرا تعریفی که افلاطون از ایده می‌دهد، این است که ایده جوهر یا وجودی است تجزیه ناپذیر و همیشه بالذات که قائم به خود است (همو، تیمایوس، 35A). چنانکه دیدیم، این همان تعریفی است که افلاطون از روح نیز داده است. بدین سان سازنده جهان، روح را طبق الگوی ایده ساخته است. این نکته را تفسیر ارسطو از این بخش در محاوره تیمایوس تأیید می‌کند. وی می‌گوید: به همین سان، افلاطون در تیمایوس روح را از عناصر (ایده‌ها) می‌سازد؛ زیرا «همانند» با «همانند» شناخته می‌شود («درباره روان»، کتاب I، 404b، سطر 16-18). از اینجا است که به طور سنتی گفته شده است که روح دارای همان طبیعت ایده است، زیرا طبق الگوی ایده ساخته شده و همواره چشم به سوی ایده‌ها دوخته دارد و می‌کوشد که خود را همانند آنها کند. این ماهیت معقول روح، هم ذاتی او، هم نتیجه تلاش اوست، زیرا چنانکه افلاطون در جای دیگری می‌گوید: روح همزاد ایده است و می‌کوشد که با آن تماس یابد و از راه شناخت به آن نزدیک شود و با موجود واقعی (= ایده) در آمیزد («جمهوری»، کتاب VI، 490B).

مسئله دیگری که افلاطون در پیوند با «معقول» مطرح می‌کند و مهم‌تر از مسئله ایده-روح است، مسئله سازنده جهان است. این مسئله نزد افلاطون و بعداً در مکتب نوافلاطونیان انگیزه به میان آمدن مبحث «همانبودی یا ناهمانبودی»، یعنی اتحاد یا عدم اتحاد عقل و معقول شده بود.

در برخی از نوشته‌های افلاطون، اشاره‌هایی یافت می‌شود که وی عقل را صانع یا سازنده می‌نامد. وی در یک جا نظریه آناکساگوراس را می‌پذیرد که عقل سازمان دهنده و علت همه چیزهاست (فایدون، 97C) و در جای دیگری باز با اشاره به گفته آناکساگوراس، عقل یا روح را سازمان دهنده و نگهدارنده چیزها می‌شمارد (کراتولس، 400 A) و سرانجام می‌گوید: سازنده جهان، آن را به کامل‌ترین و همانندترین شکل آن با جهان معقول، در تقلید از آنچه در جهان ازلی ایده‌ها یافت می‌شود، آفریده است (تیمایوس، 394). با وجود این باید بگویم که گفته‌های افلاطون درباره پیوند میان سازنده جهان و ایده‌ها کاملاً روشن نیست.

غالباً وی سازنده جهان را در مرتبه پایین‌تر از ایده‌ها قرار می‌دهد، یعنی ایده‌ها را اندیشه‌های صانع جهان نمی‌شمارد، بلکه آنها را الگوهایی برای ساختن موجودات این جهان می‌داند (همان، 39E)؛ اما در چندین جای دیگر از نوشته‌هایش، ایده‌ها را آفریده‌های صانع جهان می‌نامد و آنها را چنان‌اندیشه‌های سازنده جهان معرفی می‌کند. این معقولهای او از او جدا نیستند، بلکه در اویند. سازنده جهان خود در میان معقولها، بهترین آنها به شمار می‌رود (همان، 37A). بر روی هم، به رغم جداییهایی که میان سازنده جهان و ایده‌ها، نزد افلاطون یافت می‌شود، می‌توان گفت که صانع جهان، همچنین پدید آورنده جهان ایده‌ها یا معقولاتی است که اندیشه‌های او به شمار می‌روند و وی در هماهنگی با آن ایده‌ها که معقولهای خود وی باشند، با نگرش به خود، جهان دیدنی را ساخته است. به دیگر سخن، سازنده جهان خود، یک عقل است که از معقولهای خود نه تنها جدا نیست، بلکه با آنها یکی و همان است، یعنی در واپسین تحلیل، نزد افلاطون، عقل با معقولهای خود یکی است، زیرا آنها بیرون از او نمی‌توانند وجود داشته باشند.

اما نظریه اتحاد عاقل و معقول به شکلی معین و مشخص، نزد ارسطو دیده می‌شود. او ایده‌ها یا مثل افلاطونی را از جهانی فراسوی این جهان به روی زمین می‌آورد و آنها را در فعالیت اندیشه‌ای (عقلی) انسانها می‌گنجاند و آنها را کلیات یا مفاهیم کلی می‌نامد. ارسطو به سبب اهمیت بنیادینی که برای ادراک حسی قائل است و همواره بر آن تأکید می‌کند، معتقد است که معقولات به انگیزه آغازین محسوسات، در ذهن ما پدید می‌آیند. به گفته ارسطو، چیزهای بیرونی در روان (یا نفس) ما نیستند، مثلاً سنگ در روان ما نیست، بلکه صورت آن در این است. روح مانند دست است، زیرا همانگونه که دست ما، ابزارها را به کار می‌برد، عقل نیز صورتی است که صورتهای اشیا را به کار می‌برد. همانگونه که حسن نیز چیزهای محسوس را به کار می‌برد، اما چنین می‌نماید که هیچ چیزی جدا از جسامتهای محسوس وجود ندارد؛ معقولها نیز در صورتهای محسوس وجود دارند، چه چیزهایی که به اصطلاح از راه انتزاع یا تجزید به دست آمده‌اند، چه حالات و صفات چیزهای محسوس. بنابراین هیچ چیز را نمی‌توان بدون ادراک حسی آموخت، یا فهمید. هنگامی هم که ما به چیزی نگرش اندیشه‌ای داریم، به آن همراه با انگاره‌ای ذهنی از آن می‌اندیشیم، زیرا انگاره‌های ذهنی نیز مانند چیزهای محسوسند، جز اینکه بدون ماده (هیولی) اند (ارسطو، «درباره روان»، کتاب III، فصل 8، 432a). در اینجا شایسته است که به ارزش و اهمیت ویژه‌ای که عقل نزد ارسطو دارد، اشاره کنیم. وی در جایی می‌گوید که عقل شاید چیزی الهی‌تر است (همان، کتاب I، فصل 4، 408b، سطر 29). در جای دیگری هنگام بررسی اصل روان یا جان در جانوران، می‌گوید: این اصل بر دو گونه است، یکی از آنها پیوستگی با ماده ندارد و متعلق به آن جانورانی است که در آنها یک چیز الهی



تقابل میان ذهن و عین از میان برداشته می‌شود و وحدتی تجزیه ناپذیر حاصل می‌گردد. آنگاه تئوфраستوس این پرسش را به میان می‌آورد که هر گاه عقل نمی‌اندیشد، چون با اشیا یکی نیست، آیا عقل هم نیست؟ پس او پیش از اندیشیدن چیزی نیست؟ (همو، پاره 7a، ص 260). در اینجا، تئوфраستوس، در پیروی از ارسطو، به فرق نهادن میان همانبودی بالقوه و بالفعل عقل با اشیا پسند نمی‌کند و می‌افزاید که همانبودی اشیا با عقل، گاه بالقوه و گاه بالفعل، باید به معنای خاص آنها گرفته شود؛ عقل بالقوه، به نحوی بالقوه با اشیا یکی است، اما پیش از اندیشیدن یا تعقل، هیچ چیز بالفعل نیست (همو، پاره 10a-b، ص 266). سرانجام تئوфраستوس نتیجه می‌گیرد که عقل همان معقولهاست (همو، پاره 2، ص 252).

مسئله اتحاد عاقل و معقول همچنین نزد شارحان آثار ارسطو مطرح می‌شود. اسکندر افرویدی که یکی از برجسته‌ترین مفسران آثار ارسطوست، نوشته کوچکی با عنوان «درباره عقل» دارد که اسحاق بن حنین آن را به عربی برگردانده بوده است. این نوشته یکی از مهم‌ترین منابع الهام‌بخش فیلسوفان اسلامی در مبحث عقل به شمار می‌رود. وی درباره اتحاد عاقل و معقول می‌گوید: عقلی که خصلت پایدار و همیشگی دارد (عقل بالملکه) و فاعل است، می‌تواند خود را تعقل کند، یا به خودش بیندیشد، اما این نه از جهت عقل بودن است، زیرا در آن صورت همزمان از جهت خود «اندیشیدن و اندیشیده شدن» خواهد بود، بلکه از این جهت که عقل بالفعل یا فعلیت یافته، همان معقولهای بالفعل است. پس چون عقل به آنها بیندیشد به خودش اندیشیده است، چون با اندیشیدن به معقولات، عقل می‌شود، زیرا اگر معقولات همان عقل بالفعلند و عقل هم به آنها می‌اندیشد، پس چون به خود بیندیشد، عقل می‌شود؛ زیرا با اندیشیدن به معقولات خود معقولات می‌شود. (نک: برونز، 109؛ قس: اسکندر افرویدی، ۳۵).

تمیستیوس<sup>۱</sup> (د ۳۸۸م)، یکی دیگر از شارحان نوشته‌های ارسطو است که شرحی هم بر کتاب «درباره روان» او دارد. خوشبختانه ترجمه عربی این شرح از اسحاق بن حنین، چندین سال پیش کشف شده و به چاپ رسیده است. در اظهارات تمیستیوس درباره نظریه عقل نزد ارسطو به طور کلی، و به ویژه درباره همانبودی عاقل و عقل و معقول، استدلال یا نکته تازه‌ای یافت نمی‌شود؛ اما این رشد، فیلسوف بزرگ اندلسی (د ۵۹۵ق/۱۱۹۸م)، در تفسیر بزرگ خود بر «درباره روان» ارسطو، از استدلالهای تمیستیوس - و نیز اسکندر افرویدی - بسیار بهره می‌گیرد و به آنها استناد و گاه نیز از آنها انتقاد می‌کند. تمیستیوس در یک جا، هنگامی که این پرسش را مطرح می‌کند که آیا عقل، هم عقل است و هم معقول و آیا این از یک جهت است، یا اینکه عقل از جهتی عقل است و از جهت دیگر معقول، پاسخ می‌دهد: در چیزهایی که آمیخته با ماده نیستند، اندیشیدن و اندیشیده عیناً یکی است، زیرا دانش

گنجانده شده است، یعنی آن چیزی که عقل نامیده می‌شود («درباره پیدایش جانوران»<sup>۲</sup>، کتاب II، فصل 3، 737a، سطر 9-10). ارسطو واپسین مرحله تکامل را، مرحله ورود عقل از بیرون در انسان می‌شمارد که «به تنهایی الهی» است (همان، کتاب II، فصل 3، 736b، سطر 27-28). وی سرانجام عقل را «الهی‌ترین پدیده‌ها» می‌نامد (متافیزیک، کتاب XII، فصل 9، 1074b، سطر 16؛ نیز نک: ترجمه فارسی، ۴۰۸).

از سوی دیگر، ارسطو با پژوهش درباره عقل، به این نکته اشاره می‌کند که عقل در فعالیت خود (یا عقل بالفعل)، هنگام اندیشیدن به چیزها با آنها یکی است («درباره روان»<sup>۳</sup>، کتاب I، 431b، سطر 17). وی در جای دیگری توضیح می‌دهد که عقل، بالقوه همان اندیشیده‌ها یا معقولات است، اما پیش از آنکه بیندیشد، بالفعل هیچ یک از آنها نیست، مانند لوحی که بالفعل چیزی بر آن نوشته نشده است. اما خود عقل نیز، مانند معقولها، اندیشیدنی یا معقول است، زیرا در چیزهای بدون ماده، اندیشنده و اندیشیده (در ترجمه‌های عربی نخستین، عاقل و معقول) یکی و همان است و در شناخت، علم و معلوم نیز یکی و همان است (همان، کتاب I، فصل 5، 430a-429b). از سوی دیگر، ارسطو این اتحاد عاقل و معقول را در زمینه خداشناسی نیز، به کار می‌برد، چون خدا بهترین است، پس باید به بهترین بیندیشد که خود اوست. اندیشه‌ای که به خودی خود است، معطوف به آن چیزی است که به خود بهترین است، زیرا عقل از راه اتحاد یا اشتراک با معقول، به خودش می‌اندیشد و در تماس و تعقل آن، معقول می‌شود، چنانکه عقل و معقول همان و یکند (متافیزیک، کتاب XII، فصل 7، 1072b؛ نک: ترجمه فارسی، ۴۰۱). در اینجا ارسطو می‌افزاید، چون در چیزهایی که ماده ندارند، معقول و عقل دو چیز مختلف نیستند، پس هر دو همان خواهند بود و اندیشه و اندیشیده یکند (همان، کتاب XII، فصل 9، 1075a، سطر 30؛ نک: ترجمه فارسی، ۴۰۹). بدین سان، عقل الهی نیز، چون برترین چیز است، به خودش می‌اندیشد و اندیشیدن او اندیشیدن به اندیشیدن است (همان، کتاب XII، فصل 9، 1074b، سطر 34؛ نک: ترجمه فارسی، همانجا).

تئوфраستوس (ح ۳۷۱ - ح ۲۸۷ ق م) شاگرد برجسته و نخستین جانشین ارسطو نیز نظریه استادش را درباره همانبودی اندیشه و اندیشیده یا عقل و معقول، دنبال می‌کند. وی از یک سو، مانند ارسطو می‌گوید که شناخت یا دانش نظری با اشیا یکی و همان است؛ آشکارا اگر بالفعل باشد، دانش در حد اعلای آن است (باریوتن، پاره 11، ص 268). این اشاره بدان است که عقل هم چیزی واقعی را ادراک می‌کند، هم خود را، یعنی پیش از اینکه بیندیشد، عقل به نحوی دوگانه بالقوه است، هم در پیوند با معقول، هم در پیوند با خودش؛ با عمل تعقل یا اندیشیدن، عقل خود را از هر دو لحاظ فعلیت می‌بخشد و با متحد شدن با اشیا، در دم عقل بالفعل و معقول بالفعل می‌شود. به دیگر سخن، هم شناسنده واقعی می‌شود، هم شناخته شده واقعی. در این مرتبه از فعلیت،

1. De generetione ...

2. Themistios

(علم) نظری و دانسته (معلوم) نظری نیز به این نحو عیناً همان و یکیند؛ اما در صورتی‌هایی که در ماده‌اند، معقول یا اندیشیده چیزی است و عقل یا اندیشیدن چیز دیگری است. تمیستیوس در شرح خود بارها به اتحاد عاقل و معقول و عقل اشاره می‌کند (ص 97، 34، قس: 20، 25، 99، 112). آنچه دربارهٔ مسألهٔ اتحاد عاقل و عقل و معقول در تفکر فلسفی یونانی یافت می‌شود، ممکن است گونه‌ای زمینه‌سازی برای گسترش و شکوفایی آن در مکتب نوافلاطونی به شمار آید. ما این مبحث را در شکوفاترین شکل آن در این مکتب و پیش و پیش از هر جا نذیرین‌گذار آن فلوپین می‌یابیم. وی به مسألهٔ عقل و معقول به دو انگیزه می‌پردازد و در این رهگذر به نظریهٔ اتحاد عاقل و معقول می‌رسد. انگیزهٔ نخست شرایط و مقتضیات شناخت عقلی در مقایسه با شناخت حسی، و انگیزهٔ دوم وجود خود آگاهی و نحوه‌های آن در انسان است. وی این مباحث را در کتاب پنجم از اثر خود با عنوان *اناشدها*<sup>۱</sup> (نوشته‌های نه گانه) مطرح می‌کند. نخست این پرسش را به میان می‌آورد که آیا عقل، یعنی عقل حقیقی و واقعی دچار خطا می‌شود و داورهای آن درست نیست؟ و پاسخ می‌دهد که به هیچ روی چنین نیست. سپس می‌گوید: چنین می‌نماید که محسوسات خود بدهی‌ترین گواه بر خویشند، اما در این باره شک هست، زیرا هستی آشکار آنها نه در خود موضوعات محسوس واقعی، بلکه در تأثرات حواس ما قرار دارد و بدین سان به عقل یا تفکر همچون معیاری نیازمندند. گیریم که محسوسات ما در خود اشیاء واقعی گنجانده شده باشند، اما آنچه شناخته ادراک حسی است، نگاره‌ای (مثالی) از خود شیء است و حس به خود شیء دست نمی‌یابد؛ خود شیء در بیرون می‌ماند (کتاب ۷، رسالهٔ ۵، فصل ۱، سطر 19-10). بنابراین، حقیقت را نمی‌توان در حواس یافت، بلکه حاصل آنها یک گمان<sup>۲</sup> است (همانجا، سطر 63-62). ولی چنانکه دیدیم، فلوپین ادراک عقلی را خطاناپذیر می‌داند، زیرا شناخت عقل بر پایهٔ حدسیات یا مبهمات یا مسموعات قرار ندارد، حتی به برهان هم نیازمند نیست، چون بداهت آن در خودش است (همانجا، سطر ۵، قس: رسالهٔ ۲، سطر 15). بدین سان عقل، حقیقت را در خود خواهد داشت، دچار فراموشی نخواهد شد و در جست و جوی معقولات بر نخواهد آمد، بلکه خودش مقر موجودات خواهد بود (همانجا، سطر 11-10). فلوپین در یکی از نخستین کتابهای *اناشدها* به این نکته اشاره کرده بود که در روان (نفس) هر جزء شناسنده با شناخته شده هم سنگ است و با آن یکی است؛ این امر را باید جدی گرفت (کتاب III، رسالهٔ ۸، فصل ۱، سطر 16-15).

چنانکه پیش از این اشاره شد، انگیزهٔ دوم فلوپین برای مطرح کردن همانبودی عقل و معقول یا اندیشه و اندیشیده، مقتضیات خود آگاهی در انسان است. وی می‌گوید: بیهوده است که خود آگاهی نفس یا روان را نپذیریم، و از همه بیهوده‌تر این است که بگویم روان از چیزهای دیگر آگاه است، اما از خودش آگاه نیست و به خودش شناخت ندارد (کتاب

۷، رسالهٔ ۳، فصل ۱، سطر 19-18). این از آن روست که عقل معقول خود است و ضرورتاً در هنگام اندیشیدن باید دارای خود باشد و خود را ببیند. عقل با دیدن خود، خویش را نااندیشنده نمی‌بیند، بلکه اندیشنده می‌بیند. بدین سان، در نخستین اندیشیدن، عقل می‌اندیشد که می‌اندیشد (کتاب II، رسالهٔ ۹، فصل ۱، سطر 51-48)؛ زیرا عقل حقیقی، هنگام اندیشیدن، به خودش می‌اندیشد، نه به معقولی بیرون از خودش (همانجا، سطر 47-46). هنگامی که عقل، موجودات را می‌بیند، خود را می‌بیند، و آنچه بالفعل می‌بیند، فعل خودش، یعنی خودش است. عقل و اندیشیدن یکی است و به همه با همهٔ خود می‌اندیشد (کتاب ۷، رسالهٔ ۳، فصل ۶، سطر 7-6). اما اگر اندیشیدن و اندیشیده جز یکی نیستند، دلیل بر آن است که اندیشنده (عاقل) به خودش می‌اندیشد. اندیشه، اندیشیده را در بر می‌گیرد و همان اندیشیدهٔ خودش می‌شود (همانجا، فصل ۵، سطر 31-29). از سوی دیگر، این امر هنگامی روی می‌دهد که عقل یا اندیشیدن، بالفعل باشد، زیرا اگر اندیشیدن و اندیشیده همان و یکیند، پس اندیشیده نیز گونه‌ای فعل یا فعلیت است، چون نه چیزی بالقوه است و نه همچون سنگ یا چیزی بی‌جان، محروم از زندگی است. اندیشیده یا معقول، نخستین جوهر است، پس یک فعل است، بلکه می‌توان گفت که اندیشیدن، نخستین و زیباترین فعل است. بنابراین اگر اندیشه یک فعل است و اگر جوهر آن فعل اوست، پس با فعل خود یکی و همان خواهد بود؛ زیرا در فعلیت، موجود و معقول یکی است. بدین سان، فلوپین به این نتیجه می‌رسد که عقل، اندیشیدن و اندیشیده (معقول) همه همزمان یکیند (همانجا، سطر 43-40، 35-29). وی در جای دیگری تصریح می‌کند که خود عقل<sup>۳</sup>، هم معقول<sup>۴</sup> است، هم عاقل<sup>۵</sup> (کتاب ۷، رسالهٔ ۴، فصل ۲، سطر 11-10).

نظریهٔ اتحاد عاقل و معقول، به شکلی که نزد فلوپین یافت می‌شود، از سوی شاگرد برجسته‌اش پرفوریوس<sup>۶</sup> (پرفوریوس، ۲۳۲-۳۰۴ م) گسترش می‌یابد و بر آن تأکید می‌شود. وی نه تنها شاگرد و دوست برجستهٔ فلوپین، بلکه همچنین گردآورنده، تنظیم کننده و ویراستار *اناشدها* و نیز نگارندهٔ زندگی‌نامهٔ کامل او بوده است. از میان نوشته‌های فراوان پرفوریوس، تنها چند اثر بر جای مانده و بیشتر آنها از میان رفته است. مهم‌ترین منبع ما دربارهٔ نظریات وی مربوط به اتحاد عاقل و معقول، نوشتهٔ کوچکی است دارای سه بخش که به پاره‌هایی تقسیم می‌شود و گویا تنها بخش بزرگی از نوشته‌ای با عنوان «کمک‌هایی برای دستیابی به معقولات»<sup>۷</sup> است. متن انتقادی یونانی این نوشته در ۱۹۰۷ م، به کوشش ب. مُررت، منتشر شده است. از سوی دیگر ابن ندیم گزارش می‌دهد که نوشته‌ای به نام *کتاب العقل و المعقول* از پرفوریوس، در ترجمهٔ عربی قدیم وجود داشته است (ص ۳۱۳). ظاهراً این همان نوشته‌ای است که - چنانکه خواهیم دید - ابن سینا با اشاره به آن، نظریهٔ اتحاد عاقل و معقول را، آنگونه که در آن نوشته یافته است، به شدت نفی

1. Ennéades.

2. dēxa

3. nous

4. noēton

5. noōn

6. Porphyrios

7. Aformai...

محسوس، پس معقول خواهد بود، اما اگر عقل معقول برای عقل است، عاقل نیز خواهد بود. بنابراین (همزمان) عاقل همان معقول است، همه اندیشنده با همه اندیشیده یکی و همان است. عقل، بسیط و تقسیم ناپذیر است و همه آن برای همه آن معقول است و در خود هیچ چیز نااندیشنده ندارد؛ عقل همه چیز را همزمان ادراک می‌کند، نه یکی را اکنون و دیگری را بعداً. بدین سان ادراک آن گذشته و آینده ندارد و قائم بر یک «اکنون» مداوم و بی زمان است (همو، پارۀ 44). نظریات پرفوریوس درباره اتحاد عاقل و معقول یا همانبودی اندیشنده و اندیشیده را بر پایه اصول فلوپتین، می‌توان سرانجام به انگیزه اصلی آنها، چنانکه نزد ارسطویات می‌شود، بازگردانید.

پرکلس<sup>۱</sup> (۴۸۵-۴۱۰ م) آخرین چهره درخشان مکتب نو افلاطونی و مفسر نوشته‌های افلاطون، بر خلاف فلوپتین، در برابر مسأله اتحاد عاقل و معقول موضع‌گیری مبهمی دارد. وی در پیوند با تقسیم بندی «بنیادهای سه گانه»<sup>۲</sup> هستی، هنگامی که به مبحث عقل الهی و معقولهای آن می‌رسد، مسأله را از آنچه نزد فلوپتین یافت می‌شود، گسترده‌تر می‌کند. پژوهشهای وی در این زمینه در دو کتاب او، یکی «الهیات افلاطونی»<sup>۳</sup> (کتاب ۷، رسالۀ 1، فصل 5) و دیگری «تفسیر بر تیمایوس افلاطون»<sup>۴</sup> (کتاب 1، پارۀ 321، سطر 24 به بعد، کتاب III، پارۀ 100، سطر 1 به بعد) گنجانده شده است. وی، هنگام برشمردن «بنیادهای سه گانه»، پس از «هستی یا موجود»، دو برترین مرتبه هستی، یعنی «موجود حقیقتاً موجود» و «زندگی» را «معقول آغازین» می‌نامد؛ در حالی که پرکلس، در جای دیگری آن را «معقول الهی» می‌خواند («عناصر الهیات»<sup>۵</sup>)، قضیه 161 که هم رتبه عقل نیست، بلکه آن را کامل می‌کند، بی آنکه از فراباشی آن کاسته شود. این «معقول الهی» تنها به اعتبار علت معقول است، یعنی سرچشمه‌ای است که عقل برترین محتوای خود را از آن کسب می‌کند، چنانکه در جای دیگری («تفسیر پارمنیدس افلاطون»<sup>۶</sup>، 900، سطر 25-26) صریحاً گفته می‌شود که عقل برترین «هیچ معقولی مقدم بر خود ندارد». پرکلس در مرتبه‌ای پایین‌تر «عقل معقول» را قرار می‌دهد که در آن – همچون عقل نزد فلوپتین – عاقل و معقول «عدداً یکیند». این پایین‌ترین مرتبه بنیادهای سه گانه معقول است و گویا همان «عقل آغازین» است که در «عناصر الهیات» به آن اشاره می‌شود (قضیه 160) و پرکلس آن را در جای دیگری «عقل بی شریک» می‌نامد (همان، قضایای 101، 166، 170). عقل الهی، واحدگونه و کامل است، عقل آغازین است و عقلهای دیگر را از خودش پدید می‌آورد. در این میان پرکلس، درباره «عقل معقول» می‌گوید: «آغازین‌ترین عقل» تنها به خودش می‌اندیشد و در آن عقل و معقول عددی یکی است، درحالی که هریک از عقلهای دیگر، همزمان به خود و عقلهای مقدم بر خود می‌اندیشد، چنانکه معقول آن، برخی هستی خودش است و برخی آنچه هستی خود را از آن کسب کرده است (همان،

می‌کند. اما این نوشته، ترجمه عربی نوشته اصلی پرفوریوس نبوده است، بلکه چنانکه مولر، در ترجمه آلمانی بخشی از فهرست ابن ندیم ثابت کرده است (ص 25؛ قس: بیده، 106؛ بریئه، مقدمه، I/22)، نوشته‌ای متأخر و مجعول و منسوب به وی بوده است. پرفوریوس، در این نوشته بر دو نکته تأکید می‌کند و در واقع آنها را لازم و ملزوم یکدیگر می‌شمارد: یکی خود بستندگی، استقلال و تقدم «واحد»<sup>۱</sup> که نزد فلوپتین نخستین مصدر هستی به شمار می‌رود؛ و دیگری جدایی ناپذیری و همانبودی یا اتحاد عقل با معقولانش. تأکید پرفوریوس بر نکته دوم، پایه‌ای است برای اثبات نکته نخست، استدلال پرفوریوس چنین است که نیروهای شناسنده که در ما گنجانده شده‌اند، معمولاً حس، تخیل و عقل است. نیرویی که حس را به کار می‌گیرد، با فرا افکندن خود به سوی چیزهای بیرونی، آنها را بررسی می‌کند، اما با آنها یکی نمی‌شود، بلکه با کاربرد نیروی خود بر آنها، تأثراتی از آنها می‌پذیرد. بنابراین هنگامی که چشم چیزی مرئی را می‌بیند، ممکن نیست که با آن چیز دیده شده، یکی شده باشد، زیرا اگر فاصله‌ای میان آنها نمی‌بود، نمی‌توانست ببیند. این امر در مورد حواس دیگر نیز صادق است. از اینجا روشن می‌شود که حس و حس‌کننده همیشه به سوی یک چیز بیرونی فرا افکنده می‌شوند تا بتوانند یک محسوس را ادراک کنند. در مورد خیال یا تخیل نیز به همین سان است که همواره معطوف به یک چیز بیرونی است و با این گسترده کردن خود، به آنچه بیرونی است، قوام می‌بخشد و نگاره‌ای از آن به دست می‌آورد، چنانکه این گسترش به سوی یک چیز بیرونی نشانه آن است که میان تخیل و آن چیز همانندی یا تشابهی پدید می‌آید. اما ادراک عقل بدین سان نیست، بلکه این امر با همگرایی به خودش و بررسی خودش، انجام می‌گیرد، زیرا عقل با جدا شدن از خود، برای اینکه نیروهایش را بررسی کند و چشم آن نیروها باشد، هیچ چیزی را نمی‌تواند تعقل کند. بدین سان، همانگونه که حس با محسوس است، عقل نیز با معقول است. اما از سوی دیگر، حس با گسترش خود به چیزهای بیرونی، در می‌یابد که محسوس او در ماده قرار دارد، ولی عقل با گرد آمدن در خودش، نه با گسترش یافتن به چیزی بیرونی، معقول را بررسی می‌کند. بنابراین روشن است که اندیشیده‌ها و اندیشه باید به هم پیوسته باشند. اما اگر معقولها در عقلند، نتیجه این است که هر گاه عقل، معقولهای خود را بررسی کند، هم معقول و هم خود – هر دو – را بررسی می‌کند (پرفوریوس، پارۀ 43). پرفوریوس، سرانجام این استدلالها را گسترش می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که عقل و معقول چیزی و حس و محسوس چیزی دیگرند؛ عقل و معقول، مانند حس و محسوس همبسته‌اند، ولی نه حس می‌تواند خود را به خود ادراک کند، نه محسوس، اما معقول که همبسته عقل است و عقل نیز که همبسته معقول است، به هیچ روی به ادراک حسی در نمی‌آیند، ولی عقل، معقول عقل است و اگر معقول عقل است، یعنی معقول خود است. بنابراین اگر عقل چیزی معقول است و نه

1. to hén  
Elements...

2. Proklos

3. triad

4. In Platonis Theologiam...

5. In Platonis Timaeum...

6. The

7. In Platonis Parmenidem...

قضایای 167، 160، قس: تفسیر آنها، 285-286). پرکلس در جای دیگری، دربارهٔ عقل بالفعل می‌گوید: هرچنین عقلی می‌داند که می‌اندیشد، نه بدان‌گونه که اندیشیدن به خود یک چیز، و اندیشیدن به اینکه می‌اندیشد، چیز دیگری باشد، یعنی با آگاهی از این امر، نه تنها می‌داند که به چیزی می‌اندیشد، بلکه نیز می‌داند که می‌اندیشد. پس همزمان می‌داند که هم معقول است و هم چونان اندیشنده به خود عاقل است (همان، قضیه 168).

آراء فیلسوفان مسلمان: مسأله اتحاد عاقل و معقول در محافل فلسفی اسلامی هنگامی به میان آمد که نخست نوشتهٔ ارسطو «دربارۀ روان» (فی النفس، ترجمه اسحاق بن حنین)، و سپس برخی از شرح‌ها و تفسیرهای نویسندگان یونانی بر آن به عربی برگردانده شده بود.

نخستین فیلسوف مسلمانی که به اتحاد عاقل و معقول اشاره دارد، یعقوب بن اسحاق کندی (د ح ۲۵۹ ق/۸۷۳ م) است. در میان آثار وی نوشته‌ای با عنوان «دربارۀ عقل» یافت می‌شود که در سده‌های میانه به لاتین نیز ترجمه شده بود. منبع نظریه او همان گفته‌های ارسطو و شارحان اوست. وی پس از اشاره به عقل بالقوه و عقل بالفعل و اینکه هیچ چیز بالقوه‌ای به چیز دیگری مبدل نمی‌شود، مگر به وسیلهٔ چیزی که خود همان چیز، اما بالفعل است، می‌گوید که روان (نفس) بالقوه عاقل است و به یاری عقل اول، هنگامی که با آن در تماس می‌آید، عاقل بالفعل می‌شود. اما هنگامی که صورت عقلی با نفس متحد شود، نفس غیر از آن صورت عقلی نیست؛ زیرا تقسیم‌پذیر نیست تا تغایری در میان باشد. بنابراین هنگامی که صورت عقلی با نفس متحد شود، آن دو یک چیزند؛ نفس، همزمان هم عاقل است هم معقول، و عقل و معقول از جهت نفس یک چیزند (کندی، ۲۵۶/۱).

فیلسوف برجستهٔ دیگر مسلمان، ابونصر فارابی (د ۳۳۹ ق/۹۵۰ م) نیز نوشته‌ای با عنوان رسالۀ فی العقل دارد. وی در آنجا پس از ذکر تقسیمات چهارگانهٔ عقل (که آن را به ارسطو باز می‌گرداند) - یعنی عقل بالقوه، عقل بالفعل، عقل مستفاد و عقل فعال - می‌گوید: عقل بالقوه، نفس یا جزئی از آن یا نیرویی از آن است که می‌تواند ماهیات یا صورتهای موجودات را، بدون مواد آنها، انتزاع کند، به گونه‌ای که آن صورتهای صورت یا صورتهایی برای نفس می‌شوند که ماده‌ای ندارد. این صورتهای مجرد از ماده که صورتهایی در عقل بالقوه شده‌اند، همان معقولانند. این عقل از صورتهای معقولات متمایز نیست، بلکه خود آن همان معقولات می‌شود، مانند پاره‌ای موم که نقشی را چنان به خود می‌گیرد که نه تنها در سطح آن، بلکه در همهٔ درازا، پهنا و ژرفای آن یافت می‌شود، به گونه‌ای که آن موم همان نقش می‌گردد و ماهیات هر دو یکی می‌شوند. اکنون چون صورتهای موجودات، به نحوی که گفته شد، در عقل بالقوه حاصل شدند، عقل بالفعل می‌شود و معقولات منتزع از ماده، برای آن معقولات بالفعل می‌شوند و عقل بالقوه به وسیلهٔ معقولات بالفعل، عقل بالفعل می‌گردد، و این معقولات بالفعل و عقل بالفعل عیناً یک چیزند، و اینکه می‌گوییم، آن ذاتی عاقل است، بدین معناست که آن

معقولات، صورتهایی برای آن شده‌اند و خود آن نیز عیناً همان صورتهای شده است. پس چون گفته شود که آن عاقل بالفعل، عقل بالفعل و معقول بالفعل است، همه عیناً به یک معنا و برای یک معناست (فارابی، ۱۲-۱۶).

ابن سینا در مواضع مختلف آثار خود از این نظریه سخن به میان آورده است، اما نشان دادن دیدگاه منسجمی از او در این باره آسان نیست. وی در المبدأ والمعاد، در فصل مربوط به «معقول الذات و عقل الذات» بودن واجب الوجود، به یکی بودن عقل و عاقل و معقول اشاره می‌کند. وی پس از بحث دربارهٔ عقل بالقوه و عقل بالفعل، نتیجه می‌گیرد که پیوند صورت عقلی با عقل بالقوه، مانند پیوند میان صورت طبیعی با ماده (هیولای) طبیعی نیست، بلکه چون صورت عقلی به عقل بالقوه پیوندد، ذات هر دو متحد و یک چیز می‌شوند و در این میان دیگر پذیرنده و پذیرفته شده‌ای که ذات آنها از یکدیگر متمایز باشد، یافت نمی‌شود. و در این هنگام عقل بالفعل در حقیقت همان صورت مجرد معقول است. ضرورتی نیست که شیء معقول به وسیلهٔ چیزی جز خودش تعقل شود، زیرا همین که عقل ضرورتاً خویش را در خویش تعقل شدن می‌یابد، این دریافت او چیزی جز تعقل خویش نیست. بنابراین وقتی ماهیتی مجرد از ماده و عوارض ماده باشد، لاجرم ذاتاً معقول بالفعل است و در عین حال عقل بالفعل است. و در نتیجه، خود او خویش را تعقل می‌کند و در معقول بودنش نیازی به عاقلی جز خودش ندارد، یعنی هم عقل است، هم عاقل و هم معقول (ص ۹-۱۰). از سوی دیگر، ابن سینا در حواشی خود بر بخشهایی از کتاب «دربارۀ روان» ارسطو، دربارهٔ اینکه می‌گویند عقل و عاقل و معقول یک چیزند، می‌گوید این دربارهٔ عقل تنها درست است، اما در غیر این مورد، عقل، عاقل و معقول و تصور عقل از معقول، هریک چیزی جداگانه‌اند. وی سپس با اشاره به گفتهٔ ارسطو، می‌افزاید، معنای اینکه علم و معلوم یک چیزند، صورت چیز معلوم است که در ذهن عالم نگاشته می‌شود، همانگونه که صورت محسوس در حس نقش می‌گیرد («التعلیقات...»، ۱۰۵؛ قس: ارسطو، «دربارۀ روان»، کتاب III، فصل 4، 430a، سطر 5-6).

ابن سینا در بخش روان‌شناسی کتاب شفا نیز، مسأله اتحاد عاقل و معقول را بدین شکل مطرح می‌کند که نفس، خودش را تصور می‌کند و از راه این تصور، عقل و عاقل و معقول می‌شود. اما هنگامی که نفس صورت معقولهای مجرد از ماده را تصور می‌کند، چنان نمی‌شود. اینکه می‌گویند ذات نفس، خود آن معقولها می‌گردد، محال است و فهمیدنی نیست که چگونه چیزی، چیز دیگر می‌شود، زیرا اگر صورتی را از دست بدهد و صورتی دیگر را بپذیرد و با صورت نخست، چیزی، و با صورت دوم، چیز دیگری باشد، آنگاه در حقیقت، چیز نخست چیز دوم نشده است، بلکه چیز نخست از میان رفته و تنها موضوع آن یا جزئی از آن باقی مانده است. اگر چنین نیست، باید بگوییم که چون چیزی چیز دیگر شود، آنگاه آن چیز یا موجود است، یا معدوم؛ اگر موجود باشد، پس آنها

متحد شویم و او گردیم؛ پس این حکم جز درباره خدا درست نیست، زیرا وی ذات خود را تعقل می‌کند و ذات او مبدأ معقولات است و اشیا را از ذات خود تعقل می‌کند (التعلیقات، ۱۵۹). وی در جای دیگری می‌گوید: عقلیت خدا برای ذاتش و معقولیت آن برای او یک چیز است و او عاقل و معقول و عقل است؛ عقل در حقیقت همان معقول است (همان، ۱۹۰).

در پیگیری تسلسل تاریخی مسأله اتحاد عاقل و معقول، باید به نظریات شهاب‌الدین سهروردی (شیخ اشراق) نیز اشاره شود. وی در یکی از نوشته‌هایش - که در آن می‌کوشد پیش از هر چیز نظریات مشائیان را کم و بیش در شکل سنتی آنها عرضه، و گاه نیز از آنها انتقاد کند - در مبحث مربوط به آگاهی (علم) و ادراک می‌گوید: گروهی گمان می‌کنند که ادراک نزد مدرک، این است که خودش همان صورت آن چیز می‌شود؛ و این باطل است، چون می‌دانیم که یک چیز بعینه چیز دیگر نمی‌شود، زیرا اگر پس از حصول صورت دوم، آن چیز نخست باقی بماند، پس آنها دو چیزند، اما اگر چیز نخست باطل، و چیز دوم حاصل شود، یا اولی باقی بماند و دومی حاصل نشود، پس یکی دیگری نشده است. در مورد نفس نیز چنین است، یعنی اگر صورتی حاصل شود و نفس در میان نباشد، یا نفس باقی بماند و صورتی نباشد، ادراکی روی نداده است؛ اما اگر هر دو باقی بمانند، پس دو چیزند. جوهر خود آگاه نزدیک به چیزی نیست که در هر زمانی متجدد شود، بلکه چیزی است ثابت، چه پیش از حصول صورت در آن، چه با آن، چه پس از آن. صورت امری است که ضمن بقای آن جوهر خود آگاه، حاصل می‌شود؛ توتوی، چه با ادراک، چه بی ادراک؛ پس اتحاد معنایی ندارد (ص ۴۷۴-۴۷۵).

در اینجا شایسته است که به نظریه یکی از اندیشمندان عارف نیز اشاره شود. صدرالدین قونوی (د ۶۷۳/ق ۱۲۷۴ م) شاگرد برجسته محیی‌الدین ابن عربی که از شم فلسفی نیز برخوردار بوده است، در یکی از نوشته‌هایش به اتحاد عالم و معلوم اشاره می‌کند (عارفان غالباً از کاربرد واژه فلسفی «عقل» پرهیز دارند). صدرالدین این نظریه را مطرح می‌کند که بالاترین درجات آگاهی یا شناخت به چیزی - هر چه باشد و مربوط به هر شناسنده یا عالمی، و معلوم نیز چه یک چیز، چه چیزهای بسیار باشد - از راه اتحاد با معلوم و مغایرت نداشتن عالم با آن، دست می‌دهد، زیرا سبب نادانی به چیزی که از کمال ادراک آن جلوگیری می‌شود، چیزی نیست، جز غلبه و حکم آنچه هریک از آن دو بدان وسیله از دیگری متمایز می‌شود؛ چه، این دوری معنوی است و دوری هر جا که باشد، از کمال ادراک آن چیز دور، جلوگیری می‌کند. تفاوت میان درجات آگاهی به چیزی، به اندازه تفاوت در غلبه حکم آن چیزی است که بدان وسیله داننده با دانسته، یا عالم با معلوم متحد می‌گردد (رسالة النصوص، ۴۴، قس: النفعات، ۴۰).

واپسین فیلسوف بزرگی که در دورانهای اخیر به مسأله اتحاد عاقل و معقول پرداخته و پیگیرانه و مصرانه از آن دفاع کرده، صدرالدین

دو موجودند، نه یک موجود. اما اگر معدوم باشد، این چیز دوم نیز چیزی معدوم است، نه چیز موجود دیگری. این سخن نامعقول است. اما اگر چیز نخست معدوم شده، پس چیز دیگری نشده است، بلکه آن معدوم شده و چیز دیگری حاصل آمده است. نفس چگونه می‌تواند خود صورتهای اشیا شود؟ سپس ابن سینا می‌افزاید: «آنکه پیش از همه کسان را به این اندیشه انداخته است، نویسنده کتاب ایساغوجی (اشاره به پرفوریوس) است که در گفتن سخنان تخیلی، شاعرانه و صوفیانه حریص بوده است و دلیل این، نوشته‌های او درباره عقل و معقولات و روان‌شناسی است» (الشفاء، ۲۱۲-۲۱۳).

ابن سینا در اشارات و تنبیهات (۲۶۷/۳-۲۶۹، ۲۷۱) نیز شبیه این استدلالها را، با اندکی تغییر شکل بیان، تکرار کرده و بر پرفوریوس تاخته است. در الهیات شفا (ص ۳۵۷) نیز، ابن سینا اتحاد عاقل و معقول را در مورد واجب‌الوجود درست می‌شمارد و چنین استدلال می‌کند که ذات خدا، عقل و عاقل و معقول است، اما اینها چیزهای متکثر نیستند، زیرا از آنجا که خدا هويت مجردی است، عقل است و به اعتبار اینکه هويت مجرد او برای ذات اوست، معقول ذات خویش است و نیز به این اعتبار که ذات او برای خود دارای هويت مجردی است، او عاقل به ذات خویش است، زیرا معقول چیزی است که ماهیت مجرد آن برای چیزی است؛ و عاقل آن است که دارای ماهیت مجرد چیزی است. وقتی در این تعریف می‌گوییم «چیزی که ماهیت مجرد آن برای عاقل حاصل شود...»، مقصودمان مطلق شیء است، خواه همان عاقل باشد، یا چیز دیگر. بدین سان خدا (اول) به اعتبار اینکه ماهیتی مجرد برای او حاصل است، عاقل است و به این اعتبار که ماهیت مجرد او برای چیزی است، معقول است و این چیز همان ذات اوست؛ پس عاقل است، زیرا ماهیت مجرد او برای چیزی است که همان ذات اوست. در عین حال ابن سینا، در جای دیگری، در مقایسه ادراک حسی و عقلی می‌گوید: ادراک عقل در برابر معقول، نیرومندتر از ادراک حس در برابر محسوس است، زیرا عقل امری ماندگار و کلی را می‌شناسد و ادراک می‌کند و با آن یگانه و به نحوی خود آن می‌شود (همان، ۳۶۹؛ قس: النجاة، ۲۴۶).

ابن سینا در یکی از واپسین آثار خود که شامل پاسخهای او به پرسشهایی است که شاگردان وی در مجلس درس او مطرح می‌کرده‌اند و شاگرد برجسته‌اش بهمنیار آنها را یادداشت می‌کرده است، در چند جا به مسأله اتحاد عاقل و معقول اشاره دارد و مصرانه آن را نفی می‌کند. ابن سینا در اینجا، با اشاره به عقل خدا، می‌گوید: هر چیزی که ذات خود را تعقل می‌کند، عقل و عاقل و معقول است و این جز درباره خدا درست نمی‌آید. زیرا ذات وی در اعیان برای او، و مجرد است و وی همواره از آن آگاه است؛ ذات او برای او همیشه حاصل است و همیشه معقول اوست؛ ذات او عقل او برای ذات اوست، پس معقول است. اما اینکه می‌گویند: اگر ما چیزی را تعقل کردیم، خود آن معقول می‌شویم، محال است، زیرا از این سخن لازم می‌آید که چون ما خدا را تعقل کنیم، با او

شیرازی (ملاصدرا، د ۱۰۵۰/ق ۱۶۴۰م) است. وی نخست در جایی، پس از بیان این نکته که مرتبه عالم به چیزی، از آن حیث که عالم به آن است، عیناً همان مرتبه معلوم است، به اتحاد عاقل و معقول اشاره می‌کند و می‌گوید: نخستین کسی که این معنی بروی آشکار شده، پرفوریوس است. ظاهراً ملاصدرا به پرفوریوس دلبستگی داشته است، چنانکه در چند جا از نوشته‌هایش از وی ستایش می‌کند و او را از بزرگان حکیمان مثاله و راسخ در علم و توحید می‌شمارد (نک: الاسفار، ۲۴۲/۵). وی می‌گوید: شمار زیادی از اندیشمندان مسلمان را می‌شناخته است که دارای دانشهای محصول کشف و برهان بوده‌اند و همه به نظریه پرفوریوس و موافقان وی گرویده‌اند، حتی ابن سینا نیز در برخی از کتابهایش از انکار اتحاد عاقل و معقول بازگشته است [۱]؛ اما ملاصدرا خود در زمان خویش جز یک شخص را نیافته است که تحقیق این مسأله برایش دست داده باشد (رسائل، ۳۱۸). منظور وی از آن شخص خود اوست، زیرا در اسفار آشکارا می‌گوید که مسأله اتحاد عاقل و معقول از پیچیده‌ترین مسائل فلسفی است که هیچ یک از دانشمندان اسلام، تا آن زمان آن را نگشوده است و وی - از ابن سینا گرفته تا دانشمندان پس از او - هیچ کس را نیافته است که درباره این مسأله به گونه‌ای که بتوان به آن اعتماد کرد، تحقیق کرده باشد. سپس می‌افزاید که وی از خدا به زاری التماس کرده که این در را به روی او بگشاید؛ سپس دعایش مستجاب شده و درست در لحظه‌ای که آن فصل را می‌نوشته است، خدا آگاهی نوینی درباره این مسأله به وی بخشیده است (۳۱۳-۳۱۲/۳).

ملاصدرا استدلالهای خود را از اینجا آغاز می‌کند که همه فیلسوفان این نکته را پذیرفته‌اند که صورت معقول بالفعل، وجودش در خودش و برای عاقل، از جهتی یگانه و بدون اختلاف، یک چیز است، چنانکه محسوس نیز نسبت به حس کننده چنین است، زیرا اگر فرض کنیم که معقول بالفعل امری است که وجودش غیر وجود عاقل است، به گونه‌ای که آنها دو ذات موجود متغایر باشند و هریک دارای هویتی مغایر با دیگری باشد - و پیوند میان آنها تنها از لحاظ حال و محل باشد، مانند سیاهی و جسمی که محل آن است - آنگاه می‌توان وجود هریک از آن دو را، صرف نظر از دیگری، در نظر گرفت؛ چه، کمترین مراتب دوگانگی میان دو چیز این است که هر یک دارای وجودی در خود باشد. اما در مورد معقول بالفعل چنین نیست، چون معقول بالفعل وجود دیگری ندارد، جز این وجودی که بذاته معقول است و نه به چیزی دیگر. از سوی دیگر، نمی‌توان معقول بودن چیزی را تصور کرد، مگر با وجود یک عاقل، پس اگر عاقل امری مغایر آن می‌بود، آن چیز در حد خودش، صرف نظر از آن عاقل، غیر معقول می‌بود و وجودش این وجود عقلی، یعنی وجود این صورت عقلی نمی‌بود، زیرا صورت معقول از چیزی که مجرد از ماده است - چه کسی آن را از ماده تجرید کرده باشد، چه به حسب سرشت خود چنین باشد - همواره معقول بالفعل است، چه عاقلی از بیرون آن را تعقل کند، چه نکند. پس وجود معقول بالفعل عین

معقولیت آن است، بی آنکه نیازمند به عاقل دیگر باشد که آن را تعقل کند؛ آن بدین سان، عاقل بالفعل و معقول بالفعل است، و گرنه، جدایی معقول بالفعل از عاقل بالفعل لازم می‌آید، در حالی که می‌دانیم که دو همبسته (متضایف)، در هستی و درجه هستی نیز برابر و همسانند، چنانکه اگر یکی بالفعل باشد، دیگری نیز بالفعل است و اگر آن یک بالقوه باشد، این یک نیز چنین است (همان، ۳۱۳/۳-۳۱۶). سپس وی استدلالهای ابن سینا را در نفی اتحاد عاقل و معقول، یکایک بررسی می‌کند و به نقض ورده آنها می‌پردازد و سرانجام به این نکته اشاره می‌کند که هر چند ابن سینا در انکار اتحاد عاقل و معقول اصرار می‌ورزیده است، در کتاب مبدأ و معاد، در درستی آن استدلال کرده است. او سپس می‌افزاید که معلوم نیست آیا ابن سینا در آن کتاب به همان روش مشائیان سخن گفته است، یا نور حق بر دلش تابیده، و به آن معتقد شده است. ملاصدرا در پایان نتیجه می‌گیرد که تحقیق این مطلب، تنها نصیب پیشینیان بوده، و میراث آن به هیچ یک از «علمای نظار» و صاحبان بحث و استدلال، نرسیده است، مگر آنکه خدا تحقیق این مسأله را نصیب بعضی از «فقهای مساکین» کرده باشد (همان، ۳۳۴/۳-۳۳۵).

مأخذ: ابن سینا، الاشارات والتبیهات، به کوشش سلیمان دنیا، قاهره، ۱۹۶۸م؛ همو، التعليقات، به کوشش عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۹۷۳م؛ همو، «التعليقات علی حواشی کتاب النفس لارسطو طاليس»، ارسطو عند العرب، به کوشش عبدالرحمان بدوی، کویت، ۱۹۷۸م؛ همو، الشفاء، به کوشش جرج قنوتی و سعید زاید، قاهره، ۱۹۷۵م؛ همو، المبدأ و المعاد، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همو، النجاة، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ ابن ندیم، الفهرست، ارسطو، متافیزیک، به ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ اسکندر افرویدی، «مقالة فی العقل علی رأی ارسطو طاليس»، ترجمه اسحاق ابن حنین، شرح علی ارسطو مفقوده فی اليونانیة و رسائل اخیری، به کوشش عبدالرحمان بدوی، بیروت، ۱۹۸۶م؛ سهروردی، یحیی، «المشازخ و النظارات»، مجموعه فی الحکمة الالهیة، به کوشش هانری کرین، استانبول، ۱۹۴۵م؛ صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعة، تهران، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ همو، رسائل، تهران، ۱۳۰۲ق؛ صدرالدین قنوی، محمد، رسالة النصوص، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، النفعات، تهران، ج سنگی، فارابی، محمد، رسالة فی العقل، به کوشش مورس بویث، بیروت، ۱۹۳۸م؛ گندی، یعقوب، رسائل، به کوشش محمد عبدالهادی ابوریح، قاهره، ۱۹۵۰م؛ نیز:

Aristotle, *De anima*; id, *De generatione animalium*; id, *Metaphysics*; Barbotin, E., *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Theophraste*, Paris, 1954; Bidez, J., *La vie de Porphyre*, Paris, 1913; Bréhier, E., *introd. Ennéade*; Bruns, Ivo, «*De anima liber cumman-tissa, peri nou, Supplementum Aristotelicum, Alexandri Aphrodisiensis, praeter commentaria, scripta minora*», Berlin, 1887, vol. II; Müller, August, *Die griechischen Philosophen in der arabischen Überlieferung*, Leipzig, 1873; Plato, id, *Kratylos*; id, *Nomoi*; id, *Phaidon*; id, *Politia*; id, *Timaios*; Plotinos, *Ennéades, texte é tabli et tr.* E. Bréhier, Paris, 1967; Porphyrios, *Aformai pros ta noëta (sententiae ad intelligibilia ducentes)*, ed. B. Mommeri, Leipzig, 1907; Proclus, *The Elements of Theology, a revised text with translation, introduction and Commentary* by E.R.Dodds, Oxford, 1963; id, *In platonis Parmenidem Commentarii*, ed. G. Stallbaum, Leipzig, 1840; id, *In Platonis Theologiam libri sex*, ed. E. Portus, Hamburg, 1618; id, *In Platonis Timaeum commentarii*, ed. E. Diehl, Leipzig, 1903-1906; *Themistios Commentaria in Aristotelem graeca*, Berlin, 1899, vol. III.

شرف‌الدین خراسانی (شرف)

اتحاد محمدی، یا فرقه محمدیه، جمعیت محمدیه، سازمانی سیاسی مذهبی که اندکی پس از اعلان مشروطیت دوم در عثمانی

سربازان یا فریادهای «زنده باد شریعت محمدی»، قرارگاههای خود را ترک و مدت یک هفته استانبول را غارت کردند و مردم بسیاری را به قتل رساندند (فروزاحمد، همانجا؛ آباک، 41؛ تونایا، 190-188/I). گفته شده است که شاهزاده صباح‌الدین و جمعیت احرار از این حرکت گروه درویش وحدتی، جانبداری می‌کردند (همو، 190/I). سرانجام این شورش با ورود سپاه سوم (سپاه حرکت) از سالونیک به استانبول (تورک‌گلدی، 31) که ریاست ستاد آن را مصطفی کمال (نکا؛ هـ، د، آتاتورک) بر عهده داشت (ایگدمیر، ۸) و نیز اعلان حکومت نظامی و برپایی دادگاههای نظامی (تورک‌گلدی، 46، 31)، فرو نشانده شد. درویش وحدتی و برخی دیگر اعدام شدند (تونایا، 196/I) و به این ترتیب حیات سیاسی اتحاد محمدی نیز پایان یافت.

ماجرای شورش ۳۱ مارت تاکنون نیز در هاله‌ای از ابهام فرو رفته و آنچنانکه باید موجبات و گردانندگان آن روشن نشده است. پس از سرکوب قیام، مجلس مبعوثان عثمانی به خلع سلطان عبدالحمید ثانی از سلطنت رأی داد (نکا؛ اوزتونا، 232-231/VII؛ شاپولیو، 444-443؛ اوزون چارشیلی، 707-705).

مأخذ: ایگدمیر، اولوغ و دیگران، آتاتورک، ترجمه حمید نقی، تهران، ۱۳۲۸ ش؛ رضا، محمدرشد، «الجمعية المحمدية»، المنار، مصر، ۱۳۲۷ ق/ ۱۹۰۹ م، ج ۱۲ (۳)؛ نوری، عثمان، عبدالحمید ثانی و دور سلطنتی، استانبول، ۱۳۲۷ ق؛ نیز: Apak, Rahmi, *Yemmişlik bir subayın hatıraları*, Ankara, 1988; Feroz Ahmad, *The Young Turks*, Oxford, 1969; Lewis, Bernard, *The Emergence of Modern Turkey*, London, 1968; Öztuna, Yılmaz, *Büyük Türkiye tarihi*, İstanbul, 1983; Sapioyo, Enver Behnan, *Osmanlı sultanları tarihi*, İstanbul, 1961; Tunaya, Tarık zafer, *Türkiye'de siyasal partiler*, İstanbul, 1984; Türkgeidi, Ali Fuad, *Görüp işitliklerim*, Ankara, 1987; Uzunçarşılı, İ. H., "II. Sultan Abdülhamid'in ha'li ve Ölümüne dair bazı vesikalar", *Belleten*, Ankara, 1946, vol. V.

علی اکبر دیبانت

**اتحاد مشرقی**، روزنامه‌ای (هفتگی) به زبانهای فارسی و پشتو که در سالهای ۱۲۹۸-۱۳۳۶ ش/ ۱۹۲۰-۱۹۵۸ م در جلال آباد، مرکز استان مشرقی (ننگرهار کنونی) افغانستان انتشار می‌یافت. در حوت (اسفند) ۱۲۹۸ پس از جنگ استقلال، جرگه‌ای (انجمنی) از قبایل مختلف افغان تشکیل شد که همه قبایل مشرقی در آن با هم اتحاد کردند و بیرقهای ملی به هر یک از آنان سپرده شد. اتحاد مشرقی به یاد همین رویداد تاریخی پا گرفت و در نخستین شماره آن شرح تشکیل این گروه‌های و تقسیم بیرقها به چاپ رسید (جوبا، ۷۸-۷۹).

نخستین شماره این روزنامه در ۲ جمادی الآخر ۱۳۳۸ (۳ اسفند ۱۲۹۸ یا ۲۲ فوریه ۱۹۲۰) در ۴ صفحه با قطع تقریبی ۲۵×۳۲ سانتی متر در جلال آباد منتشر شد. بر سمت راست پیشانی آن به ترتیب بسمله، کلمه طیبه، آیه شریفه نصر در سطر اول، نام پادشاه وقت (امیر امان الله الغازی)، نشان دولت، یعنی محراب و منبر در میان پرتوهای خورشید، و نام روزنامه در سطر دوم، و آیه جهاد (فتح) ۲۸/۴۸ (۲۹) در سطر سوم چاپ شده بود (آهنگ، ۱۱۱/۱، ۱۱۳-۱۱۶). این نشریه در آغاز به فارسی بود، ولی گاه گاه برخی اشعار و مطالب پشتو هم در آن درج می‌شد (همو، ۱۱۴/۱؛ مایل، ۴).

(۱۹۰۸ م)، برای استقرار و اجرای قوانین اسلام تأسیس یافت و در پی شورش ۱۳ آوریل ۱۹۰۹ (۳۱ مارت ۱۳۲۵ رومی در تقویم مالیه قدیم عثمانی) که در تاریخ معاصر ترکیه به «واقعه ۳۱ مارت» معروف است و این جمعیت را محرک آن دانسته‌اند، برچیده شد (تونایا، 183/I؛ رضا، ۲۳۹).

اتحاد محمدی در ۵ آوریل ۱۹۰۹ پس از انجام مراسم نیایش و مولودی خوانی در ایاصوفیه، با سخنرانی درویش وحدتی (تونایا، همانجا) که از پیروان طریقت بکتاشیه بود (لوئیس، 215)، موجودیت خود را اعلان کرد (تونایا، 203/I). وی که مردم را به اتحاد و یگانگی می‌خواند، یادآوری کرد که «این اتحاد به دو صورت در میان ما متجلی است: اسلامیت و عثمانیت». همچنانکه فرقه‌هایی نظیر «جمعیت علمیه»، «جمعیت اسلامی» و «جمعیت طلبه علوم» برای اسلامیتند، اکنون نیز «جمعیت محمدی» تأسیس می‌شود (همو، 204/I).

از اعضای مؤسس این سازمان بجز درویش وحدتی، می‌توان از شیخ الاسلام فیض‌الله افندی زاده، شیخ الحاج محمد افندی و بدیع الزمان سعیدکردی نام برد (همو، 182/I).

از اصول عقاید و هدفهای این جمعیت «نشر انوار توحید»، «حرکت در دایره شرع شریف» و «مبارزه با مخالفان احکام شرعیه و قانونیه و متجاوزان به حقوق عمومی» یاد شده است (همو، 199-200/I).

در نظام‌نامه جمعیت اتحاد محمدی که در ۴۰ ماده تنظیم شده بود، آمده است که رئیس جمعیت، حضرت محمد (ص) و میدان فعالیت آن تمام ممالک اسلامی است (همو، 200/I). در این نظام‌نامه تأکید شده که هدف و برنامه جمعیت، «ترویج قرآن کریم و شریعت مطهر» است که یگانه راه «تهذیب اخلاق» و «ترقیات اجتماعی» به شمار می‌آید؛ همچنین تنظیم و تدوین قوانین بر اساس «شرع شریف» و «کتب فقهی» و نیز حفظ امت اسلامی از تعرض، تحت «لوائ محمدی»، از دیگر هدفهای این جمعیت بوده است (همانجا).

در زمینه سیاسی، این جمعیت از مخالفان جدی جمعیت اتحاد و ترقی (هم) به شمار می‌رفت و روزنامه ولقان (ولکان = آتشفشان) که سردبیری آن را درویش وحدتی برعهده داشت (نوری، ۱۸۸/۳)، ناشر افکار اتحاد محمدی بود (تونایا، 191/I؛ فروزاحمد، 40). اینان جمعیت اتحاد و ترقی را به نقض شریعت و رواج اخلاق اروپایی متهم می‌کردند (تونایا، 187/I). و از آنان با عنوانهای «حریف ناشریف» و «شیاطین دوران» نام می‌بردند و روزنامه‌های مخالف با جمعیت اتحاد و ترقی، مانند سربستی (آزادی)، میزان و امداد عثمانی را به مخالفت هرچه بیشتر با آنان فرا می‌خواندند (همانجا).

در همین زمان حسن فهمی سردبیز روزنامه سربستی که از مخالفان جمعیت اتحاد و ترقی بود، کشته شد. شرکت مردم در مراسم تشییع جنازه وی، به تظاهرات بر ضد جمعیت اتحاد و ترقی و سپس به شورش انجامید. گفته شده است که این شورش را — که با نافرمانی سربازان سپاه یکم آغاز شد — اتحاد محمدی رهبری می‌کرده است.



این روزنامه در سالهای اول به چاپ سنگی انتشار می‌یافت و در ۱۳۰۷ ش مدتی به حروف چینی دستی در شرکت رفیق چاپ می‌شد. چاپ و انتشار اتحاد مشرقی در اغتشاش داخلی چندی متوقف ماند، ولی بار دیگر در ۸ حوت ۱۳۰۸ با چاپ سنگی ادامه یافت و به طریق هفتگی و گاهی هفته‌ای دوبار منتشر می‌شد (جویا، همانجا). محمد کاظم آهنگ برخی از شماره‌های اتحاد مشرقی را از لحاظ مطالب و فن روزنامه‌نگاری مورد بررسی و نقد قرار داده است (۱۱۴-۱۱۷).

نخستین مدیر مسئول این روزنامه میرزا شاه‌رخ خان بود که مدتی کوتاه آن را اداره کرد (جویا، ۷۹). جز جویا که قدیم‌ترین مأخذ ماست، همه منابع کشکی را نخستین مدیر مسئول آن دانسته‌اند. پس از او به ترتیب محمد بشیر، عبدالجبار و محمد امین خوگیا نی و شمس الدین خان قلعتکی و دیگران مسئولیت اداره و نشر آن را بر عهده داشتند. سرور جویا که از روزنامه‌نگاران پرسابقه افغانستان بوده است، از فعالیت‌های مطبوعاتی و زحمات برهان الدین کشکی ستایش کرده و نوشته است که در ۴ سال دوره مسئولیت او اتحاد مشرقی برگزیده‌ترین روزنامه در شهرستان‌های افغانستان بود، تا آنجا که بیشتر نویسندگان جوان کابل هم با آن همکاری داشتند (همانجا).

اتحاد مشرقی در آن سالها، با توجه به موقعیت جلال آباد که در مسیر یگانه گذرگاه هیأتها و نمایندگان سیاسی واقع بود، و حسن استفاده مسئولان آن از این موقعیت، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود. مدیر مسئول این روزنامه با سفیران و هیأت‌هایی که از جلال آباد می‌گذشتند، گفت‌وگو داشت و گزارش این گفت‌وگوها را در روزنامه چاپ می‌کرد؛ بدین سان، اتحاد مشرقی در این زمینه حاوی تازه‌ترین اخبار در میان جراید کشور بود (دائرة المعارف آریانا).

مطالب این روزنامه را مقالات سیاسی، اخلاقی و دینی و اخبار داخلی و خارجی تشکیل می‌داد. بیشتر اخبار خارجی را از جراید و روزنامه‌های ایرانی، عربی و هندی و جز آنها می‌گرفت و مأخذ را هم نام می‌برد (آهنگ، ۱۱۴/۱؛ دانشنامه).

اتحاد مشرقی، مانند بیشتر جراید روزنامه‌های افغانستان، نشریه‌ای دولتی بود. مدیر مسئول آن را دولت تعیین می‌کرد و با هزینه و نظارت دولت انتشار می‌یافت و حاوی تبلیغات دولتی و گفتارهای رجال دولت نیز بود (همانجا). از این روزنامه در مطبوعات ایران نیز یاد شده (ویلبر، ۴۸۶؛ صدر هاشمی، ۵۰/۱). روزنامه‌نگارها را که اکنون به زبان پشتو در جلال آباد منتشر می‌شود، جانشین اتحاد مشرقی است (مایل، همانجا).

مأخذ: آهنگ، محمد کاظم، سرورالایم در افغانستان، کابل، ۱۳۴۹ ش؛ جویا، سرور، «مطبوعات و نشریات ما»، کابل، کابل، ۱۳۱۱ ش، س ۲، ش ۳؛ دانشنامه؛ دائرة المعارف آریانا، کابل، ۱۳۳۰ ش؛ صدر هاشمی، محمد، تاریخ جراید و مجلات ایران، اصفهان، ۱۳۲۷ ش؛ قرآن مجید؛ مایل هروی، رضا، معرفی روزنامه‌ها و جراید مجلات افغانستان، پروان، ۱۳۲۱ ش؛ ویلبر، دانولد، «مطبوعات افغانستان»، دانش، تهران، ۱۳۳۰ ش، س ۲، ش ۹.

اِتِّحَادُ وَ تَرْقِی، جَمْعِیَّت، نخستین جمعیت یا حزب بزرگ

سیاسی در امپراتوری عثمانی (۱۳۲۷-۱۳۳۷ ق/۱۹۰۸-۱۹۱۸ م) که برای برقراری مشروطه، دفاع از آزادی و وحدت و ترقی امپراتوری تشکیل شد و ۱۰ سال در حیات سیاسی عثمانی نقشی مهم داشت. از نیمه دوم سده ۱۹ م که مداخله دول بزرگ اروپا در امور امپراتوری و سرزمینهای تحت تسلط آن وارد مرحله تازه‌ای شد، عواملی چون تضعیف قدرت و اعتبار بین‌المللی امپراتوری و قطع ارتباط مادی و معنوی کشور با جهان متعین، و نیز تشدید روشهای حکومت استبدادی دوره سلطنت عبدالحمید دوم (۱۸۷۶-۱۹۰۹ م) (رفیق، ۱۰۶۲/۳؛ کوتای، XV/9166-9167)، جامعه روشنفکران عثمانی را برای مقابله با آن به اندیشه واداشت. در همین ایام گروههای مخالف دولت عثمانی که عموماً با عنوان «ترکهای جوان» شناخته شده‌اند، به تدریج شکل گرفتند (هانی اوغلو، I/75). فعالیت این گروهها بی آنکه نامی از سازمانی برده شود، نخست از مدارس عالی آغاز گردید (همو، I/173) و جمعیت اتحاد و ترقی به عنوان تنها هماهنگ کننده این گروههای مخالف شناخته شد.

در ۱۳۰۷ ق/۱۸۸۹ م گروهی از دانشجویان مدرسه «طیبه شاهانه» در استانبول برای مبارزه با استبداد عبدالحمید دوم سازمانی مخفی بنیاد نهادند (رامساور، 30؛ تونایا، I/19). مؤسس آن، دانشجوی آلبانیایی به نام ابراهیم یمو بود که ادهم نیز خوانده می‌شد (بدوی، 30؛ رامساور، 31). وی اندیشه تأسیس این جمعیت را با یاران نزدیکش چون عبدالله جودت، اسحاق سکوتی، محمد رشید (همانجا) در میان گذاشت و مدتی بعد حسین زاده علی نیز به آنان پیوست (بدوی، همانجا) و هسته نخستین جمعیت شکل گرفت و او نام «اتحاد عثمانی جمعیتی» (جمعیت اتحاد عثمانی) را برگزید و پس از آنکه با نهضت ترکهای جوان در پاریس به رهبری احمد رضا مرتبط شد، نام «عثمانی اتحاد و ترقی جمعیتی» (جمعیت اتحاد و ترقی عثمانی) را انتخاب کرد (تونایا، همانجا، نیز نک: I/39، سند شه ۱).

جمعیت در آغاز یک سازمان دانشجویی بود (همو، I/19-20) و فعالیت سیاسی نداشت (بدوی، 31) و به تدریج در مدرسه‌های حریه، ملکیه، بحریه و بیطاریه (رامساور، 33) به جذب اعضای جدید پرداخت (هانی اوغلو، I/175-176) و عضویت دو تن از علما به نامهای عبیدالله افندی و خواجه قدری (همو، I/178) بر اهمیت آن افزود. جمعیت سپس از طریق تماس با محافل مخالف دولت عثمانی در داخل و خارج کشور به سازمان‌دهی پرداخت و شهرتی کسب کرد (تونایا، I/20) و جمعیت کاربונاری ایتالیا را که تشکیلاتی ماسونی بود، نمونه کار خود قرار داد و ابراهیم یمو از آن بازدید کرد (رامساور، 32-31).

اتحاد و ترقی، در ۱۳۱۳ ق/۱۸۹۵ م با موضع‌گیری در برابر حمله ارامنه به باب عالی نخستین بار به طور رسمی موجودیت خود را آشکار کرد و با انتشار اعلامیه‌ای، علت اصلی این رفتار ارامنه را استبداد و سوء مدیریت عبدالحمید دانست و هموطنان و مسلمانان را برای ریشه‌کن ساختن ظلم و نیز اجرای اصلاحات به اتحاد و یگانگی دعوت



داشت، ولی او را ترور کردند (همو، 8)؛ دربار که بهانه به دست آورده بود، بر ضد اتحاد و ترقی به تبلیغات پرداخت و آن را مخالف اسلام و طرفدار مسیحیت معرفی کرد (همو، 8-9)، لیکن عبدالحمید دوم در برابر قیام مسلمانان که خواهان اجرای قوانین مشروطه بودند، نتوانست مقاومت کند (همو، 10-11) و سرانجام به پذیرفتن قانون اساسی تن داد و در ۲۴ ژوئیه ۱۹۰۸ (۲۴ جمادی الآخر ۱۳۲۶) مشروطیت دوم در عثمانی اعلان شد (همو، 12-13؛ رامساور، 155). اعلان مشروطیت، پیروزی غیرمنتظره‌ای برای اتحاد و ترقی بود (همانجا). اعضای کمیته مرکزی جمعیت از سلاتیک به استانبول آمدند و کمیته در آنجا به عنوان تنها سازمان سیاسی، در میان مردم نفوذ بسیار یافت، چنانکه از آن با عناوینی چون «قهرمان حریت»، «روح دولت» و «جمعیت مقدسه» یاد می‌شد و مردم عضویت در آن را وظیفه ملی و مخالفت با آن را آهانت به ملت می‌شمردند (تونایا، 24-23/I).

اعلان ناگهانی مشروطه و پذیرفته شدن قانون اساسی از جانب سلطان، هیأت حاکمه را سر در گم کرد. حکومت نفوذ معنوی خود را از دست داد و مردم می‌خواستند با از میان بردن سازمانهای حکومتی، خود اداره کشور را به دست گیرند (احمد، 14). در این میان فقط اتحاد و ترقی قدرت و اعتبار داشت (همو، 15)، گرچه از تجربه کافی برخوردار نبود (لویس، 211) و در میان اعضای آن کسانی که بتوانند کشور را اداره کنند، یا وجود نداشت و یا شمارشان بسیار اندک بود (احمد، 17). از این رو جمعیت ترجیح داد که مستقیماً وارد عمل نشود و از پشت پرده کارها را اداره کند (همو، 15). برخی از پژوهشگران این جریان را که به اعلان مشروطیت انجامید، یک جنبش انقلابی واقعی ندانسته و آن را کودتا (همو، 15-16)، یا توطئه یهودیها، فراماسونها و کلیسای کاتولیک شمرده‌اند (لویس، همانجا).

بعد از اعلان مشروطیت، پلیس مخفی منحل و سانسور لغو شد و اختیارات پادشاه محدود گردید (احمد، 15؛ XII(2)/370، IA). اگرچه اتحاد و ترقی خود را نگاهبان مشروطیت می‌دانست، اما به سبب ضعف نیرو و کمی تجربه، با دربار و باب عالی در اداره حکومت سهیم شد و نخستین اختلاف میان آنان بر سر تعیین وزرای جنگ و دربارداری و فرماندهان عالی رتبه ارتش به وجود آمد. صدراعظم آن را حق پادشاه می‌دانست، در حالی که اتحاد و ترقی منکر این حق بود و آن را مخالف قانون اساسی می‌شمرد (احمد، 19). سرانجام این امر به استعفای صدراعظم سعید پاشا منجر شد (همو، 21).

مدت کوتاهی بعد از اعلان مشروطیت و پریشانی اوضاع، بحران آغاز شد. بلغارستان اعلان استقلال کرد و اتریش هم‌بوسنی و هرزگوین را به خاک خود ضمیمه ساخت و یونان جزیره کرت را تصرف کرد (همو، 24؛ IA، همانجا). بحران بالکان مخالفت با گروه حاکم را بیش از پیش برانگیخت و عده‌ای خواستار برچیده شدن مشروطیت و اجرای شریعت شدند (احمد، 25)، زیرا حکومت مشروطه به سبب از دست دادن اراضی و حیثیت ملی، جاذبه خود را از دست داده بود (لویس،

کرد (تونایا، 44-45/I، سند شمه ۲). در پی آن عده‌ای از اعضای مؤسس جمعیت بازداشت و تبعید شدند (رامساور، 42) و گروهی نیز به خارج از کشور گریختند و در پاریس، ژنو، شبه جزیره بالکان و قاهره شعبه‌هایی دایر کردند و به فعالیت پرداختند (تونایا، 20/I؛ بدوی، 32). روزنامه‌های مشورت (ترکی) و ضمیمه فرانسوی آن در پاریس (تونایا، همانجا)، میزان و عثمانی در ژنو و قانون اساسی و حق در قاهره از همین ایام و از سوی همین افراد منتشر شد (همانجا؛ رفیق، ۱۰۸۲/۳؛ رامساور، 70).

در ۱۸۹۷م سلطان عبدالحمید، تبعیدیان را عفو کرد و وعده اصلاحات داد، لیکن به آن عمل نکرد (رفیق، ۱۰۷۹/۳). در همین ایام محمود پاشا شوهر خواهر سلطان و پسرش شاهزاده صباح الدین که از مخالفان سلطان بودند، به خارج از کشور گریختند و نخستین کنگره ترکهای جوان برای ایجاد اتحاد میان مخالفان در ۱۹۰۲م تشکیل شد (بایور، 297-296/I(1)؛ بدوی، 151-150). این کنگره نه تنها به اهداف خود نرسید، بلکه در پی آن مخالفان به دو گروه «جمعیت اتحاد و ترقی» به رهبری احمد رضا و «جمعیت تثبیت شخصی و عدم مرکزیت» به رهبری صباح الدین تقسیم شد (بایور، 169-168/I(1)؛ تونایا، 21/I)، اما فعالیت جمعیت اتحاد و ترقی از این پس به تدریج در داخل کشور روبه ضعف نهاد و نامش فراموش شد (همانجا).

در ۱۹۰۶م، ۱۰ تن از اعضای اتحاد و ترقی که بیشتر آنان از افسران سپاه سوم عثمانی بودند در شهر سلاتیک جمعیتی با نام «عثمانلی حریت جمعیتی» (جمعیت آزادی عثمانی) تشکیل دادند (بایور، 207/I(1)). این جمعیت به زودی میان افسران طرفدارانی یافت (تونایا، 22/I) و با شعبه اتحاد و ترقی در پاریس ارتباط برقرار کرد و طی مقاله نامه‌ای در ۱۹ شعبان ۱۳۲۵ق/۲۷ سپتامبر ۱۹۰۷ با نام اتحاد و ترقی با هم متحد شدند (بایور، 316-315/I(1)؛ تونایا، 50-49/I، سند شمه ۴). به این ترتیب جمعیت مذکور بار دیگر موجودیت یافت و فعالیت آشکار خود را با ارسال اعلامیه‌هایی به کنسولگریهای دول بزرگ در سلاتیک آغاز کرد (احمد، 2). کمیته مرکزی این جمعیت مرکب از ۳ نفر بود که آن را «مرکز عمومی» می‌نامیدند (تونایا، 22/I).

در همین ایام در ۹ ژوئن ۱۹۰۸ ادوارد هفتم و نیکلای دوم پادشاهان انگلیس و روسیه در روال فنلاند با یکدیگر ملاقات کردند و درباره اتحاد در برابر آلمان و ایجاد مناطق امن در خاور نزدیک (همو، 23/I) تصمیماتی گرفتند. مردم این واقعه را مداخله در امور داخلی و مقدمه اشغال روم ایلی و مقدونیه دانستند و به آن اعتراض کردند (احمد، 3-2؛ رامساور، 153). افسران سپاه سوم این مسأله را توهین به شرف ملی خود شمردند (تونایا، همانجا) و با موضع گیری در کوهها سر به شورش برداشتند و خواستار اجرای قانون اساسی مشروطه مدحت پاشا (۱۲۹۳ق/۱۸۷۶م) شدند (احمد، 6-5). در این میان جمعیت اتحاد و ترقی نیز به مداخله پرداخت و رهبری این جنبش را بر عهده گرفت (رامساور، همانجا؛ احمد، 7). دربار امپراتوری که خطر را جدی می‌دید، شمسی پاشا را برای سرکوب شورش به شهر مانستر گسیل

(214). در این میان اتحاد و ترقی که در مجلس عثمانی نمایندگان بسیاری داشت، صدراعظم کامل پاشا را استیضاح کرد و خواستار رأی عدم اعتماد مجلس به او شد، اما توفیق نیافت و این امر شکست بزرگی برای آنان به شمار آمد (احمد، 33-32). از سوی دیگر مخالفت با اتحاد و ترقی، به سبب روشهای خشونت آمیز، عزل و نصبهای ناپجا (لویس، 215) و طرفداری از افکار غربی در جامعه اسلامی عثمانی (IA، همانجا)، روزبه روز شدت می گرفت؛ به طوری که در بعضی از روزنامه‌ها از جمله روزنامه سیرستی (آزادی) مطالبی بر ضد آنها نوشتند و در پی آن حسن فهمی مدیر روزنامه سیرستی ترور شد (احمد، 39). مخالفان این عمل را به اتحاد و ترقی نسبت دادند و مراسم تشییع جنازه مدیر روزنامه را به تظاهرات بر ضد آن جمعیت مبدل ساختند و به دنبال آن شورش «۳۱مارت» در استانبول پدید آمد (همو 42-40، 39؛ لویس، همانجا؛ برای تفصیل، نک: ه، اتحاد محمدی).

به این ترتیب جمعیت شکست خورد و بعضی از افراد آن به خارج از کشور گریختند (احمد، 42-41)، اما جمعیت نفوذ خود را هنوز در مقدونیه از دست نداده بود، به طوری که اینان سلطان عبدالحمید را به از میان برداشتن قانون اساسی متهم ساختند، کابینه را به رسمیت نشناختند و توقیف مخالفان را خواستار شدند. در این میان سپاه سلاطینک به بهانه سرکوب شورش «۳۱مارت» از سلاطینک به استانبول آمد و پس از تصرف شهر، سلطان عبدالحمید توسط مجلس مبعوثان و اعیان از سلطنت خلع، و برادر وی محمد رشاد (محمد پنجم) در ۲۴ آوریل ۱۹۰۹ (۳ ربیع الآخر ۱۳۲۷) به سلطنت برگزیده شد و عبدالحمید را به سلاطینک تبعید کردند (همو، 45-43؛ تونایا، 1/25؛ لویس، 217؛ بدوی، 281).

از این زمان مرحله دیگری در تاریخ فعالیت اتحاد و ترقی آغاز می شود؛ واقعه ۱۳ آوریل ۱۹۰۹، ناتوانی جمعیت را در تسلط کامل بر امور کشور نشان داد و راه را برای ورود نظامیان در صحنه سیاست هموار ساخت و محمود شوکت پاشا با اعلان حکومت نظامی قدرت را در دست گرفت و اتحاد و ترقی در درجه دوم اهمیت واقع شد (احمد، 48). در این مرحله اتحاد و ترقی سعی داشت با به دست آوردن کرسیهای مجلس و فرستادن طرفداران خود به عنوان مشاور به وزارتخانه‌ها در حکومت شرکت جوید و حتی توانست با انتصاب خالد ضیا به ریاست دفتر پادشاه موقعیت خود را در دربار تقویت کند (همو، 50)، اندکی بعد با استعفای حلمی پاشا، ابراهیم حقی پاشا به صدارت انتخاب شد (نک: ه، د، ابراهیم حقی پاشا) و ۳ نفر از اعضای جمعیت نیز به کابینه او راه یافتند (احمد، 69-68؛ «دائرة المعارف ترک»، XX/450). بدین سان جمعیت به تدریج قدرت از دست رفته خود را بازیافت، اما با استعفای ابراهیم حقی پاشا که به دنبال اشغال طرابلس توسط ایتالیا و بر اثر فشار مخالفان صورت گرفت، بار دیگر قدرت جمعیت رو به ضعف نهاد (بدوی، 294؛ احمد، 94-92) تا در ۱۹۱۱م افزایش ناخشنودی از آن، باعث تقویت مخالفان شد (لویس،

221-220). افزون بر آن جناحهای مخالف اتحاد و ترقی و نیز نظامیان، جمعیت را به سوء سیاست، برادر کشی، عدم اجرای قانون و کوشش در اضمحلال دولت متهم و از قدرت دور کردند (IA، XII (2)/373). شروع جنگ بالکان و شکست عثمانی و از دست دادن برخی ایالات نیز به این مسأله کمک کرد (برای جنگ بالکان، نک: بدوی، 316-307؛ احمد، 120-112).

در ۲۶ مارس ۱۹۱۳ ادرنه به دست بلغارها افتاد، اما زمانی که دول بالکان بر سر تقسیم غنایم با یکدیگر مشغول کشمکش بودند، جمعیت اتحاد و ترقی با استفاده از این فرصت ادرنه را باز پس گرفت (همو، 120) و با یک کودتا بار دیگر قدرت را در استانبول به دست آورد (همو، 122-121) و تا ۱۹۱۸م که منحل شد، بدون رقیب بر سرزمین عثمانی فرمان راند. در این مدت قدرت اصلی در دست ۳ تن از اعضای عالی رتبه اتحاد و ترقی یعنی طلعت، احمد جمال و انور پاشا و وزیر جنگ بود (IA، همانجا؛ «دائرة المعارف ترک»، XX/451).

حاکمیت اتحاد و ترقی و سیاست ۱۰ ساله آن، داورهای متضادی را در پی داشته است. در دوران تسلط آنان، امپراتوری عثمانی بخش وسیعی از سرزمینهای خود در روم ایلی را از دست داد؛ بلغارستان از عثمانی جدا شد؛ بوسنی و هرزگوین به اتریش پیوست؛ یونان، کرت و مقدونیه را گرفت و ایتالیا، لیبی (طرابلس غرب) را به تصرف در آورد و به این ترتیب امپراتوری بیش از یک میلیون ۲م از وسعت و ۵ میلیون نفر از جمعیت خود را از دست داد (احمد، 153-152). آنان با وارد کردن عثمانی در جنگ جهانی اول که به اصرار رهبران جمعیت و برای تصرف مجدد سرزمینهایی که در ۱۸۷۸م به روسیه واگذار شده بود، انجام گرفت، ارتش عثمانی را تحت فرمان بیگانگان قرار دادند (IA، همانجا). سران جمعیت برای به دست آوردن قدرت و حفظ آن به هرکاری دست می یازیدند و فشار، تهدید و ارباب از عوامل مهم پیش رفت کار آنان بود (احمد، 163). دآوری تاریخ درباره آنها خشونت آمیز است و این چندان هم بی جهت نیست؛ زیرا که ترور و وحشت، به ویژه مداخله نظامیان در کارهای سیاسی امپراتوری را آنان رواج دادند (لویس، 227). اتحاد و ترقی اگر چه امیدهایی را که به انقلاب مشروطیت می رفت، از میان بردند (همانجا)، اما حاکمیت آنان نکات مثبت بسیاری نیز داشت که راه را برای ظهور ترکیه جدید هموار ساخت (همو، 228). برخی از اقدامات فرهنگی اجتماعی و اقتصادی آنها چنین است:

طرح استقلال دارالفنون (دانشگاه)؛ تأسیس دارالحکمت اسلامی برای اداره امور دینی؛ تأسیس آرشیو و کتابخانه ملی، انجمنهای جغرافیایی و جهانگردی و موسیقی؛ مطرح ساختن مسأله آزادی بانوان به عنوان یک موضوع فرهنگی؛ ایجاد انجمن حمایت از اطفال، هلال احمر، آتش نشانی، سازمان خبرگیری مخفی (تشکیلات مخصوصه)،

ضعف حکومت عثمانی در سده ۱۹م، موجب رشد تفکرات ملی‌گرایی در مناطق زیر نفوذ آنان شد. با تشدید نفوذ ناسیونالیسم ترک در جنبش لیبرالی عثمانی، احساسات ملی‌گرایی در میان عرب‌ها نیز که نگران از دست دادن هویت خویش بودند، به شدت فزونی گرفت (خدوری، ۲۴-۲۵). متفکران و احزاب عرب خواهان تقویت نقش اجرایی عرب‌ها در حکومت عثمانی یا جدایی کامل از آن بودند، چنانکه کواکبی در *ام القراء* خواستار انتزاع خلافت از عثمانیان و تفویض آن به عرب‌ها شد (همو، ۴۱) و سازمانهای سیاسی گوناگونی برای جدایی عرب‌ها از دولت عثمانی به صورت علنی و مخفی تشکیل شد (احمد، ۸۶-۸۹؛ لوتسکی، ۵۰۱-۵۰۸). در ۱۹۱۳م برای ایجاد یگانگی بیشتر در جناح‌های مختلف عرب و اعمال فشار بر دولت عثمانی، نخستین کنگره عربی در پاریس به وسیله شماری از دانشجویان عرب عضو «حزب اللامرکزی» برپا شد که در آن شرکت کنندگان خواستار نقش بیشتر عرب‌ها در کارهای اجرایی و اداره سرزمینهای عربی توسط عرب‌ها شدند (خدوری، ۲۵-۲۶؛ لوتسکی، ۵۱۴-۵۱۵). پس از پایان جنگ جهانی اول و سقوط خلافت عثمانی، سرزمینهای عربی قلمرو آن، تحت قیمومت دول اروپایی از جمله فرانسه و انگلیس قرار گرفت (خدوری، ۴۱-۴۵).

در خلال دو جنگ جهانی تفکرات ملی‌گرایی و اتحاد عرب در برابر مقوله‌های جدیدی چون رشد احساسات ضد صهیونیستی و نیز مبارزه با قیمومت قرار گرفت. همچنین نفوذ تفکرات ناسیونالیستی اروپا در روشنفکران عرب چون عبدالرحمان بزاز و ساطع الحصری به شکل گیری این پدیده کمک کرد. اقدامات طرفداران آلمان در عراق نیز سبب شد تا انگلستان نسبت به همکاری سیاسی، اقتصادی و اجتماعی میان اعراب نظر مساعد پیدا کند (پولک، ۲۱۴؛ لانگریگ، ۳۳۰-۳۳۲؛ نیز نک: عنایت، ۲۵۲-۲۶۱). آنتونی ایدن وزیر امور خارجه انگلستان در ۱۹۴۱م و ۱۹۴۲م رسماً خواستار اتحاد میان عرب‌ها شد (مک دونالد، ۷۶؛ مونرو، ۲۲-۲۳؛ پولک، همانجا). در ۱۹۴۳م نوری سعید نخست‌وزیر عراق در کتابی آبی خود طرح اتحاد عراق، ماوراء اردن، فلسطین، لبنان، سوریه و... (هلال خصیب) را مطرح کرد (لانگریگ، ۳۳۱؛ مانسفیلد، ۶۹)، اما اختلاف بین رهبران عرب مانع همکاری و اتحاد آنان شد.

در ۱۹۴۴م نحاس پاشا نخست‌وزیر مصر و رهبر حزب «وفد» موافقت رهبران عرب را برای گردهمایی در مصر جلب کرد (لانگریگ، پولک، همانجا). هیأت‌های بلند پایه‌ای از ۵ کشور مصر، سوریه، عراق، ماوراء اردن و لبنان از ۲۵ سپتامبر تا ۷ اکتبر ۱۹۴۴ در اسکندریه گرد آمدند. کشورهای عربستان سعودی، یمن، لیبی، مراکش و فلسطین نیز ناظرانی به این کنفرانس فرستادند. طی جلسات کنفرانس، ۳ پیشنهاد برای همکاری و اتحاد بین عرب‌ها عنوان شد: ۱. تشکیل

تراموای، تلفن، شهرداری و... (تونایا، ۳۵ - ۳۴؛ لوتسکی، همانجا؛ ۳۷۶/۲، XII، IA).

سیاست اقتصاد ملی از اهداف جمعیت اتحاد و ترقی بود. از این رو، از تولیدات داخلی حمایت می‌کردند و بانک اعتبارات ملی را بنیان گذاشتند (تونایا، ۳۶ - ۳۵؛ I/35). در راه ترقی کشور، با استفاده از شرایط جنگ، کاپیتولاسیون را یک جانبه لغو کردند (احمد، ۱۵۶-۱۵۷). اتحاد و ترقی در عین ملی‌گرایی، از آنجا که میان مردم نفوذ بسیاری داشت، به اجتماع امت که یک اندیشه اسلامی است، اهمیت می‌داد (۳۷۵/۲، XII، IA). آنان همچنین برای زبان که از نظر ملیت و نیز دین که آنها را به فرهنگ اسلامی مربوط می‌ساخت، ارزش زیادی قائل بودند (همان، ۳۷۶-۳۷۷/۲، XII).

اتحاد و ترقی در دوران فعالیت خود در ۳ دوره انتخابات عمومی شرکت کرد و ۹ کنگره حزبی تشکیل داد که ۴ کنگره مخفی و بقیه علنی بوده است. در این کنگره‌ها برنامه سیاسی و تشکیلاتی و نظام نامه‌های جمعیت مورد بررسی قرار می‌گرفت. از جمله تحصیل اجباری و مجانی در مدارس ابتدایی به زبان هر یک از اقوام تابع امپراتوری و تدریس زبان ترکی پایه‌ای آن، در کنگره دوم تصویب شد (تونایا، I/82، سند شمه ۱۳، ماده ۱۰). همچنین تأمین رفاه و آسایش برای عموم بدون در نظر گرفتن جنس و مذهب و حفظ استقلال و تمامیت ارضی کشور (همو، I/83، سند شمه ۱۴، ماده ۱) از مصوبات کنگره چهارم در ۱۹۱۱م بوده است. در ۱۹۱۳م در کنگره ششم، جمعیت نام خود را به حزب سیاسی تغییر داد (همو، ۳۱ - ۳۰؛ I/30). در این کنگره برنامه سیاسی ۴۷ ماده‌ای و نظام نامه ۷۵ ماده‌ای داخلی حزب تصویب شد (همو، I/106-118، سند شمه ۱۷، ۱۸). آخرین کنگره اتحاد و ترقی در پایان جنگ جهانی اول و بعد از امضای عهدنامه موندروس تشکیل شد که در آن به انحلال حزب و تأسیس حزب جدید به نام «تجدد» رأی داده شد. به این ترتیب پایان جنگ جهانی اول نقطه پایان فعالیت حزب اتحاد و ترقی و در عین حال پایان حاکمیت ۶۰ ساله امپراتوری عثمانی است (همو، I/37).

مآخذ: رفیق، احمد، عبدالحمید ثانی و دور سلطنتی، استانبول، ۱۳۲۷ق؛ نیز:

Ahmad, Feroz, *The Young Turks*, Oxford, 1969; Bayur, Yusuf Hikmet, *Türk inkılâbı tarihi*, Ankara, 1983; Bedevi Kuran, Ahmed, *İnkılâp tarihimiz ve Jön Türkler*, Istanbul, 1945; Hanioglu, M. Şükrü, *Bir siyasal... Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük*, Istanbul, 1985; IA; Kutay, Cemal, *Türkiye istiklâl ve hürriyet Mücadeleleri tarihi*, Istanbul, 1962; Lewis, Bernard, *The Emergence of Modern Turkey*, London, 1968; Ramsaur, E., *Jön Türkler ve 1908 ihtilâli*, tr. Nuran Ülken, Istanbul, 1972; *Türk Ansiklopedisi*, Istanbul, 1968-1984; Tunaya, Tarık Zafer, *Türkiye'de siyasal partiler*, Istanbul, 1984.

علی اکبر دیانت

اتحادیه امارت‌های عربی، نک: امارات متحده عربی.

اتحادیه عرب، سازمانی متشکل از کشورهای عربی که برای تقویت و هماهنگ کردن روابط سیاسی، فرهنگی، علمی و اقتصادی میان کشورهای عضو و نیز روابط بین‌المللی آنها، در ۱۹۴۵م در قاهره تأسیس شد.

حکومتی فدرال دارای مجلس و کمیته اجرایی با قدرت کامل سیاسی مرکزی؛ ۲. تشکیل اتحادیه‌ای آزاد برای همکاری و هماهنگی بین کشورهای عربی؛ ۳. ایجاد دولتی متحد با قدرت سیاسی مرکزی (مک دونالد، ۳۷؛ خلیل، II/53-54). پیشنهاد دوم مورد پذیرش شرکت کنندگان قرار گرفت. در همین کنفرانس پروتکلی مشتمل بر ۵ ماده از جمله تشکیل اتحادیه‌ای از کشورهای عربی تحت نظارت شورای اتحادیه عرب و پشتیبانی از حقوق مردم فلسطین - که آن را بخشی از جهان عرب خواندند - تصویب شد (همو، II/54-55). متعاقب این کنفرانس کمیته‌ای متشکل از وزرای خارجه و کارشناسان دولتهای عربی در فوریه و مارس ۱۹۴۵ برای تهیه پیش نویس پیمان اتحادیه عرب تشکیل شد (مک دونالد، ۴۱). سپس کنفرانس عمومی رهبران ۷ کشور عربی مصر، اردن، لبنان، عربستان سعودی، سوریه، عراق و یمن در ۱۷ مارس ۱۹۴۵ در قاهره برپا شد و ناظرانی از الجزایر، لیبی، مراکش، تونس در آن شرکت کردند (همو، ۴۱-۴۲؛ خلیل، II/56-57). در ۲۲ مارس همان سال پیمان اتحادیه عرب به تصویب رسید و از ۱۰ مه ۱۹۴۵ امام یمن نیز آن را پذیرفت. این پیمان مشتمل بر یک مقدمه، ۲۰ ماده و ۳ تبصره بود (مک دونالد، ۴۲). مطابق این پیمان فقط کشورهای مستقل عرب به عضویت پذیرفته می‌شوند و تقویت ارتباط بین کشورهای عضو و هماهنگ کردن برنامه‌های سیاسی آنها از جمله اهداف این پیمان است که طبق ماده ۴ می‌بایست برای هر یک از آنها کمیته‌ای جداگانه متشکل از نمایندگان کشورهای عضو تعیین گردد. از جمله موارد دیگر پیمان، محترم شمردن حق حاکمیت کشورهای عضو اتحادیه و خودداری از اقدام برضد یکدیگر است. همچنین مقرر شد تا زمان استقلال فلسطین، نماینده‌ای از جانب مردم فلسطین به عنوان کشوری مستقل در شورای اتحادیه عرب شرکت کند (خلیل، II/57-61).

در سالهای پس از تصویب این پیمان، کشورهای دیگر عرب که به استقلال سیاسی دست یافتند، مانند: لیبی در ۱۹۵۳م، سودان در ۱۹۵۶م، تونس در ۱۹۵۸م، مراکش در ۱۹۵۸م، کویت در ۱۹۶۱م، الجزایر در ۱۹۶۲م، یمن جنوبی در ۱۹۶۷م، بحرین و قطر و عمان در ۱۹۷۱م، موریتانی در ۱۹۷۳م، سومالی در ۱۹۷۴م و جیبوتی در ۱۹۷۷م، به عضویت اتحادیه عرب درآمدند. در ۱۹۷۶م سازمان آزادی بخش فلسطین نیز به عنوان نماینده فلسطین با حق عضویت کامل به اتحادیه عرب ملحق شد (نظربلند، ۴۶؛ «خاورمیانه...»، II/198-200). در ۱۹۵۰م سازمان ملل، اتحادیه عرب را به عنوان یک سازمان منطقه‌ای به رسمیت شناخت و دبیر کل شورای اتحادیه عرب از آن پس می‌توانست به عنوان ناظر در جلسات مجمع عمومی سازمان ملل شرکت کند (آمریکانا، II/1159).

اتحادیه عرب از آغاز تشکیل، گرفتار اختلافات و جناح بندیهای داخلی شد که مانع از ایجاد هماهنگی سیاسی میان کشورهای عضو می‌شد. از آن میان باید از مخالفت با پیوستن عراق به پیمان بغداد،

اختلاف سنتی بین دو سلسله هاشمی و سعودی، بسط و رواج نظریات جدید و متضاد سیاسی در عده‌ای از کشورهای عربی (مک دونالد، ۸۲-۷۳)، استقرار حکومت‌های جدید ناسیونالیست عربی مانند بعث سوریه و عراق و ناصریسم در مصر که هر کدام اتحادیه عرب را وسیله‌ای برای تحقق اهداف و نظریات خود تلقی می‌کردند، نام برد.

اتحادیه عرب خود متشکل از نهادهای داخلی متعددی است که در زمینه‌های مختلف فعالیت می‌کنند. بخشی از پیمان اتحادیه عرب ناظر بر تشکیلات اجرایی آن است. طبق ماده ۳ در رأس هرم اتحادیه عرب، شورایی مرکب از نمایندگان تمام کشورهای عضو قرار دارد و هر کشور بدون در نظر گرفتن شمار نماینده، از یک رأی برخوردار است. این شورا، در هر سال دو بار در ماه‌های مارس و اکتبر تشکیل جلسه می‌دهد و با درخواست نمایندگان دو کشور عضو، جلسه اضطراری تشکیل می‌شود. طبق ماده ۱۲، دبیر کل اتحادیه عرب با دو سوم آراء اعضای شورا به مدت ۵ سال انتخاب می‌شود. دبیر کل نیز رؤسای دفاتر و معاونان خود را مستقیماً و با تأیید شورا انتخاب می‌کند.

از آغاز تشکیل اتحادیه عرب، قاهره مقر دائمی سازمان تعیین شد، ولی پس از امضای قرارداد کمپ دیوید در ۱۹۷۹م مقرر آن به تونس منتقل شد (بریتانیکا، I/505). سازمان اتحادیه عرب متشکل از کمیته‌های مختلف سیاسی، فرهنگی و اقتصادی است و نشریاتی نیز در کشورهای عربی و غیر عربی دارد («خاورمیانه»، II/198-200؛ خلیل، II/57-61). در ۱۹۵۰م وزرای دفاع و اقتصاد کشورهای عضو اتحادیه عرب به منظور همکاری‌های نظامی و اقتصادی، پیمانی امضا کردند (مک دونالد، 327-333، 48-50). که سازمان‌هایی برای اجرای مفاد آن بدین شرح تشکیل شد: فرماندهی مشترک عرب، شورای دفاع مشترک، کمیسیون دائمی ارتش و شورای اقتصاد («خاورمیانه»، II/198).

با اینکه اتحادیه عرب هرگز به عنوان نیروی مؤثر برای هماهنگی سیاسی مورد استفاده قرار نگرفت، اما سازمان‌های فرعی اتحادیه عرب در بخش‌های فرهنگی، علمی، اجتماعی و اقتصادی نقش مؤثر و فعالی در ایجاد ارتباط بین کشورهای عضو ایفا کردند.

مآخذ: احمد، ضیاءالدین، جنبش ناسیونالیسم عرب، ترجمه حیدر بوذرجمهر، تهران، ۱۳۶۵ش؛ خدوری، مجید، گرایش‌های سیاسی در جهان عرب، ترجمه عبدالرحمان عالم، تهران، ۱۳۶۶ش؛ عنایت، حمید، سیری در اندیشه سیاسی عرب، تهران، ۱۳۵۸ش؛ لوتسکی، ولادیسیر، تاریخ عرب در قرون جدید، ترجمه پرویز بابایی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نظر بلند، غلامرضا، «بررسی روابط جامعه اقتصادی اروپایی با کشورهای عربی»، موجود در کتابخانه دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه، تهران، نیز؛

Americana; Britannica; Khalil, M., *The Arab States and the Arab League*, Beirut, 1962; Longrigg, S. H., *Iraq, 1900 to 1950*, Beirut, 1968; Macdonald, R., *The League of Arab States*, Princeton, 1965; Mansfield, P., «Arab Political Movements», *The Middle East*, London, 1973; *The Middle East and North Africa*, 1984-1985, London, 1984; Monroe, Elizabeth, «History and Politics», *The Middle East*, London, 1973; Polk, William, *The United States and the Arab World*, London, 1975.

مجید سیمي

إتحاف أهل الزمان، نک: ابن ابی الضیاف.

در دوران فرمانروایی سلطان محمد خوارزمشاه اترار شهری مرزی بود و او مدتی شمال رود سیحون از جمله اترار را در اختیار داشت (گروسه، ۳۸۵ - ۳۸۶). راه بازرگانی سرای، سرای جیک و خوارزم از طریق اترار به آلماتی در قزاقستان کنونی می‌رسید (بارتولد، ۱۱/۷۱۲). از چایج (تاشکند) نیز راهی بوده به سمت شمال تا اسپبجاب که دو شاخه می‌شده است. یک راه در جهت غربی به فاراب (اترار) می‌رفت و راه دیگر به سوی طراز کشیده شده بود (لسترنج، ۴۸۸).

شهر مرزی اترار را سلطان محمد خوارزمشاه در اوایل سده ۷ ق/ ۱۳ م از قراختیایان گرفته بود و تادوران حمله مغول در تصرف وی قرار داشت. به نوشته جویی، در ربیع الاول ۶۰۷ ق/ سپتامبر ۱۲۱۰ م بود که سلطان اترار را متصرف شد (۷۷/۲ - ۸۱ و حاشیه ص ۷۶، نک: میرخواند، ۴/۳۹۰ - ۳۹۲). اختلاف میان سلطان محمد و ناصر خلیفه عباسی سبب شد که سلطان از ائمه ممالک فتوا بگیرد که عباسیان در خلافت بر حق نیستند و حق از آن سادات حسینی است. متعاقب آن سلطان در ۶۱۴ ق/ ۱۲۱۷ م به بغداد لشکر کشید، ولی برف و بوران سبب هلاک گروهی کثیر از لشکریان و نیز چهارپایان شد و خوارزمشاه ناگزیر بازگشت (رشید الدین، ۱/۳۴۰ - ۳۴۱؛ بناکتی، ۲۳۹ - ۲۴۰).

در این دوران ابن‌الجی یکی از خویشاوندان ترکان خاتون مادر سلطان محمد که لقب غایر خان داشت، امیر اترار بود (جویی، ۱/۶۰). در ۶۱۵ ق کاروان بزرگی مرکب از ۴۵۰ بازرگان مسلمان همراه با سه تن ایلچی به نامهای محمود خوارزمی، علی خواجه بخاری و یوسف کنکا اتراری همراه با پیامی از سوی چنگیزخان عازم سرزمین خوارزمشاه شدند و چون به اترار رسیدند، غایر خان به سبب آنکه بازرگانان و ایلچیان را جاسوس می‌پنداشت و یا به سبب طمع در اموال بازرگانان ایشان را بازداشت کرد و به سلطان محمد نامه فرستاد. سلطان نیز «بی‌تفکر به اباحت خون ایشان مثال داد». غایر خان نیز بازرگانان مزبور را بی‌مال و جان کرد. یکی از آنان گریخت و ماجرا را با چنگیز در میان نهاد (همو، ۱/۶۰، ۶۱؛ رشیدالدین، ۱/۳۴۲ - ۳۴۴). این امر چنگیز را خشمگین ساخت و او را به انتقام‌جویی واداشت. در ۶۱۵ ق لشکریان چنگیز به حرکت درآمدند و در ۶۱۶ ق به کرانه سیر دریا و شهر اترار رسیدند (همو، ۱/۴۳۰) که حصار و بارویی مستحکم داشت. چنگیز فرزندان خود جوجی، جغتای و اکتای را مأمور محاصره و فتح اترار کرد و خود عازم بخارا شد (همو، ۱/۳۵۳، ۴۳۰؛ جویی، ۱/۶۲، ۶۴). محاصره اترار ۵ ماه به درازا کشید. از نوشته‌ها چنین بر می‌آید که میان قراچه حاجب و غایر خان خلاف افتاد. قراچه به تابعیت و تسلیم شهر رضایت داد، ولی غایر خان که مرگ خود را قطعی می‌دانست، با تسلیم شهر مخالفت ورزید. قراچه شبانگاه با لشکریان

اترار، شهری باستانی در آسیای مرکزی. این شهر در منابع به نامهای ثراربند، تربند (BSE<sup>3</sup>, XIX/12) و نیز فاراب آمده است و اکنون شهرکی است در مسیر وسطای سیر دریا (سیحون)، در نزدیکی ملتقای آن با رود آریس، واقع در ۷ کیلومتری ایستگاه راه آهن تیمور در جنوب جمهوری قزاقستان (همانجا؛ BSE<sup>2</sup>, XXXI/431). درباره قدمت این شهر اختلاف نظر وجود دارد. در چاپ دوم «دائرة المعارف بزرگ شوروی» قدمت اترار از سده ۴ ق م و در چاپ سوم آن<sup>۲</sup> از سده نخست ق م آمده است (همانجا). به نوشته یاقوت پیش از او این نام وجود داشته و به دو صورت اطرار و اترار نوشته می‌شده است (۱/۳۱۰). نام اترار نخستین بار در آثار جغرافی نگاران اسلامی سده ۳ ق/ ۹ م آمده است (BSE<sup>2</sup>، همانجا). گویا این شهر کهن تا سده ۱۰ ق/ ۱۶ م وجود داشته و مدت ۱۰ قرن تا سده ۹ ق/ ۱۵ م یکی از مراکز عمده بازرگانی ایران با آسیای مرکزی، سیری، چین و مغولستان بوده است (BSE<sup>3</sup>، همانجا). گروهی از مؤلفان اترار را با فاراب یا باراب که در حدود العالم به صورت پاراب (گ ۹ ب) آمده، یکی دانسته‌اند که البته نباید آن را با فاریاب یکی دانست. ابوالفداء به نقل از ابن حوقل فاراب را همان اترار (اطرار) و به عنوان ناحیه‌ای آورده و کدر را شهری در این ناحیه خوانده است (ص ۴۹۲). لسترنج می‌نویسد در کناره خاوری سیحون بلافاصله پایین ملتقای رودخانه چیمکنیت به رود سیحون، شهری در معبر سیحون وجود داشت که اول موسوم به باراب یا فاراب بود، ولی بعدها اترار نامیده شد. فاراب یا باراب هم بر شهر و هم بر ولایت آن اطلاق می‌شده است (ص ۴۸۵-۴۸۴).

بارتولد کدر را که قصبه‌ای بزرگ در نزدیکی فاراب بود، با اترار یکی دانسته و نوشته است کدر بعدها اترار نامیده شده است (III/525). به گفته کرامرز اترار محتملاً همان شهری است که جانشین شهر قدیمی کدر شده و تخته‌گاه ناحیه فاراب بوده (EI<sup>4</sup>) و مقدسی (ص ۲۷۳) آن ناحیه را رستاق خوانده است. حمدالله مستوفی هنگام بر شمردن بلاد مشهور ماوراءالنهر از اترار و فاراب جداگانه یاد کرده است (۲۶۱/۳). مقدسی که فاراب را بزرگ‌ترین شهر ولایتی به همین نام دانسته، نوشته است که این شهر بزرگ حدود ۷۰۰۰۰ سکنه دارد و نیز دژی دارد که جامع و بازار و کهنه در آن است و بیشتر بازارها در حومه آن است (همانجا).

بر پایه منابع موجود به نظر می‌رسد که شهرهای اترار و فاراب از قدیم وجود داشته‌اند و اترار در زمان چنگیز ویران گردیده و در عهد تیمور دوباره آباد شده بوده است. هم اکنون ویرانه‌های شهر قدیم اترار باقی است. و شهر جدید به همین نام یکی از شهرهای جمهوری ترکستان به شمار می‌رود، اما فاراب در زمان مقدسی و نیز یاقوت و حمدالله مستوفی و تا پایان سده ۸ ق/ ۱۴ م وجود داشته است. پس از آن ذکری از این شهر در منابع دیده نمی‌شود.

1. BSE<sup>2</sup>2. BSE<sup>3</sup>

علی، ظفرنامه، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ نیز:

Bartold, V. V., *Sochineniya*, Moscow, vol. II (1), 1963, vol. III, 1965; BSE<sup>2</sup>; BSE<sup>3</sup>; EI<sup>1</sup>; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966.

عنایت‌الله رضا

**اَترَک**، یکی از طویل‌ترین رودخانه‌های ایران در شمال شرقی کشور. نام اترک را جمع تُرک و به مفهوم رودخانهٔ ترکان (به نام مردمی که در اطراف آن می‌زیستند) دانسته‌اند که درست نمی‌نماید (لسترنج، ۳۷۷؛ ذبیحی، ۵۵). در آثار جغرافی‌دانان اسلامی پیش از سدهٔ ۸ ق لفظ اترک دیده نمی‌شود و حمدالله مستوفی اولین کسی است که این رودخانه را به این نام یاد کرده است (ص ۲۱۲؛ لسترنج، همانجا). حوضهٔ آبرگیر رودخانهٔ اترک بین ۳۶° و ۴۵° تا ۳۸° و ۴۲° عرض شمالی و ۵۴° تا ۵۹° و ۱۰° طول شرقی واقع شده است. این حوضه از جنوب به حوضهٔ آبرگیر رودخانه‌های کال شور و گرگان رود، از شمال به خاک ترکمنستان، از خاور به حوضهٔ آبرگیر رودخانهٔ درونگر و کُشَف رود و از باختر به دریای خزر محدود است. مساحت کل حوضهٔ آبرگیر رودخانهٔ اترک را حدود ۳۰۰۰۰۰ که ۲ برآورد کرده‌اند (طرح مطالعات، ۱ - ۴؛ قس: GSE, II/505).

دربارهٔ سرچشمهٔ اصلی این رودخانه اطلاعات گوناگونی وجود دارد. حمدالله مستوفی سرچشمهٔ آن را در کوه‌های نسا و باورد (ایبورد) می‌داند (همانجا). کرزن این محل را در مرتفعات بین مزینان و شاهرود معرفی می‌کند (۳۶۸/۱) و دومرگان آن را در کوه‌های نزدیک مشهد ذکر می‌کند (ص ۱۳۲). عده‌ای نیز به اختلاف، سرچشمهٔ اترک را در نزدیکی ایبورد و درهٔ گز (حکیم، ۱۶۵)، قریهٔ یدک (شاکری، ۸۴)، کوه کلایوسف (ملگونوف، ۲۰۱)، کوه‌های خراسان - ترکمنستان (GSE، همانجا) ذکر کرده‌اند.

آنچه مسلم است رودخانهٔ اترک از کوه‌های هزارمسجد در محلی به نام لاله رویان، واقع در ۴۰ کیلومتری شمال خاوری قوچان سرچشمه می‌گیرد (کیهان، ۱۷۲/۱، ۱۸۶/۲؛ رزم‌آرا، ۶؛ مفخم، ۱۱). سرچشمهٔ اترک متشکل از حوض بزرگی به طول و عرض ۵۰ متر است که چندین چشمه با آبی نسبتاً گرم در آن می‌جوشد (کیهان، ۱۷۲/۱). این رودخانه پس از گذشتن از شهر قوچان و دشتهای شیروان و بجنورد و پیوستن چندین شاخهٔ فرعی به آن، از مراوه تپه و هتن (هوتن) در چات به رودخانهٔ سیمبار (سومبار) در خاک ترکمنستان متصل می‌شود و سرانجام در خلیج حسینقلی به دریای خزر می‌ریزد (طرح مطالعات، همانجا).

رود اترک در طول مسیر خود، دو دریاچه تشکیل می‌دهد که متشکل از مرداب‌های متصل به یکدیگر است (کیهان، ۱۷۲/۱ - ۷۳). این دو دریاچه دانشمند و تنگلی نام دارد (نک: نقشهٔ ترکمن صحرا). در مرداب‌های اطراف این دریاچه‌ها نوعی درخت گز با ارتفاع کم و گیاهان نیزاری به ارتفاع ۲ تا ۴ متری روید (رزم‌آرا، ۹). طول مسیر اترک، از سرچشمه تا مصب، حدود ۶۰۰ که است (رزم‌آرا، مفخم، همانجاها).

خود اترار را ترک گفت و از دروازهٔ شهر بیرون رفت. با این وصف مغولان او و سپاهیان را از دم تیغ گذرانند و به درون شهر رخنه کردند و مردم را دسته دسته چون رمهٔ گوسفند از شهر بیرون راندند و کشتند و هر آنچه بود، غارت کردند. غایر خان با گروهی از سپاهیان خود درون قلعه پناه گرفتند. لشکریان پنجاه پنجاه بیرون می‌آمدند، جنگ می‌کردند و کشته می‌شدند. یک ماه جنگ بر این روال ادامه یافت. سرانجام غایر خان با دو تن از یاران خویش بر بام رفتند تا آن دو تن نیز کشته شدند. از آن پس غایر خان بر سر مغولان خشت می‌افکند. عاقبت مغولان به فرمان جوجی بارو و حصار اترار را با خاک یکسان کردند و غایر خان را دستگیر نمودند و در کول سرای قره قوم کشتند (رشیدالدین، ۳۵۳/۱ - ۳۵۴، ۵۲۱ - ۵۲۲). این واقعه که در تاریخ به حادثهٔ اترار مشهور است، بهانه‌ای برای حملهٔ گستردهٔ مغولان طی سالهای ۶۱۶ تا ۶۱۸ ق/۱۲۱۹ تا ۱۲۲۱ م به آسیای مرکزی و الحاق آن به امپراتوری مغولان شد (BSE<sup>2</sup>, XXXI/431). چندی بعد که هلاکو سفیرانی نزد برادر خود قوبیلای قاآن به چین فرستاد، آنان از راه کاروانرو اترار که از آلمالیق و اوغورستان و بش‌بالتی و تورفان (که آن زمان قراخوجا نامیده می‌شد) می‌گذشت، عبور کردند و به چین رفتند (گروسه، ۵۰۴).

در اواخر سدهٔ ۷ ق/۱۳ م کوششهایی برای بازسازی و احیای اترار صورت گرفت، ولی شهر هرگز وضع پیشین را باز نیافت (BSE<sup>2</sup>، همانجا). تیمور در اواخر زندگی هنگامی که قصد حمله به ختا و چین را داشت، از سیحون گذشت و در ۱۲ رجب ۸۰۷ به اترار رسید و در سرای بیری بیگ سکنی گزید و شاهزادگان، امیران و خاصان تیمور نیز هر یک به خانه‌ای فرود آمدند (یزدی، ۴۵۸/۲). از این نوشته می‌توان دریافت که اترار با وجود ویرانیهای فراوان عهد مغولان، از نو جان گرفته و به شهری نسبتاً آباد بدل گردیده بود. نکتهٔ دیگر آنکه اترار همانگونه که از سوی مغولان سرآغازی برای تعرض به سرزمین ایران به شمار می‌رفت، مبدأ و پایگاهی برای حمله به ختا و چین نیز بود؛ چه، تیمور می‌خواست لشکرکشی به ختا را از همین نقطه آغاز کند، ولی اجل مهلتش نداد و در اترار بدرود حیات گفت (همو، ۴۶۹/۲).

از سدهٔ ۱۰ ق/۱۶ م اترار طریق زوال و انحطاط پیمود و ساکنانش به تدریج آنجا را ترک گفتند و از سکنه خالی شد. اکنون تنها ویرانه‌هایی از شهر قدیمی اترار بر جای مانده است (BSE<sup>2</sup>; BSE<sup>3</sup>, XIX/12، همانجا).

نیز نک: ه، د، فاراب).

مأخذ: ابوالفداء، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دولان، پاریس، ۱۸۴۰ م؛ بناکشی، داود بن محمد، *تاریخ*، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ جویی، *عظالمک بن محمد*، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ج ۱، ۱۳۲۹ ق/۱۹۱۱ م، ج ۲، ۱۳۳۴ ق/۱۹۱۶ م؛ *حدردالعالم*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش گ، لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ ق/۱۹۱۳ م؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ گروسه، رنه، *امپراطوری صحرانوردان*، ترجمهٔ عبدالعسین میکده، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ مقدسی، محمد ابن احمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ میرخواند، محمد بن خواندشاه، *تاریخ روضه الصفاء*، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ یاقوت، بلدان؛ یزدی، شرف‌الدین

کم آب است و در برخی قسمت‌ها خشک می‌ماند. کاهش آبدی بین قوچان و شیروان مشهود است، هرچند پس از حدود ۷۰ کیلومتر پس از قوچان، چشمه‌های کوچکی واقع در مسیر رودخانه باعث افزایش جریان آب می‌گردد (شاگری، ۸۵). علاوه بر این در قسمت‌های نزدیک به مصب، حدود ۷۰ کیلومتر خشکی وجود دارد که تنها در فصل طغیانی، آب در آن جریان می‌یابد (رزم‌آرا، ۹؛ GSE، همانجا). بدین سان، متوسط دبی رود اترک در ایستگاه‌های مختلف، متفاوت است (نک: جدول).

دبی متوسط رود اترک در ایستگاه‌های مختلف

نام ایستگاه	موقعیت جغرافیایی		دبی متوسط (متر مکعب در ثانیه)		
	طول	عرض	سالهای ۵۷ - ۵۸	سالهای ۵۸ - ۵۹	از بدو تأسیس
دانشمند	۵۳° و ۳۷'	۳۷° و ۳۲'	۷/۶۱	۲/۳۶	۲/۰۷
هوتن	۵۵° و ۲۹'	۳۳° و ۵۶'	۱۳/۵۵	۹/۷۰	۱۱/۵۲
قازان قایه	۵۶° و ۱۵'	۳۳° و ۵۵'	۱۶/۶۲	۹/۶۸	۱۳/۱۵

(آمار جریان آب: گزارش ۸۸، ص ۱۰ - ۱۲؛ گزارش ۹۶، ص ۹ - ۱۰)

آب اترک را بسیار گل آلود و تیره (کیهان، ۷۲/۱) و همچنین تلخ و شور مزه (هدایت، سفارت نامه، ۴۰) گزارش داده‌اند.

در جنوب رود اترک جلگه وسیع و مرتفعاتی است که شاخه‌های گرگان رود از همین کوه‌ها سرازیر می‌شوند. قسمت جنوبی آن از کوه‌های شاه‌رود شروع شده، به آلا‌داغ، پینالود، کته شمشیر و جام ختم می‌شود. بین این دو رشته دره وسیع و حاصل‌خیزی است که رود اترک از مشرق به مغرب در آن جاری است و شهرهای مهم خراسان از جمله قوچان، شیروان و بجنورد در آن قرار دارند (کیهان، ۴۵/۱). پس از بجنورد، مسیر اترک عمیق و پیچ‌پیچ و کرانه‌های آن بی‌حاصل و غیرمسکون است (همو، ۷۲/۱). از چات به بعد، در پیرامون رود اترک آبادی‌های قابل توجه و مهمی وجود ندارد (قس: ابن حوقل، ۱۲۹؛ اصطخری، ۱۷۷).

در گذشته در این ناحیه برخی طوایف ترکمن به صورت پراکنده زندگی می‌کردند. سایکس این نواحی را بیابان و صحرایی معرفی می‌کند که کسی از آن عبور نمی‌کرده است (ص ۲۱). رضاقلی خان هدایت این نواحی را «محل خطر و خوف» و «صحرای بی‌کنار» می‌خواند که در آن «نه آبادی نه شجره‌ونه حجره‌ونه علامتی است» (همان، ۴۰، ۱۱۹؛ قس: قورخانچی، ۳۵). همو ساکنان آنجا را غالباً «راهزن یاغی طاغی» می‌خواند (همان، ۱۱۸؛ قس: دومرگان، ۱۴۰ - ۱۴۱؛ ملگونوف، ۲۰۴). حمدالله مستوفی نیز در سده ۸ ق درباره رود اترک می‌نویسد که «کنارش اکثر اوقات از حرامی خالی نبود» (همانجا). این منطقه تا اواخر دوره قاجار محل برخوردهای نظامی و کشاکش‌های فراوان میان حکومت مرکزی و ترکمنان بوده

این مسیر را حمدالله مستوفی ۱۲۰ فرسنگ (همانجا)، کیهان ۵۰۰ کیلومتر (۷۲/۱) و «دائرة المعارف بزرگ شوروی»، ۶۶۹ کیلومتر می‌کند (GSE، همانجا). در واقع، به واسطه خشکی فصلی یا دائمی قسمتی از مسیر رود اترک، طول این رودخانه متغیر است (قس: همانجا). مطابق قرارداد مرزی میان ایران و روسیه در ۱۲۹۹ ق/۱۸۸۱ م، مسیر رود اترک از چات تا خلیج حسینقلی مرز مشترک دو کشور (امروزه جمهوری اسلامی ایران و جمهوری ترکمنستان) را تشکیل می‌دهد (کیهان، ۲۳/۲ - ۲۴).

رود اترک را از لحاظ طبیعی - سیاسی به ۳ بخش تقسیم می‌کنند:

الف - اترک داخلی یا بخشی که در داخل خاک ایران است. اترک داخلی خود از ۳ قسمت تشکیل می‌شود: از سرچشمه آن در شمال شرقی قوچان تا رضاآباد را اترک بالایی می‌نامند؛ دشتهای قوچان و شیروان در این قسمت قرار گرفته‌اند. از رضاآباد تا قازان قایه (بالادست مراوه تپه) که دشتهای بجنورد، گرگان، مانه و سملقان را دربرمی‌گیرد، اترک میانی و از قازان قایه تا دشتهای ساحلی دریای مازندران اترک پایینی خوانده می‌شود. از شاخه‌های مهمی که به اترک داخلی می‌پیوندند، می‌توان رودخانه‌های فرعی تباریک، قلجق، رود بجنورد، شیرین دره، پیش قلعه، آب خرتوت و چشمه شربت را نام برد (طرح مطالعات، ۱ - ۴ تا ۳ - ۴). اترک داخلی به طور کلی شامل ۱۲ حوضه فرعی است (همان، ۴ - ۴).

ب - اترک خارجی به قسمتی از این رودخانه گفته می‌شود که در خاک ترکمنستان جریان دارد و سیمبار (سومبار) مهم‌ترین شاخه فرعی اترک در این قسمت به آن می‌پیوندد (همانجا). رودخانه سیمبار خود از ۳ شاخه اصلی تشکیل می‌شود: شاخه شمالی به نام ترکان پس از پیوستن به شاخه مرکزی سیمبار، در محلی به نام دوزالوم به شاخه سوم موسوم به چاندر (چندیر) می‌پیوندد و این ۳ شاخه مجموعاً رود اصلی سیمبار را تشکیل می‌دهند (رزم‌آرا، ۵ - ۶).

ج - اترک مشترک که مرز بین ایران و ترکمنستان است. این بخش پس از عبور از ترشکلی و قزل اترک در نزدیکی محلی به نام پاسگاه پل به تدریج در دشت پراکنده می‌شود و تنها به صورت فصلی به دریای خزر می‌رسد (طرح مطالعات، GSE، همانجا).

با آنکه مطابق قرارداد ۱۲۹۹ ق، آب اترک می‌بایستی در قسمت مرزی به تساوی بین دو کشور تقسیم شود (کیهان، ۳۳/۲؛ مخبر، ۲۱؛ «صورت مجلس»، ۱۴۷)، اما در دهه‌های آغازین سده ۲۰ م در محلی به نام گادری، سدّی توسط روسیه ساخته شد که باعث تغییر جریان آب رودخانه به سمت شمال و در نتیجه خشکی قسمت‌های مرزی گردید (EI, I/512). در ۱۳۳۶ ش (۱۹۵۷ م) موافقت‌نامه‌ای بین دو دولت برای بهره‌گیری مشترک از آب‌های اترک در تهران منعقد شد (دایرة المعارف فارسی).

رژیم آبدی اترک مانند همه رودخانه‌های سرزمین‌های خشک و نیمه خشک شدیداً نامنظم و فصلی است. تاجایی که غالباً در تابستانها

است (نک: ابن حوقل، ۱۲۵؛ حافظ ابرو، ۱۱۷؛ میرخواند، ۱۵۷/۷، ۱۸۰؛ غفاری، ۳۰۳-۳۰۴؛ استرابادی، ۸۵؛ مرعشی، ۹۷) و از همین روی کوششهایی به منظور جابه جایی طایفه‌های ساکن این ناحیه صورت پذیرفته است (قس: امین الدوله، ۵۷).

کشاکشهای این ناحیه بر شکل ظاهری و اقتصاد روستایی منطقه نیز بی‌تأثیر نبوده است. کرزن از وجود برجهای پناهگاهی بین عشق‌آباد و مشهد و از سرخس تا فراه و از شاهرود تا حتی قم گزارش می‌دهد که روستاییان به هنگام هجوم دسته‌های ترکمان در آنها پناه می‌گرفته‌اند (۳۶۸/۱؛ قس: سایکس، ۲۷).

ترکمانان این ناحیه را «اترک نشین» و «ساحل نشین اترک» (امین الدوله، همانجا؛ حکیم، ۵۶۸) و در تقسیم‌بندی کلی ترکمانان ایران، ایشان را چاروه (چاروا) به معنی شتربان خوانده‌اند (دومرگان، قورخانچی، همانجا). در قسمت شمالی اترک ترکمنهای یموت بعد از قرارداد ۱۸۸۱م تابع دولت روسیه شدند، لیکن یموت‌های جنوب اترک که به دو تیره آتابای و جعفریای تقسیم می‌شدند، حتی پس از تعیین مرز مطابق سنت و براساس توافق ملحوظ در همان قرارداد، اجازه چرانیدن دامهای خویش را در آن سوی مرز نیز داشتند (کرزن، ۲۵۹/۱ - ۲۶۰). مطابق گزارش سایکس، ۲۰۰۰ خانوار از تیره جعفریای در جنوب اترک و ۱۰۰۰ خانوار از آنها در شمال آن زندگی می‌کردند (ص ۲۱). ملگونوف نیز خبر میدهد که ۱۰۰۰ چادر نشین در یورد اترک زندگی می‌کردند که قراقچی خوانده می‌شدند. همو می‌نویسد بیشتر ترکمانان در فصل تابستان به سمت اترک می‌آمدند و مدتی را در آنجا به سر می‌بردند (همانجا؛ قس: رابینو، ۱۵۴). در ۱۸۸۵م جمعاً حدود ۲۲۴۷۵ خانوار از طایفه‌های یموت، گوکلان و تکه در این ناحیه زندگی می‌کردند که چندان مطیع حکومت مرکزی نبودند (پولاک، ۳۲؛ قس: هدایت، روضه، ۳۱۸/۸ - ۳۱۹).

در همین ناحیه آثار و بقایایی وجود دارد که بیانگر آبادی در گذشته است. ناحیه واقع در پایین دست رود اترک، پیش از این به دهستان موسوم بوده که به طوایف ده منسوب است (کیهان، ۷۳/۱). به گفته باسورث، این شهر در شمال رود اترک واقع بوده است (ص ۱۶). ابن حوقل دهستان را شهری متوسط از ولایت گرگان که مرز ترکان غز بوده است، می‌داند (ص ۱۲۰، ۱۲۵). همو در جای دیگر آن را «مانند دهی» یا جمعیتی اندک می‌خواند (ص ۱۲۹). اصطخری دهستان را نغری می‌خواند پرنعمت، از نغور قوم غز (ص ۱۷۳) و مقدسی آن را ناحیه‌ای در «گرگان» برمی‌شمارد (ص ۳۵). بارتولد ظاهراً براساس گفته اصطخری آن را سرحد بین ممالک اسلامی و متصرفات ایلات غز معرفی می‌کند (ص ۱۴۴).

در همین ناحیه خرابه‌های شهر مشهد مصریان تا سالها پیش برجای بود (کیهان، همانجا؛ هدایت، سفارت نامه، ۴۱) و نیز نهرهایی به طول ۵۰ که که آب اترک را بدان شهر می‌برده، باقی بوده است. بنای این شهر را به پیش از اسلام مربوط می‌دانند (کیهان، همانجا؛

بارتولد، ۱۴۴ - ۱۴۵). بارتولد از قول دیگران و در ارتباط با آثار برجای مانده از شبکه انهار این ناحیه می‌نویسد: وجود آبیاری مصنوعی تنها هنگامی امکان می‌داشت که آب اترک و سیمبار (سومبار) و چندیر (چاندر) مانند گذشته به مراتب بیشتر از دوره معاصر بوده و مثل امروز تلخ و شور نبوده باشد. همو این آثار را خود نشانه تغییر مسیر رود اترک می‌داند (همانجا).

از چات به بعد برخی آبادیهای معدود واقع در کنار اترک عبارتند از داش برون، اینچه برون و تنگلی (رزم آرا، ۹، ۱۰).

مآخذ: «آمار جریان آب رودخانه‌های ایران» دفتر بررسیهای منابع آب، وزارت نیرو، تهران، ۱۳۴۴ و ۱۳۴۸؛ ابن حوقل، صورة الارض، ترجمه جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۵؛ استرابادی، میرزا مهدی‌خان، جهانگشای نادری، به کوشش عبدالله انوار، تهران، ۱۳۴۱؛ اصطخری، ابواسحاق ابراهیم، ممالک و ممالک، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷؛ امین الدوله، فرخ‌خان، مجموعه اسناد و مدارک، به کوشش کریم اصفهانیان، تهران، ۱۳۵۲؛ بارتولد، تذکره جغرافیای تاریخی ایران، ترجمه حمزه سردادور، تهران، ۱۳۵۸؛ پولاک، یاکوب ادوارد، سفرنامه، ترجمه یکاوس جهاننادری، تهران، ۱۳۶۱؛ حافظ ابرو، ذیل جامع التواریخ رشیدی، به کوشش خانابایانی، تهران، ۱۳۵۰؛ حکیم، محمدتقی‌خان، گنج دانش، جغرافیای تاریخی شهرهای ایران، به کوشش صوفی و کیانفر، تهران، ۱۳۶۶؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش لسترنج، لندن، ۱۳۳۱ ق/ ۱۹۱۳م؛ دایرة المعارف فارسی؛ دومرگان، ژاک، هیأت علمی فرانسه در ایران، ترجمه کاظم ودیعی، تبریز، ۱۳۳۸؛ ذبیحی، مسیح، گرگان نامه، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳؛ رابینو، هل، مازندران و استراباد، ترجمه وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۴۳؛ رزم آرا، علی، جغرافیای نظامی ایران (گرگان و مازندران)، تهران، ۱۳۲۰؛ سایکس، پرسی، سفرنامه، ترجمه حسین سعادت نوری، تهران، ۱۳۶۳؛ شاکری، رمضان‌علی، جغرافیای تاریخی قوچان، مشهد، ۱۳۴۶؛ «صورت مجلس» مجموعه قراردادهای وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۳۸؛ طرح مطالعات آبیاری و سلسازی اترک، مهلب، وزارت نیرو، تهران، ۱۳۵۲؛ غفاری قزوینی، قاضی احمد، تاریخ جهان آرا، تهران، ۱۳۲۳؛ قورخانچی، محمدعلی، نخبه سیفی، به کوشش منصوره اتحادیه و سعدوندیان، تهران، ۱۳۶۰؛ کرزن، جرج، ایران و قضیه ایران، ترجمه وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۶۲؛ کیهان، مسعود، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ج ۱، ۱۳۱۰؛ ج ۲، ۱۳۱۱؛ مغیر، محمدعلی، مرزهای ایران، تهران، ۱۳۲۴؛ مرعشی صفوی، محمدخلیل، مجمع التواریخ، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۲؛ مفخم پایان، لطف‌الله، فرهنگ رودهای ایران، تهران، ۱۳۵۳؛ مقدسی، محمدبن احمد، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ترجمه علینقی منزوی، تهران، ۱۳۴۱؛ ملگونوف، گریگوری، «سفرنامه نواحی شمال ایران»، سفرنامه ایران و روسیه، به کوشش محمد گلین و فرامرز طالابی، تهران، ۱۳۶۳؛ میرخواند، محمدبن خاوندشاه، تاریخ روضه الصفا، تهران، ۱۳۳۹؛ نقشه ترکمن صحرا و دشت گرگان، گیتاشناسی، تهران، ۱۳۶۷؛ هدایت، رضاقلی‌خان، روضه الصفا ناصری، تهران، ۱۳۳۹؛ همو، سفارت نامه خوارزم، به کوشش علی حصوری، تهران، ۱۳۵۶؛ نیز؛

Bosworth, C. E., "The Political and Dynastic History of the Iranian World" *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968, vol. V; El; GSE; Le Strange, G., *The Lands of Eastern Caliphate*, London, 1966.

عباس سعیدی

آترپ، شهری باستانی در شرق مصر که نام آن در قدیم هات بیراب، یعنی قصر واقع در وسط و نام دینی آن کاکم، یعنی شهر گاو سیاه بوده که این گاو مورد پرستش مردم شهر بوده است. در زبان



اترب زمانی مرکز ناحیه (استان) وسیعی به همین نام بوده که مشتمل بر ۱۰۸ (مقریزی، ۷۳/۱)، یا به قولی (دمشقی، ۲۳۱)، ۹۵ آبادی و روستا بوده که از آن جمله می‌توان بنها را نام برد (نیز نک: یعقوبی، ۹۶). عین شمس نیز از قصبه‌های این ناحیه بوده که از آن به جز آثار کهن چیزی بر جای نمانده است (یاقوت، ۱۱۲/۱؛ بغدادی، ۲۳/۱). ابن دقماق نواحی اتریب و عین شمس را جزو ۳۳ ناحیه منطقه شرقی مصر قید می‌کند (ص ۴۲ - ۴۳). ابن تاختکان، اتریب را یکی از ۴ ناحیه مهم و بی‌مانند مصر می‌نویسد (کندی، عمر، ۵۴).

ماخذ: ابن دقماق، ابراهیم بن محمد، الانتصار بواسطة عقد الامصار، بیروت، دارالافتاء الجدیدة؛ ابن عبدالحکم، عبدالرحمن بن عبدالله، فتوح مصر و اخبارها، لیدن، ۱۹۲۰؛ ادیسی، محمد بن محمد، نزعة العشاق فی افراق الآفاق، (م) نابل، ۱۹۷۰؛ یسائی، بغدادی، عبدالؤمن بن عبدالحق، مرصاد الاطلاع، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، دارالمعرفه؛ دمشقی، محمد بن ابی طالب، نخبة الدهر فی عجائب البر والبحر، لایپزیک، ۱۹۲۳؛ رمزی، محمد، القاموس الجغرافی للبلاد المصرية، قاهره، ۱۹۵۳ - ۱۹۵۴؛ شایستی، علی بن محمد، الدیارات، به کوشش کورکیس عواد، بغداد، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۶م؛ قزوینی، محمد بن محمود، آثار البلاد و اخبار العباد، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴م؛ کندی، عمر بن محمد، فضائل مصر، به کوشش ابراهیم احمد عدوی و علی محمد عمر، قاهره، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱م؛ کندی، محمد بن یوسف، الولاة و کتاب القضاء، به کوشش روون گیت، لیدن، ۱۹۱۲م؛ مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳م؛ مقریزی، احمد بن علی، الموعظ والاعتبار، بیروت، دار صادر؛ یاقوت، بلدان، یعقوبی، احمد بن اسحاق، البلدان، نجف، ۱۳۳۷ ق/ ۱۹۱۸م.

آتسز، ابوالمظفر، نک: آتسز.

آتسز، علاء الدین غوری (م ۶۱۱/۱۲۱۴م). سلطان فیروزکوه، پسر علاء الدین حسین (یا حسن) جهاننوسوز غوری. اتسز پس از مرگ پدرش (ربیع الآخر ۵۵۶ق؛ نک: زامباور، ۴۱۹) که در خردسالی او اتفاق افتاد، نزد عموزادگان خود غیاث الدین محمد، سلطان فیروزکوه و هرات و خاصه نزد معزالدین (شهاب الدین) محمد غوری، پادشاه غزنه به سر می‌برد. چون معزالدین به مرض قولنج گرفتار شد و بیم مرگ او می‌رفت، امرای غور همدستان شدند که پس از مرگ او، علاء الدین اتسز را به سلطنت نشانند. به همین سبب وقتی معزالدین به سلامت جست، به خروج علاء الدین از غزنه فرمان داد. علاء الدین اتسز نزد بهاء الدین سام، پسر شمس الدین محمد، سلطان غوری بامیان رفت و نیکبها دید و بهاء الدین دختر او را به پسر خود علاء الدین محمد داد (منهاج سراج، ۳۷۹/۱ - ۳۸۰). بهاء الدین سام به گفته میرخواند (۶۴۳/۴)، ۱۹ روز پس از قتل سلطان معزالدین (۶۰۲ ق) وفات یافت و سلطان غیاث الدین محمود پسر غیاث الدین محمد سام به قلعه فیروزکوه رفت و سلطنت غور را به دست آورد. علاء الدین اتسز هم به دربار محمد خوارزمشاه که با غوریان دشمنی داشت، رفت و او را به تصرف بلاد غور برانگیخت. افزون بر آن در این ایام برادر محمد خوارزمشاه به نام علیشاه از او رنجیده، به دربار غیاث الدین محمود رفته بود. بدین سبب سلطان محمد بهانه‌ای برای لشکر کشی به قلمرو غوریان به دست آورد و

یونانی این شهر اتریپس، در سریانی، هترب و به قبطی اتریبی نامیده می‌شده است (ابن دقماق، ۴۲/۲؛ رمزی، ۱۱/۱، ۲۰/۱). در روایات افسانه‌ای آمده است که این شهر را اتریب بن مصر بن بیصر بن حام ابن نوح (ع) بنا نهاد (ابن عبدالحکم، ۹؛ مسعودی، ۳۹۶/۱؛ یاقوت، ۱۱۱/۱).

این شهر در عهد فراغه مرکز شهرستان کیمی، دهمین شهرستان از سرزمینهای پایین مصر بوده و در سده ۸م مرکز ابرشیه بوده است (رمزی، همانجا). اتریب در قدیم شهر آبادی بوده که خراجش ۳۰۰۰ دینار و مساحتش ۸۴۰ فدان (ابن دقماق، ۵۱/۲) بوده است. طول آن ۱۲ میل و دارای ۱۲ دروازه بوده، در بزرگراه آن ۳ گنبد مرتفع با برجهای دیده‌بانی قرار گرفته و در بالای آنها آیینهای تعبیه شده بوده که شهرهای دور دست در آن دیده می‌شدند. دروازه‌ها دارای مجسمه‌های عجیبی بودند که در موارد مخصوصی حرکت می‌کردند. در شهر گردشگاهها و وسایل تفریح و بازی احداث شده بود و حیوانات وحشی رام شده و مرغان آوازخوان زیبا در آنجا نگهداری می‌شدند (نک: مقریزی، ۱۷۵/۱ - ۱۷۶). گفته‌اند که این شهر یکی از ۷ شهر عجیب و افسانه‌ای مصر بوده است (یسائی، ۴۵۸/۲).

اترب در زمان منصور خلیفه عباسی آباد بوده و ابن عقبه مأمور وصول خراج آنجا بوده است (کندی، محمد، ۳۶۵). در سده ۴ ق/ ۱۰م از این شهر با نام دیر اتریب یاد شده و داستانی را به آنجا نسبت داده‌اند (نک: شایستی، ۳۱۳). دیر مذکور را دیر مارت مریم (دیر مریم مقدس) نیز گفته‌اند (یاقوت، ۶۹۳/۲). در این دیر همه ساله در پانزدهم ماه آب (۲۱) بونه از ماههای مصری) مراسمی برگزار می‌کردند (شایستی، همانجا؛ قزوینی، ۱۹۶). در سده ۶ ق/ ۱۲م نیز از بازار آباد آن یاد کرده‌اند (نک: ادیسی، ۳۳۳).

این شهر از سده ۷ ق/ ۱۳م رو به ویرانی نهاد، به طوری که بعدها از آن تنها نامی به عنوان یک شهر قدیمی در دفاتر مالی و اسناد و مدارک باقی مانده است (رمزی، همانجا). امروزه محل این شهر به تلّ اتریب معروف است که قریب ۲۰۰ فدان مساحت دارد و به سبب انتقال خاک آن به منظور کود دادن به زمینهای کشاورزی اطراف و استفاده مردم محل از بقایای مواد آن از قبیل آجر قرمز و شکسته سفالها، به عنوان مصالح ساختمانی خود، آثار شهر از بین رفته است و حوضهای واقع در اراضی شهر بنها، انسان را به محل آن راهنمایی می‌کند (همانجا). در آمار ۱۸۹۷م نام دو سرزمین خالی از سکنه به نام نصف اتریب آمده که یکی از آنها از توابع بندر بنها و دیگری از توابع ناحیه میت خنازیر است که امروزه به نام منیه السباع شناخته شده و در مرکز بنها قرار دارد. اولی که تابع شهر بنهاست تاکنون موجود بوده و به سبب آنکه در قسمتی از محل شهر قدیمی اتریب واقع شده، به تلّ اتریب معروف است. از ۱۹۴۲م طبق تصویب نامه‌ای، سرزمین نصف اتریب از لحاظ اداری از بندر بنها منتزع شده و شهر اتریب نامیده شد (همو، ۱۸/۱) ۲.

علاءالدین اتسز را با جمعی از امرای خود به تصرف قلعه فیروزکوه فرستاد، ولی اتسز از سلطان غیاث‌الدین محمود شکست خورد و نزد خوارزمشاه بازگشت. غیاث‌الدین محمود هم علیشاه، برادر محمد خوارزمشاه را به زندان انداخت، ولی طرفداران او، غیاث‌الدین محمود را در ۳ صفر ۶۰۷ کشتند و پسر او بهاء‌الدین سام بر تخت نشست (منهاج سراج، ۳۷۲/۱-۳۷۵). سه ماه پس از حکومت بهاء‌الدین سام، علاءالدین اتسز با کمک امرای خوارزمشاه بار دیگر به قلعه فیروزکوه حمله برد و آنجا را به نام محمد خوارزمشاه تصرف کرد و از سوی او به سلطنت غور رسید (۱۵ جمادی الاول ۶۰۷) و این در حقیقت پایان اقتدار و استقلال سلاطین غور بود (همو، ۳۷۸/۱-۳۷۹؛ نیز نک: بزواک، ۲۳۷-۲۳۸). از آن سوی تاج‌الدین یلدوز، حاکم غزنه از امرای غور به جنگ با اتسز برخاست و گرچه در آغاز شکست خورد، ولی در جنگ بعدی اتسز کشته شد (۶۱۱ ق). مدت حکومت علاءالدین اتسز از طرف خوارزمشاه در فیروزکوه ۴ سال بود. پس از مرگ او، فرزندانش پراکنده شدند و هیچ کدام به حکومت نرسیدند (منهاج سراج، ۳۸۰/۱-۳۸۱؛ میرخواند، ۶۴۲/۴).

علاءالدین اتسز مانند بیشتر سلاطین غور به علما احترام می‌گذاشت و خود کتاب المسعودی (در فقه) را حفظ داشت (منهاج سراج، ۳۸۱/۱). جوینی (۸۵/۲) قتل غیاث‌الدین محمود را در ۶۰۹ ق نوشته است، اما ظاهراً درست نیست، زیرا منهاج سراج (همانجا) مدت حکومت علاءالدین اتسز را که ۳ ماه پس از قتل غیاث‌الدین محمود به حکومت نشست، صریحاً ۴ سال آورده و چون او بنابر اغلب روایات در ۶۱۱ ق به قتل رسیده است (نک: میرخواند، همانجا؛ نویدی، ذیل ملوک غور و غزنین؛ زامبار، همانجا)، می‌بایست در ۶۰۷ ق حکومت یافته و غیاث‌الدین محمد نیز در همان سال مقتول شده باشد؛ چه روایات منهاج سراج به سبب قرب زمانی و ارتباط او با سلاطین غور بر اخبار مورخان دیگر مرجح است و در سنوات و قبايع این دوره، تاریخ‌گذارهای روضة الصفا و تكملة التواریخ به حقیقت نزدیک تر می‌نمایند.

مآخذ: بزواک، عتیق‌الله، غوریان، کابل، ۱۳۲۵ ش؛ جوینی، عظامک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۳۲ ق/۱۹۱۶ م؛ زامبار، معجم الانساب و الاسرات الحاكمة، ترجمه زکی محمد حسن بک و حسن احمد محمود، بیروت، ۱۴۰۰ ق/۱۹۸۰ م؛ منهاج سراج، عثمان، طبقات ناصری، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ میرخواند، محمد، روضة الصفا، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ نویدی، زین‌العابدین، تكملة الاخبار، میکروفیلم دانشگاه تهران، شد ۱۹۸۱.

عباس زویاب

آتسز بن اوق خوارزمی (مربع الآخر ۴۷۱/اکتبر ۱۰۷۸)، از امرای ماجراجو و ترکمان سلطان‌الارسلان سلجوقی که فلسطین و شام را از دست نشانندگان المستنصر بالله خلیفه فاطمی مصر گرفت و چندی بر این نواحی فرمان راند. نام او در برخی منابع اقبیس (حسینی، ۱۴۹؛ بنداری، ۷۱) آمده که به تصریح ابن اثیر تنها شامیان او را به این نام می‌خواندند و صحیح آن نام ترکی اتسز است (۱۰۳/۱۰)؛

قس: ابن ازرق، ۱۹۲، که نام او را به خطا «احبش» آورده است). لقب او معین‌الدین آمده (الموسوعة، ۷۹/۸) که ظاهراً با نام معین‌الدین أنر اتابکی خلط شده است (قس: ابن قلاسی، ۲۵۲). اصل و نسب اتسز دقیقاً دانسته نیست، اما کاهن ظاهراً بر اساس نسبت خوارزمی او، احتمال داده است که وی از قبیله ایوایی بوده که در آغاز فتوحات سلجوقیان در خوارزم مستقر شدند (EI<sup>2</sup>).

در ۴۶۳ ق/۱۰۷۱ م پس از پیروزی الب ارسلان بر امپراتور روم شرقی در ملازگرد، چون امپراتور پیمان خود مبنی بر ارسال غرامت جنگی را نادیده گرفت، سلطان سلجوقی به امرای خود - که در متصرفات شامی روم باقی مانده بودند - فرمان داد، هر بخشی از متصرفات آن را که تسخیر کنند، حکومت آن نواحی به آنان تعلق خواهد گرفت (ظهيرالدین، ۲۷؛ نیز نک: کردعلی، ۲۳۶). به دنبال همین فرمان، منابع تاریخی نخستین بار از اتسز با عنوان «مقدم الاتراک الغز بالشام» یاد کرده‌اند (ابن قلاسی، ۹۸).

گفته‌اند که اتسز در همین سال به همراه ارسکین (؟) داماد الب ارسلان، به آسیای صغیر گریخت و سپس به فاطمیان پیوست و از سوی آنان برای سرکوب شورشیان بیابان‌گرد به فلسطین اعزام شد، ولی در همانجا بر ضد فاطمیان سر به شورش برداشت (نک: EI<sup>2</sup>).

به هر روی اتسز در ۴۶۳ ق زلمه و آنگاه بیت المقدس را گشود (ابن قلاسی، ۹۸-۹۹) و از آنجا بر همه فلسطین بجز دژ مرزی عسقلان استیلا یافت (ابن اثیر، ۶۸/۱۰). سپس به دمشق تاخت و آنجا را در محاصره گرفت (همانجا)، اما به سبب حضور بدرالجمالی، امیر مشهور فاطمیان (قس: ابن تغری بردی، ۲۲/۵)، به آن دست نیافت، ولی نواحی اطراف شهر را غارت کرد. نیز چند سال پیاپی به دمشق می‌تاخت و بر اهالی آنجا سخت می‌گرفت (ابن قلاسی، ۹۹). در ۴۶۵ ق ظاهراً بیت المقدس از دست او خارج شده بود، زیرا در ماه شوال، اتسز دیگر بار آنجا را به تصرف درآورد و به نام خلیفه عباسی خطبه کرد (ابن جوزی، عبدالرحمان، ۲۸۴/۸؛ ابن اثیر، ۸۸/۱۰).

در ۴۶۷ ق که شکلی امیر ترکمان در غیاب بدرالجمالی، عگا را از تصرف فارس الدوله، جانشین وی خارج کرد و خانواده و اموال بدرالجمالی را متصرف شد، اتسز از شکلی خواست تا همسر و پسر و نیمی از اموال او را برای وی بفرستد که پذیرفته نشد (ابن جوزی، یوسف، ۱۷۲). بدین سبب اتسز در رمضان ۴۶۷ در نبردی در ساحل دریا شکلی را شکست داد، آنگاه دمشق را که حاکم آن مُعلی بن حیدره بن متزو، شوهر خواهر شکلی بود، در حصار گرفت (همو، ۱۷۲-۱۷۳؛ ابن عساکر، ۶۰۲/۲). از این رو، شکلی نامه‌ای به فرزند قتلش، پسر عموی الب ارسلان فرستاد و از او خواست که به شام بیاید تا وی به اطاعت او گردن نهد (ابن جوزی، یوسف، ۱۷۴). فرزند قتلش درخواست شکلی را پاسخ گفت و رهسپار طبریه شد و اتسز نیز برای مقابله با او از بیت المقدس به طبریه شتافت. در نبردی که بین آنان در گرفت، شکلی و پسرش به قتل رسیدند و فرزند قتلش با تنی چند از همراهانش به

جوزی، یوسف، ۱۷۹) و خلیفه نیز پیام او را پاسخ گفت (قلقشندی، ۴۵۳/۴-۴۵۶). اما از آوردن نام ملک‌شاه در خطبه جامع دمشق و نیز از ارسال خبر فتح برای وی آگاهی در دست نیست. اتسز برای تقویت استحکامات دفاعی شهر، دژی در باب الحديد بساخت که بی سابقه بود (ابن کثیر، همانجا). او سپس به آبادانی اطراف دمشق و توسعه مزارع پرداخت (ابن قلاسی، ۱۰۹؛ ابن جوزی، یوسف، ۱۸۰). کاهن این کار را نشانه مبارزه اتسز با نظام ایللی سلجوقی که بر غارت مبتنی بود، می‌داند (EI<sup>2</sup>)، اما این نکته را نمی‌توان از نظر دور داشت که خود اتسز و قوای او نیز ترکمان بودند.

در اوایل ۴۶۹ ق اتسز به خیال فتح مصر افتاد؛ شاید به این قصد که در صورت پیروزی عنوان سلطنت آنجا را از خلیفه عباسی بگیرد. سرانجام اتسز در اواخر صفر همین سال پس از آنکه خلیفه عباسی را از تصمیم خود آگاه کرد، به بهانه آزادی زن برادرش مأمون که توسط شکلی به مصر برده شده بود (ابن میسر، ۲۵/۲؛ ابن جوزی، یوسف، ۱۸۱)، با ۲۰ هزار سپاهی ترک، کرد و عرب از راه ساحل روانه مصر شد. اتسز نخست به سفارش پسر ایلدگز که به انتقام قتل پدرش به دست بدرالجمالی، او را در حمله به مصر ترغیب کرده بود - ریف را در حصار گرفت و به قتل و مصادره اموال مردم پرداخت (ابن میسر، همانجا؛ ابن جوزی، یوسف، ۱۸۲) و سپس در اواخر جمادی الآخر این سال، به سوی قاهره رفت (همانجا؛ ابن اثیر، ۴۳/۱۰). در اواسط رجب ۴۶۹ بدرالجمالی با ۳۰ هزار سوار و پیاده از راه دریا (نیل) به مقابله او شتافت (ابن میسر، همانجا). اتسز چون خبر نزدیک شدن وی را دریافت، تصمیم به بازگشت گرفت؛ اما برادرش مأمون و پسر ایلدگز او را به پایداری و جنگ خواندند. به هر روی در نتیجه تدبیر بدرالجمالی، میان ترکمانان همراه اتسز، تفرقه افتاد و ۷۰۰ نفر از غلامان او و نیز سردار مشهور وی، بدر بن حازم کلبی با ۲ هزار سوار به جبهه مقابل پیوستند. سرانجام اتسز در نبردی در ۲۲ رجب ۴۶۹ ق/ ۱۹ فوریه ۱۰۷۷ م از بدرالجمالی سخت شکست خورد و گریخت. برادرش کشته شد و نیز عده‌ای از افراد خانواده و اموال او به دست مصریان افتاد (همانجا؛ ابن قلاسی، ۱۱۱؛ ابن جوزی، یوسف، ۱۸۳). در راه بازگشت به دمشق مردم غزه و رمله نیز بر اتسز شوریدند و عده‌ای از همراهانش را کشتند (همو، ۱۸۴) تا آنجا که هنگام ورود به دمشق در ۲۰ شعبان ۴۶۸ شماری اندکی از افرادش او را همراهی می‌کردند (ابن میسر، همانجا). با اینهمه، پسر و نیز نایب اتسز در دمشق و مردم شهر به استقبال او شتافتند و او نیز با بخشیدن خراج آن سال، به آنان پاسخ گفت (ابن جوزی، یوسف، همانجا؛ ابن اثیر، ۱۰۳/۱۰).

پس از شکست اتسز از مصریان، مردم شام و فلسطین بر او عاصی شدند و خطبه به نام فاطمیان خواندند. اتسز نخست به بهانه مجازات غارت کنندگان اموال و رهایی زنان و نزدیکان خود در بیت المقدس به همراه ترکمانانی که از روم به او پیوسته بودند، به آنجا تاخت، اما در نتیجه مقاومت اهالی ابتدا نتوانست برج داوود را که اموال و نزدیکانش

اسارت اتسز در آمدند (همو، ۱۷۵). مقارن این رویداد ۳ هزار نفر از سپاهیان ملک‌شاه به درخواست اتسز به او پیوستند (همانجا)، هر چند اتسز در نامه‌ای به ملک‌شاه یادآور شد که فتوحات خود را بدون یاری دیگران انجام داده است (همو، ۱۷۸).

اتسز پس از آگاهی از اختلاف‌های بین مردم و سپاه دمشق در اواخر ذیحجه ۴۶۷ بار دیگر به محاصره آنجا پرداخت که تا ۴ صفر ۴۶۸ به طول انجامید (ابن عساکر، همانجا). ولی در تسخیر شهر ناکام ماند. آنگاه به حلب رفت و در جلالی اقامت گزید و خود را «الملك المعظم» نامید (ابن عدیم، ۴۱۱؛ قس: ابن قلاسی، ۱۰۸-۱۰۹). اتسز همچنان لشکر کشی و فتوحات خود را در نواحی شام و فلسطین پی گرفت. او پس از آنکه ۱۵ هزار دینار از حاکم حلب دریافت کرد (ابن جوزی، یوسف، همانجا)، به سوی رقیبه از توابع حمص رفت و پس از تسخیر این ناحیه، حکومت آنجا را به برادر خود جاولی سپرد، اما با رفتن اتسز از حلب، احمد شاه ترکی از سوی نصر بن محمود، حاکم حلب، جاولی را از آن منطقه براند (ابن عدیم، همانجا).

اتسز در راه بازگشت به دمشق، از طرابلس و صور گذشت و خراج گرفت، در حالی که در آن نواحی همچنان خطبه به نام فاطمیان خوانده می‌شد (ابن جوزی، یوسف، همانجا).

پس از اعلان استقلال اتسز، ملک‌شاه بر آن شد تا برادر خود تاج الدوله تش را برای رویارویی با اتسز به شام گسیل کند، ولی اتسز به سلطان نامه‌ای نوشت و خود را فرمان بردار او خواند. از سوی دیگر خواجه نظام الملک وزیر مقتدر ملک‌شاه، نه تنها تصمیم سلطان را تغییر داد، بلکه برای اتسز خلعت‌های بسیار فرستاد و او را بزرگ داشت (همو، ۱۷۸-۱۷۹). شاید علت مدارای وزیر با اتسز، ترس از شورش احتمالی و به قدرت رسیدن تش بود، چنانکه چندی بعد این امر به وقوع پیوست (نک: راوندی، ۱۴۲). اتسز چون از جانب سلجوقیان بیاسود، به سبب اختلاف میان مردم دمشق و سپاهیان در شعبان ۴۶۸ بار دیگر این شهر را در محاصره گرفت (ابن قلاسی، ۱۰۸؛ ابن اثیر، ۹۹/۱۰؛ ابن عساکر، همانجا). مردم دمشق چنان دچار قحط شدند (برای تفصیل، نک: ابن جوزی، عبدالرحمان، ۲۹۷/۸؛ ابن اثیر، همانجا؛ ابن جوزی، یوسف، ۱۸۰) که انتصار بن یحیی حاکم شهر به ناچار پس از گرفتن تأمین برای مردم، دمشق را به اتسز تسلیم کرد و به جای آن قلعه بانیا و شهر یافا را گرفت (ابن اثیر، ۱۰۰/۱۰). اتسز در ذیقعد ۴۶۸ وارد دمشق شد و در دارالاماره اقامت گزید. افرادش در خانه‌های مردم دمشق ساکن شدند و چنان به مصادره اموال بزرگان شهر دست گشودند که حتی گروهی از آنان از بیم جان به طرابلس گریختند (ابن قلاسی، همانجا؛ ابن عساکر، ۶۰۲/۲؛ ابن جوزی، یوسف، همانجا). به فرمان اتسز در ۲۵ ذیقعد ۴۶۸ ق/ ۳۰ ژوئن ۱۰۷۶ م خطبه به نام خلیفه عباسی، المقتدی بامر الله در جامع دمشق خوانده شد و خطبه فاطمیان پس از ۱۰۶ سال قطع شد (ابن عساکر، ابن اثیر، همانجا؛ ابن کثیر، ۱۱۳/۱۱). او در ذیحجه همین سال، یکی حامل خبر فتح دمشق به صلح و تسلیم به بغداد فرستاد (ابن

امارتی ترکمی در شام و فلسطین بوده است ( $EI^2$ ).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل: ابن ازرق، احمد، تاریخ الفارقی، به کوشش بدوی عبداللطیف عوض، قاهره، ۱۳۷۹ ق/۱۹۵۹ م؛ ابن نوری بردی، النجوم: ابن جوزی، عبدالرحمان، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ ق؛ ابن جوزی، یوسف، مرآة الزمان، به کوشش علی سوم، آنکارا، ۱۹۶۸ م؛ ابن عدیم، عمر، زیة الحلب من تاریخ الحلب، دمشق، ۱۳۷۰ ق/۱۹۵۱ م؛ ابن عساکر، علی، تاریخ مدینة دمشق، [عمان، دارالبشر، ابن قلانسی، حمزه، ذیل تاریخ دمشق، به کوشش آمدن، بیروت، ۱۹۰۸ م؛ ابن کثیر، البیة؛ ابن میسر، محمد، اخبار مصر، قاهره، ۱۹۱۹ م؛ بنداری اصفهانی، فتح، زیة النصرة، مختصر تاریخ آل سلجوقی عمادالدین کاتب، بیروت، ۱۴۰۰ ق/۱۹۸۰ م؛ حسینی، علی، زیة التاریخ، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ ذهبی، محمد، ذل الاسلام، حیدرآباد، ۱۳۶۵ ق؛ رانسیمان، استیون، تاریخ جنگهای صلیبی، ترجمه منوچهر کاشف، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ راوندی، محمد، راحة الصدور و آية السور، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ ظهیرالدین نیشابوری، سلجوقنامه، تهران، ۱۳۳۲ ش؛ قلشندی، احمد، صبح الاعشی، قاهره، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۳ م؛ کردعلی، محمد، خطط الشام، بیروت، ۱۳۸۹ ق/۱۹۶۹ م؛ السوسعة الفلسطينية، دمشق، ۱۹۸۲ م؛ نیز:

$EI^2$ ; Oldenbourg, Zoë, The Crusades, tr. Anne Carter, London, 1966.  
محسن جعفری مذهب

**اتصاف**، در اصطلاح فیلسوفان قیام چیزی به چیزی و متصف شدن یکی به دیگری به نحو انضمام یا انتزاع (احمدنگری، ۳۵/۱)، یا نسبت میان دو چیز متغایر بر حسب وجود در ظرف اتصاف (صدرالدین شیرازی، اسفار، ۳۳۶/۱-۳۳۷؛ نیز نک: سجادی، ۸).

اتصاف بر دو قسم است: انضمامی و انتزاعی. اتصاف انضمامی آن است که موصوف و صفت، هر دو در ظرف اتصاف موجود باشند، مانند اتصاف جسم به سفیدی که هر دو در ظرف اتصاف (عالم خارج) موجودند. در اتصاف انتزاعی وجود موصوف در ظرف اتصاف به نحوی است که انتزاع صفت از آن درست باشد، مانند اتصاف فلک به فوقیت، یا شخصی خاص به نایبانی که در اینجا آنچه در ظرف اتصاف تحقق دارد، فقط موصوف است، نه صفت، و صفت امری است که از موصوف انتزاع می‌شود، یعنی وابسته به ذهن ناظر یا تصدیق کننده است. بنابر تعاریف متداول، اتصاف انضمامی، اتصاف حقیقی است و اتصاف انتزاعی، اتصاف بر حسب ظاهر است (احمدنگری، ۳۵/۱-۳۶).

تحقق موصوف - که موضوع اتصاف است - در ظرف اتصاف ضروری است و ظرف اتصاف گاهی خارج است و گاهی ذهن. مثلاً در اتصاف مفهوم انسان به کلیت، ظرف اتصاف ذهن است و در اتصاف جسم به سفیدی، ظرف اتصاف خارج است. طبیعت اتصاف از آن جهت که اتصاف است، مستلزم تحقق موصوف به طور مطلق است، چنانکه در اتصاف خارجی، تحقق خارجی موصوف و در اتصاف ذهنی تحقق ذهنی آن لازم است، اما تحقق صفت بسته به خصوصیت خود آن است (نک: همو، ۳۶/۱).

در نوشته‌های متأخران گاهی برای اتصاف چیزی بر چیزی، از عروض چیزی بر چیزی سخن گفته‌اند. به عقیده حکیم سبزواری عارض بر سه قسم است: ۱. عارضی که عروض آن بر معروض و اتصاف معروض به آن در خارج است، مانند عروض سیاهی بر جسم. در اینجا اتصاف و صفت و متصف یا عروض و عارض و معروض هر سه

در آنجا بودند، تسخیر کند، تا اینکه با کشف راه مخفی به برج، اتسز و سپاهش به شهر در آمدند و ۳ هزار نفر از مردم شهر را کشتند (ابن جوزی، یوسف، ۱۸۵؛ ابن اثیر، همانجا). گفته‌اند که در این قتل عام، به مسیحیان شهر آسیبی نرسید ( $EI^2$ ؛ الدنبورگ، 546؛ رانسیمان، ۱۰۲/۱). اتسز پس از استقرار نظم در بیت المقدس به رمله و از آنجا به غزه تاخت و به کشتار مردم پرداخت؛ سپس به سوی العریش روانه شد و از آنجا گروهی را برای غارت به ریف گسیل کرد. سرانجام وی پس از محاصره یافا و ویران کردن دیوار شهر به دمشق بازگشت (ابن جوزی، یوسف، همانجا).

اتسز پس از تاخت و تاز در شهرهای گوناگون شام و فلسطین، اینک افزون بر بدرالجمالی، از سوی ملکشاه سلجوقی نیز تهدید می‌شد. در ۴۷۰ ق سپاه بدرالجمالی در تسخیر دمشق ناکام ماند (ابن میسر، ۲۶/۲؛ ابن قلانسی، ۱۱۲) و از سوی دیگر در همین زمان، ملکشاه شام را به برادرش تتش به اقطاع داد (ابن اثیر، ۱۱۱/۱۰). در محرم ۴۷۱ امیر تتش به حلب آمد و پس از آنکه نتوانست شهر را در جنگ آورد، راهی دمشق شد و از ملکشاه نیز یاری خواست. در برابر، اتسز در نامه‌ای به ملکشاه چون تهدید کرد که سالی ۳۰ هزار دینار به خزانه وی بفرستد، به فرمان سلطان، تتش از دمشق دست برداشت و بار دیگر حلب را محاصره کرد (ابن جوزی، یوسف، ۱۹۷). نیز در ۴۷۱ ق سپاه بزرگی از سوی بدرالجمالی، دمشق را در حصار گرفت. اتسز که از سوی مصریان سخت تهدید می‌شد، از امیر تتش یاری خواست و قول داد که پس از پایان محاصره، شهر را تسلیم وی کند. امیر تتش محاصره حلب را رها کرد و این بار برای یاری اتسز به دمشق شتافت که مصریان با شنیدن این خبر به مصر بازگشتند. اتسز نیز نزد امیر تتش رفت و خود و شهر را تسلیم وی کرد و خود را مطیع وی دانست، ولی تتش به سبب تأخیر اتسز در پذیرش سلطه سلجوقیان از او بازخواست کرد. گرچه اتسز از کرده خود عذر خواست، اما تتش نپذیرفت و نخست به قتل برادرانش فرمان داد و آنگاه دستور داد خود او را خفه کردند (ابن قلانسی، همانجا؛ ابن عساکر، ۶۰۲/۲؛ ابن جوزی، یوسف، ۲۰۰؛ ابن اثیر، همانجا). گفته‌اند مردم دمشق از کشته شدن اتسز بسیار شادمان شدند (ذهبی، ۳/۲).

با مرگ اتسز حکومت او در شام خاتمه یافت، اما بیت المقدس تا ۴۷۵ ق هنوز در تصرف ترمش نماینده اتسز بود و هنگامی که در این سال ارتق یک، امیر ترکمان، آنجا را گرفت، داعی، زن و دختر اتسز، در حمایت او به بغداد رفتند (ابن جوزی، یوسف، ۲۱۳). چنین می‌نماید که فتوحات اتسز در فلسطین و شام و حمله او به مصر خود سرانه صورت می‌گرفت: خلافت عباسی و نیز حکومت سلجوقی بر اقدامات او نظارتی نداشتند و ظاهراً او قصد داشت در آن مناطق حکومتی مستقل پدید آورد و از همین رو لقب «الملك المعظم» بر خود نهاده بود (ابن عدیم، ۴۱۱). اتسز تنها هنگامی به فرمانبرداری از حکومت سلجوقی گردن نهاد که از سوی امیر تتش تهدید می‌شد و یا برای مقابله با مصریان به او نیاز داشت. به هر روی فتوحات اتسز، نخستین کوشش برای تأسیس

نیست که ثبوت و تحقق عارض به ثبوت و تحقق قبلی ماهیت بستگی داشته باشد؛ چه با توجه به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت باید گفت که در حقیقت ثبوت و تحقق ماهیت به وسیله وجود است؛ اما اندیشه آدمی به سبب مأنوس بودن با ماهیات، ماهیت را موضوع قرار می‌دهد و وجود را بر آن حمل می‌کند، در حالی که حقیقت عکس این است، یعنی معروض حقیقی همان وجود است و ماهیت عارضی پیش نیست (همو، ۲۰).

۴. به عقیده برخی از فلاسفه وجود اساساً فرد ذهنی و خارجی ندارد تا عارض و قائم به ماهیت شود و مصداق ثبوت شیء برای شیء گردد، بلکه مناط موجودیت ماهیت آن است که مفهوم مشتق «موجود» با ماهیت متحد می‌شود. مناط صدق مشتق (موجود) بر ماهیت و حمل آن بر ماهیت، اتحاد ماهیت با مفهوم مشتق است، نه اینکه مبدأ اشتقاق (وجود) قائم به ماهیت باشد. به عبارت دیگر «موجود» معنایی بسیط دارد که در زبان فارسی از آن به «هست» تعبیر می‌شود، بنابراین وجود هیچ‌گونه ثبوتی ندارد و حقیقتاً عارض بر ماهیت نمی‌شود تا به مقتضای قاعده فرعی متوقف بر ثبوت قبلی ماهیت باشد. مثلاً در قضیه «انسان موجود است»، ظاهراً به جهت صدق مفهوم وجود بر همه موجودات حکم به ثبوت چیزی برای چیزی می‌کنیم در حالی که حقیقتاً در این مورد چیزی (وجود) برای چیزی (ماهیت) ثبوت پیدا نمی‌کند (نک: صدرالدین شیرازی، همان، ۱۱۲-۱۱۳؛ طباطبایی، ۲۱). آنان معتقدند که اساساً هر مشتقی امری بسیط است، نه مرکب؛ یعنی مبدأ اشتقاق در آن مأخوذ نیست. بنابراین وقتی می‌گوییم انسان موجود است، مقصود از «موجود»، «ذات ثبت‌الوجود» نیست، بلکه مراد این است که ماهیت با مفهوم «موجود» متحد شده است (صدرالدین شیرازی، سبزواری، طباطبایی، همانجاها). به عقیده آنان هر آنچه در خارج، یا در ذهن است، ماهیت است؛ حتی مفهوم ذهنی وجود نیز ماهیتی از ماهیات است، بنابراین مناط موجودیت ماهیت اتحاد آن با مفهوم مشتق «موجود» است و این اشتقاق صوری و ظاهری است (همانجاها).

این عقیده نیز با توجه به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت مردود است، زیرا مطابق این نظریه وجود امری اعتباری است و فرد ذهنی و خارجی ندارد، بنابراین مناط موجودیت را نمی‌توان اتحاد ماهیت با امری اعتباری دانست.

۵. صدر المتألهین در مورد اتصاف ماهیت به وجود اظهار می‌دارد که آنچه هست «ثبوت الشیء» است نه «ثبوت شیء لشیء»؛ و بدین ترتیب ظاهراً اشکالاتی که ممکن است با توجه به قاعده فرعی بر اتصاف ماهیت به وجود وارد شود، منتفی می‌گردد (همان، ۱۱۵). همچنین وی در اسفار به تفصیل به طرح مسأله پرداخته، و حاصل سخن او این است که وجود، نفس ثبوت ماهیت است، نه ثبوت چیزی برای ماهیت تا فرع ثبوت قبلی ماهیت باشد (۴۳/۱، جه).

مآخذ: ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی، تهران، ۱۳۶۵؛ ابن‌حسن‌نگری، عبدالنبی، جامع العلوم، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۴ ق؛ سبزواری، ملاهادی، حاشیه بر اسفار

در خارج موجودند. ۲. عارضی که عروض آن بر معروض و اتصاف معروض به آن در ذهن است، مانند اتصاف انسان به کلیت که در اینجا اتصاف و صفت و متصف یا عروض و معروض و عارض هر سه ذهنیند. ۳. عارضی که عروض آن بر معروض در ذهن، اما اتصاف معروض به عارض در خارج است، مانند ابوت که در خارج ما بازاری ندارد، لیکن اتصاف پدر به پدر بودن امری خارجی است (شرح...، ۶۷۴).

بحث اتصاف در فلسفه اسلامی بیشتر در پیوند با اتصاف ماهیت به وجود مطرح می‌گردد و منشأ آن «قاعده فرعی» است که بنابر آن «ثبوت شئی برای شیء دیگر فرع ثبوت مثبت‌له است»، یعنی اتصاف موصوفی به صفتی فرع بر تحقق موصوف است. اکنون این پرسش پیش می‌آید که اتصاف ماهیت به وجود چگونه ممکن است و ثبوت ماهیت قبل از اتصاف به وجود را چگونه باید دانست که محذور تقدم شیء بر نفس یا تسلسل پیش نیاید؟ در پاسخ این اشکال راه‌حلهایی ارائه شده است که اینک به عمده‌ترین آنها اشاره می‌شود:

۱. به عقیده عبدالرزاق لاهیجی وجود نه عارض بر «ماهیت موجود» می‌شود و نه عارض بر «ماهیت معدوم»، بلکه معروض وجود در این مورد همان «ماهیت من حیث هی هی» است که نه موجود است و نه معدوم (ص ۳۸).

اما باید توجه داشت که این پاسخ اگرچه اشکال موجود بودن یا معدوم بودن ماهیت را پیش از عروض وجود حل می‌کند، ولی با توجه به قاعده فرعی این اشکال همچنان باقی است که ثبوت وجود بر ماهیت بدون ثبوت مثبت‌له امکان‌پذیر نیست (نک: ابراهیمی، ۱۹۵/۱).

۲. گروهی در مورد قاعده فرعی قائل به تخصیص شده و گفته‌اند: قاعده در این مورد تخصیص می‌یابد، یعنی اتصاف ماهیت به وجود، یا ثبوت وجود برای ماهیت از این قاعده خارج و مستثناست (نک: سبزواری، حاشیه، ۴۳/۱-۴۴، شرح، ۱۵۲).

اشکال این راه حل آن است که قاعده فرعی قاعده‌ای عقلی است و قاعده عقلیه استثنا پذیر نیست و تخصیص بر نمی‌دارد (نک: همانجا)؛ به همین جهت ملاصدرا و پیروان او برآنند که اساساً وجود از این قاعده خروج موضوعی دارد و بهتر آن است که بگوییم در این مورد تخصیص است، نه تخصیص.

۳. جلال‌الدین دوانی در توجیه قاعده مذکور، فرعی را به استلزام تبدیل کرده و گفته است: ثبوت چیزی برای چیز دیگر مستلزم ثبوت قبلی آن است، نه فرع ثبوت قبلی آن. به عبارت دیگر ثبوت شئی برای شیء دیگر مستلزم تحقق شیء دوم است، اگرچه این تحقق توسط همان چیزی باشد که برای آن ثابت می‌شود؛ و این معنی در مورد ثبوت وجود برای ماهیت نیز صادق است، زیرا ثبوت وجود برای ماهیت مستلزم ثبوت ماهیت توسط همین وجود نیز هست (نک: صدرالدین شیرازی، «رسالة...»، ۱۱۱؛ سبزواری، همانجا؛ طباطبایی، ۲۱).

اما باید توجه داشت که تبدیل فرعی به استلزام پاسخی درخور نیست، زیرا اساساً عروض و ثبوت وجود برای ماهیت، عروض مقولی

(نک: هم، صدرالدین شیرازی)؛ همو، شرح غرر الفرائد (شرح منظومه حکمت)، به کوشش مهدی محقق و ت. ایزوتسو، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ سجادی، جعفر، مصطلحات فلسفی صدرالدین شیرازی، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ صدرالدین شیرازی، محمد، اسفار، قم، ۱۳۸۶ ق؛ همو، «رسالة فی اتصاف الماهية بالوجود»، رسائل، تهران، ۱۳۰۲ ق؛ طباطبائی، محمدحسین، بداية الحکمة، بیروت، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ لاهیجی، عبدالرزاق، شوارق الالهام، تهران، ۱۴۰۱ ق. صمد موحد

اتعاظ الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، نک: مقریزی، اتفاق، نک: بخت.

اتفاق اسلام، روزنامه دولتی استان هرات در افغانستان. در اول سنبله (شهریور) ۱۲۹۹ (۲۳ اوت ۱۹۲۰) در شهر هرات تأسیس شد و در آغاز هفتگی و به مدیریت عبدالله قانع به چاپ سنگی منتشر می شد (آهنگ، ۱۲۷/۱). در ۱۳۰۱ ش (از ش ۹، س ۳) کار انتشار و مدیریت آن به معارف هرات (اداره کل فرهنگ استان) سپرده شد و صلاح الدین سلجوقی که مدیر معارف بود، مسئولیت اداره اتفاق اسلام را نیز بر عهده گرفت (همانجا). سلجوقی از شماره ۱۳، سال چهارم (۲۵ جدی (دی) ۱۳۰۲) نام اتفاق اسلام را به فریاد تغییر داد. فریاد از آن تاریخ به بعد در چاپخانه دانش به حروف چینی دستی چاپ می شد، اما پس از چندی چاپخانه تعطیل شد و انتشار این روزنامه به چاپ سنگی ادامه یافت، تا اینکه در ۱۳۰۷ ش مجدداً امکان حروف چینی در چاپخانه شرکت اقتصاد فراهم گردید (جویا، ۲۸۸-۲۸۹).

در دوره انقلاب (۱۳۰۸ ش) یک ماه و نیم انتشار روزنامه متوقف ماند (دائرة المعارف آریانا)، در ۴ ثور (اردیبهشت) همان سال غلام سرور جویا مدیریت آن را بر عهده گرفت و بار دیگر نام آن را از فریاد به اتفاق اسلام تغییر داد (دائرة المعارف آریانا؛ آهنگ، جویا، همانجاها). در ۱۳۲۲ ش هنگامی که محمد هاشم میوندوال، متخلص به پردیس، به مدیریت اتفاق اسلام گماشته شد، این روزنامه را که نخست هفتگی و سپس هفته ای ۲ بار منتشر می شد، به نشریه ای روزانه مبدل ساخت (دائرة المعارف آریانا).

موضوعات اتفاق اسلام را اخبار داخلی و خارجی، نظام نامه ها، معاهدات با دول خارجه، مقالات سیاسی، ادبی و فرهنگی و آگهیهای دولتی و خصوصی تشکیل می داد و برخی مطالب آن از مطبوعات داخلی و خارجی اقتباس می شد (آهنگ، ۱۲۹/۱). اتفاق اسلام همچنانکه در حوزه انتشار (استان هرات و حومه آن) ارزشمند بود و زبان بخشی از کشور خوانده می شد (صدرهاشمی، ۵۴/۱، ۵۵)، مورد توجه مطبوعات افغانستان و ایران نیز بود (نک: آهنگ، ۱۰۲/۱، ۱۳۴؛ ویلبر، ۴۸۵-۴۸۶؛ «روزنامه ها»، ۱۱۰۱-۱۱۰۳). به گفته حبیب الله رفیع (۵۷/۲-۵۲)، از مطالب شماره ۴، سال اول این روزنامه بر می آید که در سیاست انتشاراتی خویش خواهان وحدت ملی، اتحاد ملل خاور زمین، وحدت اسلامی و صلح و برادری مردمان گیتی بوده است. در میان مدیران مسئول روزنامه اتفاق اسلام کسانی بودند که

بعدها به مقامات عالی علمی و سیاسی افغانستان رسیدند. از میان معروف ترین چهره ها می توان از علامه صلاح الدین سلجوقی - دانشمند و سیاستمدار - و محمد هاشم میوندوال - نخست وزیر افغانستان - نام برد. اکنون روزنامه اتفاق اسلام از طرف دولت، همچنان در ۴ صفحه انتشار می یابد.

مآخذ: آهنگ، محمد کاظم، سیر ژورنالیزم در افغانستان، کابل، ۱۳۲۹ ش؛ جویا، سرور، «مطبوعات و نشریات ما»، کابل، کابل، ۱۳۱۱ ش، س ۲، ش ۳؛ دائرة المعارف آریانا، کابل، ۱۳۳۰ ش؛ رفیع، حبیب الله، «تکمله بر سیر ژورنالیزم در افغانستان»، آریانا، کابل، ۱۳۵۰ ش، س ۲۹، ش ۲؛ «روزنامه های فارسی منتشر شده در خارج ایران»، سخن، تهران، ۱۳۵۴ ش، دوره ۲۴، ش ۷؛ صدرهاشمی، محمد، تاریخ جراید و مجلات ایران، اصفهان، ۱۳۲۷ ش؛ ویلبر، دانولد، «مطبوعات افغانستان»، دانش، تهران، ۱۳۳۰ ش، س ۲، ش ۹. محمد آصف فکرت

اتک، ناحیه ای است در جمهوری ترکمنستان و دامنه شمالی جبال هزار مسجد و کوههای مرزی خراسان (کویت داغ). واحه اتک از ایستگاه راه آهن کبوسر آغاز و تا ایستگاه دشتک مرکز واحه و ایستگاه قهقهه کشیده شده است. کوههای بلخان بزرگ و کوچک، کورن داغ، کویت داغ و کوههای خراسان که اکنون مرز ایران و اتحاد شوروی سابق در جمهوری ترکمنستان است، در گذشته مرز طبیعی میان ترکستان و حوضه دریای مازندران به شمار می رفت (بارتولد، VII/103).

رشته کوههای اصلی این ناحیه که دشت اتک و شهرستان در گز را در بر گرفته، سلسله جبال هزار مسجد است که در راه عبور به در گز از جلگه محمدآباد، به سبب ارتفاع زیاد (۵۰۰۰ پا)، وجود پیچهای بسیار (۴۴ پیچ در قسمت شمالی راه شوسه) و سختی گذر، این محل «الله اکبر» نامیده می شود. شعبه هایی از این سلسله جبال تا دشت اتک پیش رفته است که به نام آسلمه، زیرکوه و زرین کوه معروفند. کوههای هزار مسجد منبع بزرگی برای ذخیره برف هستند و از دامنه های آن رودخانه ها و جویبارهای بی شماری به سوی دشت اتک جریان دارند که از میان آنها به دو رودخانه دائمی درونگر و زنگلانلو می توان اشاره کرد. رودخانه زنگلانلو بخشی از اراضی جمهوری ترکمنستان را مشروب می سازد و دوباره داخل خاک ایران می شود (نوغانی، ۲۷). در روزگار باستان و سده های میانه، روستاهایی که در طول دامنه های شمالی این کوهها قرار داشتند، جایگاه ایرانیان بوده اند (بارتولد، همانجا).

بعضی محققان چنین اظهار نظر کرده اند که محتمل است حرکت اقوام آریایی به سرزمین ایران از طریق اتک و منطقه هیرکان و نواحی نزدیک بسطام و شاهرود صورت گرفته باشد (همو، VII/124). بعدها این منطقه مورد هجوم کوچندگان ترک قرار گرفت و سرانجام، ترکان مناطق مزبور را به تصرف آوردند. از آن زمان بر این منطقه نام ترکی اتک نهاده شد که به معنای دامنه است (همو، VII/103). ابوالغازی بهادرخان، اتک را ای تاک خراسان «خراسان ای تکی» نامیده و متذکر شده است که در ادوار متقدم ای تاک خراسان تا استرآباد (گرگان

اتک به وضع کنونی درآمد. پس از این قرارداد، از دشت اتک که پیش از آن بخشی از ایران بود، جز حاشیه باریکی در دامنه کوههای هزار مسجد که شهرستان محمدآباد (درگز) مرکز آن است، باقی نماند (نوغانی، ۲۵).

مأخذ: ابوالغازی، بهادرخان، شجره ترک، به کوشش بارون دمزون، سن پترزبورگ، ۱۸۷۱ م؛ توحیدی (اوغازی)، کلیم الله، حرکت تاریخی کرد به خراسان در دفاع از استقلال ایران، مشهد، ۱۳۵۹ ش؛ شاکری، رضاعلی، جغرافیای تاریخی قوچان، مشهد، ۱۳۴۶ ش؛ نوغانی، احمد، «دشت اتک»، نشریه فرهنگ خراسان، ۱۳۲۷ ش، شم ۴، ۶۵؛ هدایت، رضاقلی خان، ملحقیات تاریخ روضه الصفی، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ نیز: Bartold, V.V., *Sochineniya*, Moscow, vol. III, 1965, vol. VII, 1971.

عنايت الله رضا

### اَتک، یا اَتک، شهر و رودی در پاکستان.

شهر اتک: این شهر در ۳۲° و ۵۳° عرض شمالی و ۷۲° و ۱۵° طول شرقی، در فاصله ۶۴ کیلومتری جنوب شرقی پیشاور، در ناحیه ای به همین نام قرار گرفته است (دویی، ۳۵۰؛ قس: EI<sup>1</sup>؛ EI<sup>2</sup>؛ بستانی، ۲۰۸/۶). شهر اتک مرکز بخشی از راولپندی (پنجاب قدیم) است که خود دارای ۱۰۴۱۲ کم ۲ مساحت است و در ۱۹۰۱ م جمعیت آن ۴۶۴۳۰ نفر بوده که حدود ۹۰٪ آن را مسلمانان تشکیل می داده اند (EI<sup>1</sup>). بستانی جمعیت این ناحیه را ۷۰۰'۰۰۰ نفر نوشته است (بستانی، همانجا). رود اتک این ناحیه را از پیشاور جدا می سازد (دویی، ۳۷). این ناحیه را اخیراً کمپبل پور نامیده اند (WNGD, 208).

قدمت شهر اتک به پیش از میلاد مسیح بازمی گردد. برخی منابع تاریخی خبر می دهند که اسکندر در ۳۲۶ ق م به این شهر که در آن زمان تاکسیلا نام داشته (چتفیلد، ۶۷)، وارد شده است (چاتوردی، ۱۹۵؛ قس: مک کریندل، ۷۷، ۷۸؛ بستانی، همانجا). اکبر شاه در ۹۸۹ ق/ ۱۵۸۱ م به منظور ایجاد امنیت و جلوگیری از تاخت و تاز مخالفان خود، خواجه شمس الدین خافی (خوافی؟) را مأمور ساختن دژی مستحکم در این محل کرد (ابوالفضل، ۳/۳۵۵، ۴۹۱؛ «تاریخ»، ۷/۴۲۳). این دژ در واقع یکی از دژهایی بود که در این دوره در سرتاسر امپراتوری ساخته شد و در اصل گذرگاه دسترسی به هندوستان از طریق کابلستان به شمار می رفت (نات، ۲۷۵-۲۷۴/II).

تقریباً همه مهاجمان به سرزمین هند در طول تاریخ از شهر اتک عبور کرده اند (چتفیلد، مقدمه، ۳۳) و به همین علت این محل پیوسته دارای اهمیت نظامی بوده است. سلطان محمود در سده ۴ ق/ ۱۰ م ضمن عبور از این ناحیه، سکته غیر مسلمان آن را قتل عام کرد (همو، ۶۷). تیمور در ۸۰۰ ق/ ۱۳۹۸ م در این محل از سند عبور کرد (لین پول، ۱۵۶) و نادر نیز در همین نقطه از این رودخانه گذشت (حدیث نادرشاهی، ۵۱؛ اسپین، ۳۵). ظاهراً شهر و دژ اتک در طول سیطره مغول به عنوان یکی از مراکز مهم ارتباطی مورد استفاده بوده است (همو، ۳۲).

کنونی) به فرمانروایان اورگنچ تعلق داشت (ص ۲۱۳). مردم خیوه در ادوار بعد سراسر این خطه را تاغ بویو = داغ بویو (جانب و امتداد کوه) و مقابل آن را که منطقه مسیر سفلی آمودریاست، سوبویو (جانب آب) می خواندند (بارتولد، III/76، حاشیه ۵) که ابوالغازی بهادرخان آنها را به صورت تاغ بویو و سوبویو نوشته است (ص ۲۱۳، ۲۲۲). به نوشته بارتولد سراسر خطه ممتد بردامنه شمالی کوههای مرزی خراسان از جمله نسا، ایبورد، آخال و سرخس، اتک نامیده می شد. گمان می رود، اصطلاح اتک از سده ۱۰ ق / ۱۶ م پس از حملات ازبکان خیوه و بخارا رایج شده باشد (III/132). در سده های میانه از شهرهای این منطقه بیشتر نامهای نسا و ایبورد شهرت داشته اند (نوغانی، ۲۳).

خوارزم نزدیک ترین سرزمین همسایه اتک بود و شاهان آنجا همواره برای تصرف این ناحیه تلاش می کردند (شاکری، ۱۶۰). منطقه اتک همچنان در تصرف خوارزمیان بود تا زمانی که سلطان محمود غزنوی در ۴۰۸ ق / ۱۰۱۷ م این ناحیه را مسخر کرد. در ۴۲۶ ق / ۱۰۳۵ م ترکمانان (غزان) به این نواحی هجوم آوردند و سلطان مسعود بخشی از سرزمین مزبور را به آنان واگذاشت (بارتولد، VII/104). گرچه شاه عباس دوم و جانشینانش، فرمانروایان ازبک را تابعان خود می دانستند، با این وصف اتک از سده های ۱۰ و ۱۱ ق / ۱۶ و ۱۷ م زیر سلطه ازبکان خوارزم قرار داشت.

شاه عباس به منظور حفظ کشور از هجوم ازبکان و ترکمانان، گروههایی از کردان را از غرب ایران به شمال خراسان کوچ داد، اما کوچ کردن نتوانست مانعی در برابر هجوم ترکمانان پدید آورد. تنها توفیق کردن انتقامجویی از ترکمانان بود که اغلب به ویرانی کشتزارهای اتک می انجامید (همو، VII/105-106).

در ۱۲۵۴ ق/ ۱۸۳۸ م گروهی از قبایل ترکمان گوکلان که در گرگان اقامت داشتند، به اتک کوچ داده شدند (توحیدی، ۳۴۶/۱، ۳۳۰/۲-۳۳۱). بعدها ترکمانان تکه به ناحیه اتک کوچیدند و تاجن و سرخس پیش آمدند (همو، ۴۱۲/۲، حاشیه ۱). در ۱۲۶۷ ق/ ۱۸۵۱ م حسام السلطنه والی خراسان به سرخس، اتک، آخال و تاجن حمله برد و با ترکمانان آن نواحی درگیر شد، ولی از این جنگ نتیجه ای به بار نیامد (هدایت، ۴۸۰/۱-۴۸۲). در ۱۲۷۰ ق ترکمانان در اراضی اتک دژی بنا نهادند و در آنجا ساز و برگ و اسلحه و آذوقه و علوفه فراهم آوردند (توحیدی، ۳۹۲/۲). ولی در همان سال محمد رحیم خان کرد شادلو حاکم بجنورد در نبردی ترکمانان را در هم شکست و دژ اتک را با خاک یکسان کرد (همو، ۳۴۶/۱).

ترکمانان تکه در ۱۲۷۲ ق مرو را تصرف کردند و در اتک و سرخس و آخال مستقر شدند (همو، ۴۱۲/۲، حاشیه ۱). در ۱۲۸۵ ق / ۱۸۶۸ م ایلهای کرد به فرماندهی شجاع الدوله در صحرای اتک آخال گروهی از ترکمانان را درهم شکستند (همو، ۳۹۱/۲). در دسامبر ۱۸۸۱ میان ایران و روسیه تزاری قراردادی به امضا رسید و خط مرزی حدود

شعبانی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ حکمت، علی اصغر، سرزمین هند، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ راج ترنگینی (تاریخ کشمیر)، ترجمه فارسی ملاناه محمد شاه آبادی، به کوشش صابر آقایی، راولپندی، ۱۳۵۳ ش/۱۳۹۴ ق؛ صافی، قاسم، سفرنامه پاکستان، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ قابل خان، ابوالفتح، آداب عالمگیری، گردآوری صادق مطلبی اقبالوی، به کوشش عبدالغفور چودھری، لاہور، ۱۹۷۱ م؛ کشمیری، عبدالکریم، بیان واقع، سرگذشت احوال نادرشاه، لاہور، ۱۹۷۰ م؛ مرعشی صفوی، محمد خلیل، مجمع التواریخ، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ نیز:

Chatfield, R., *Hindoostan*, New Delhi, 1983; Chaturvedi, S., *Foreign Influx and Interaction with Indian Culture*, New Delhi, 1985; Douie, J., *The Panjab, North - West Frontier Province and Kashmir*, Lahore, 1974; EI<sup>1</sup>; EI<sup>2</sup>; *Early Travels in India*, ed. W. Foster, New Delhi, 1985; Gough, C. and A. D. Innes, *The Sikhs and the Sikh Wars*, New Delhi, 1986; *The History of India*, Lahore, 1976; Lane - Poole, S., *Mediaeval India*, New Delhi, 1980; Mc Crindle, J. W., *The Invasion of India*, New Delhi, 1983; Nath, R., *History of Mughal Architecture*, New Delhi, 1985; Spain, J. W., *The Pathan Borderland*, Karachi, 1985; WNGD.

عباس سعیدی

آتیل، نام دیگر رود ولگا و نیز نام شهری در کنار این رود که زمانی تختگاه خزران بود.

رود اتل: نام باستانی این رود در جغرافیای رومی «را»<sup>۱</sup> آمده است (BSE<sup>2</sup>, VIII/603؛ پاولی، ذیل را). موردواهای<sup>۲</sup> (موردوین<sup>۳</sup>) فنلاند اکنون نیز رود ولگا را «راو»<sup>۴</sup> یا «راو»<sup>۵</sup> می‌نامند (مارکوارت، 378، حاشیه 4). در روم شرقی (بیزانس) رود ولگا را «روس»<sup>۶</sup> می‌نامیدند (پاولی، همانجا). ابن حوقل (۲۸۸/۲) این رود را نهرالروس و اتل، و ادریسی (۸۳۱/۲) نهرالروس معروف به اتل نوشته است. ریشه این کلمه از زبان فنلاندی است و اسکیهای (سکاها) جنوب روسیه برای این رود نام خاص خود را داشتند. یونانیان اطراف دریای سیاه در سده ۶ ق م این نام را شنیده بودند و رود مزبور را «اوس آروس»<sup>۷</sup> می‌نامیدند. در اوستا رود مزبور «وئورو»<sup>۸</sup> آمده که به معنای پهن و وسیع است. بعدها ترکان آن را به «اتل» ترجمه کردند. واژه فنلاندی «را» از واژه سکایی-ایرانی «راها»<sup>۹</sup> گرفته شده که در اوستا «رانها»<sup>۱۰</sup> و در ریگ ودا «راسا»<sup>۱۱</sup> آمده است (پاولی، مارکوارت، همانجاها). این نام در متون عربی و فارسی به صورت اتل و اتیل و در منابع عبری به چند شکل آمده است (نک: دنلوب، 91، حاشیه 8). کاشغری این رود را آتیل نوشته و حتی در وصف آن اشعاری آورده است، ولی مطالب او درباره اقوام ساکن اطراف این رود ناروین است (۷۰/۱). بلغارهای کرانه ولگا رود مزبور را اتیل<sup>۱۲</sup>، تاتارهای ولگا ادل<sup>۱۳</sup> و چوواشها ادل<sup>۱۴</sup> می‌نامند (دانشنامه). در سده‌های میانه در نوشته‌های مؤلفان ایرانی و عرب رود ولگا اتل نامیده می‌شد. امروز نیز تاتارها، باشقیرها، چوواشها و بعضی اقوام ترکی زبان، رود ولگا را اتیل<sup>۱۵</sup> می‌نامند. ابوالفدا همانند ادریسی رود مزبور را نهرال اتل نوشته است (ص ۳۶). در مآخذ ارمنی سده ۷ م اتل به صورت آتل<sup>۱۶</sup> آمده است (آرتامونوف، 234). مینورسکی به نقل از مارکوارت می‌نویسد که مردم هنگری (مجارها)، رود دن را اتول می‌نامیدند (ص ۱۶۲). مسعودی

نویسنده اکبرنامه به شهر اتک بنارس اشاره دارد که در نزدیکی خیرآباد قرار داشته است (ابوالفضل، ۴۹۲/۳؛ قس: تسییحی، ۷۷/۱). در این زمان دو حد امپراتوری یعنی اتک و کتک، هر دو دارای پسوند بنارس بوده‌اند («تاریخ»، 423، ۷/386). شیر شاه سوری (حک ۹۴۸ - ۹۵۲ ق) در مدت کوتاه سلطنت خود، این دو حد را از طریق جاده بزرگی که با علامتهای تعیین مسافت مشخص بود، به یکدیگر متصل ساخت (حکمت، ۱۴۳، ۴۹۴).

در هر حال، در سده ۱۶ و اوایل سده ۱۷ م، اتک را شهری دانسته‌اند که دارای دژی مستحکم بوده و رود سند از کناره غربی آن می‌گذشته است («سفرهای قدیم»، 292، 168). امروزه این شهر بین راولپندی و پشاور قرار دارد (صافی، ۱۰۴). و جمعیت آن را دویی (ص 351) ۶۳۰ نفر و بستانی ۱۸۰۰ نفر نوشته است (بستانی، همانجا).

رود اتک: منابع مختلف این رود را همان رود سند (انوار، ۷۳۹) و گاهی نیلاب (کشمیری، ۵۲؛ مرعشی، ۲) و حتی آن را به خطا «کابل دریا» نیز نوشته‌اند (تسییحی، همانجا). نویسنده تاریخ کشمیر، نیلاب را نام سند و همان رود اتک دانسته است (راج ترنگینی، ۴۰۸). ظاهراً نام آب، رود و یا دریای اتک به قسمتی از سند که از محل شهر اتک می‌گذرد، اطلاق شده است (قس: همان، ۳۵۲، ۴۰۸؛ اوتر، ۱۵۷، ۱۷۰). هر چند برخی منابع نیز آن را رودی دانسته‌اند که در محل شهر اتک به سند می‌پیوندد (چتفیلد، مقدمه، 33).

این رود در محل شهر و دژ اتک دارای ۲۵۰ متر عرض و با توجه به نوسان آبدهی فصلی بین ۹ تا ۲۱ متر عمق دارد (بستانی، ۲۰۸/۶). در این محل گردابی تشکیل می‌شود که در گذشته عبور از آن در فصل طغیانی به سختی امکان‌پذیر بوده است (قابل خان، ۸۱۳/۲). بستر این رود حدود ۶۱۰ متر از سطح دریا ارتفاع دارد (دویی، 38). گذرگاه تاریخی اتک کمی پایین‌تر از محل اتصال کابل رود به سند قرار دارد (گوگ، 193). در این محل کوهها به یکدیگر نزدیک شده و حجم آب رودخانه به شدت افزایش می‌یابد و در فصل طغیانی به صورت جریانی سیلابی درمی‌آید (دویی، 37).

رود اتک در ۱۴۵ کیلومتری پایین دست شهر اتک، از تپه‌های صخره‌ای و بریده شده عبور کرده و سرانجام به دشتهای پایین دست این ناحیه وارد می‌شود (همو، 38). یک پل راه آهن در ۱۸۸۳ م (۱۳۰۰ ق) احداث شد (EI<sup>2</sup>) و نیز امکان عبور با کشتی در عرض رودخانه در این محل وجود دارد (همانجا).

مآخذ: ابوالفضل غلامی، اکبرنامه، کلکته، ۱۸۸۶ م؛ انوار، عبدالله، مقدمه و تحشیه و تعلیقات بر جهانگشای نادری، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ اوتر، ژان، سفرنامه، ترجمه علی اقبالی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ بستانی، تسییحی، محمد حسین، فارسی پاکستانی و مطالب پاکستان‌شناسی، راولپندی، ۱۳۵۲ ش/۱۳۹۴ ق؛ حدیث نادرشاهی، به کوشش رضا

1. Early Travels ...	2. Ra .	3. Mordva	4. Mordvin	5. Raw	6. Rau	7. Rōs	8. Oaros	
9. Vouru	10. raha	11. ranha	12. rasa	13. Atil	14. Edel	15. Adel	16. Itil	17. Atel



تورکوتها به حدود رود اتل رسیدند (آرتامونوف، 65). در نیمه سده ۶م اوگورها به دشتهای اطراف اتل درآمدند و در ناحیه ای سکنی گرفتند که به نوشته توفیلاکتوس سیموکاتس<sup>۱</sup>، رود تیل از آنجا می گذرد و ترکان آن را «قارا» می نامیدند (همو، 76). وضع جغرافیایی اتل سبب شد که از سده ۸م به عنوان راه بازرگانی کسب اهمیت کند. همین امر موجب گردید که جغرافی نگاران به روسیه نیز بذل توجه کنند. اصطخری (ص ۲۲۰) و ابن حوقل (۳۸۹/۲) به گذر این رود از سرزمین روسیه اشاره دارند.

پچنگها (بچنگ = پچناگ) ابتدا در نواحی شرقی رود اتل به سر می بردند. ولی چنانکه از مآخذ بیزانسی معلوم شده است، در اواخر سده ۹م به جنوب روسیه کوچ کردند. آن زمان مسیر وسطا و سفلا ی رود اتل در تصرف بلغارها و خزران بود. در سده های ۹ و ۱۰م مراکزی چون شهرهای اتل، بلغار، نووگورود، روستوف - سوزدال و موژم از دیدگاه بازرگانی نقش عمده ای داشتند. طبق نوشته های روسی متعلق به سده ۱۰م و آثار مؤلفان اسلامی سده های ۱۰ و ۱۱م (۴ و ۵) و نیز دیگر مآخذ، اسلاوها (در نوشته های عربی = روسها) نه تنها از مسیر وسطا و سفلا ی اتل می گذشتند، بلکه به شهر اتل و از آنجا به دریای خزر می رفتند (BSE<sup>2</sup>، همانجا). ابن فضلان که در ۳۱۰ق/۹۲۲م برای آشنا کردن بلغارها به آیین اسلام به دیار آنان سفری داشته، از رود اتل یاد کرده و فاصله تختگاه شاه بلغار را تا آن، یک روز راه نوشته است (ص ۹۳). این نکته مؤید وجود بلغارها در کرانه رود اتل بوده است. وی همچنین به زفت و آمد روسها در رود اتل اشاره دارد، ولی از شهر آنها نام نمی برد. او می افزاید که روسها از شهر خودشان می آیند و کشتیهای آنان در اتل که نهر بزرگی است، لنگر می اندازند (ص ۱۰۱-۱۰۲). از این نوشته می توان دریافت که روسها نیز در کنار اتل شهری داشتند که بی گمان در مناطق شمالی تر از منطقه بلغارها واقع شده بود. ابن فضلان همچنین از شهر بزرگی در کنار رود اتل یاد کرده که جایگاه پادشاه خزر بود (ص ۱۱۵).

در سده ۱۱م از اهمیت بازرگانی رود اتل کاسته شد. حرکت روسها به سوی مناطق وسطا و سفلا ی مسیر ولگا به کندی صورت گرفت. در سده ۱۳م اندکی پیش از حمله مغول، روسها به منطقه ای که رود اوکا به اتل می پیوندد، رسیدند. در اینجا شهر نیژنی نووگورود (نووگورود زیرین) پی افکنده شد که در دوران حکومت شوروی به شهر گورکی تغییر نام داد (بارتولد، ۷/67). در همین سده پس از هجوم مغولان و تاتاران، امپراتوری اردوی زین (نکا؛ ه.د. آلتین اردو) تأسیس یافت که شهر سرای بزرگ یا سرای باتو در ۱۲۵۴م در کنار رود اتل به عنوان پایتخت آنان بنا شد. بعدها از شهر دیگری به نام سرای برکای یاد شده که آن را سرای جدید نامیدند. بنای این شهر را در حدود سال ۱۲۶۰م نوشته اند (BSE<sup>3</sup>، XXII/588).

اتل را نهر الخزر نیز نامیده است (التنبیه، ۶۲)، ولی در اثر دیگر وی، مروج الذهب، به تبعیت از نسخه های خطی، نام مزبور به صورت آمل قید شده است (۲۰۸، ۲۰۶، ۲۰۰/۱). گمان می رود نام آمل حاصل خطای کاتب یا کاتبان باشد، زیرا در چاپ مروج الذهب به تصحیح شارل بلا (بیروت، ۱۹۶۵م)، صورت صحیح آن آتل قید شده است (موحد، ۲۸۳).

اتل (ولگا) از رودهای بزرگ جهان و بزرگ ترین رود در قاره اروپاست. طول این رود ۳۶۹۰ کیلومتر بوده که پس از احداث مخزن بزرگ آب در مسیر آن به ۳۵۳۰ کیلومتر تقلیل یافته است. حوضه این رود ۱۳۶۰۰۰ کیلومتر است. اتل از ارتفاعات والدای (۲۲۸ متر از سطح دریا) نزدیک روستای ولگور خویه<sup>۱</sup> (ولگای بالا) استان کالنین سرچشمه می گیرد و پس از طی راهی دراز در ناحیه آستاراخان (هم) به دریای خزر می ریزد (BSE<sup>2</sup>؛ BSE<sup>3</sup>، ۷/293، همانجا).

اصطخری درباره ورود آبهای اتل به دریای خزر می نویسد که این رود چون به دریا می رسد، دو روز راه در دریای طی می کند و بر آب دریا غلبه دارد، چنانکه به سبب شیرینی در میان دریا به زمستان یخ می بندد و رنگ آن از رنگ دریا متمایز است (ص ۲۲۲؛ نیز نک: ابن حوقل، ۳۹۳/۲). اتل حدود ۲۰۰ سرچشمه دارد. شمار سرچشمه های چپ آن بیشتر و بر آب تر از سرچشمه های راست آن است. ۱۵۱ هزار نهر و رودخانه به آن می پیوندند که طول مجموع آنها ۵۴۷ هزار کیلومتر است. حوضه این رود یک سوم دشت روسیه را فرا گرفته است (BSE<sup>3</sup>، همانجا). عرض رود از ۲۶۰ تا ۸۵۰ متر و عمق آن از ۹ تا ۱۲ متر و سرعت حرکت آن ۴۰ تا ۷۰ سانتی متر در ثانیه است (BSE<sup>2</sup>، VIII/603). درباره سرچشمه رود اتل نوشته های مؤلفان اسلامی خالی از تشویش نیست. به نوشته اصطخری (همانجا) رود اتل از حد قرقیز خارج می شود و از آنجا به کیماک و سرزمین غز و سپس به بلغار می رود و در حدود برطاس (برتاس، برداس) به دریای خزر می ریزد. از این مطالب به سهولت می توان دریافت که جغرافی نگاران اسلامی در آن زمان آگاهی کافی از شمال روسیه و سرچشمه رود اتل نداشتند. برای آنان راه آبی اتل از حدود سرزمین بلغار و خزر تا مصب آن شناخته شده بوده است (BSE<sup>2</sup>، VIII/611). آنان رود کاما را مجرای علیای اتل تصور می کردند (بارتولد، ۷/98) و از ارتفاعات والدای در شمال روسیه آگاهی نداشتند. مآخذ سریانی سده ۶م از وجود خزران و بلغارها در جنوب روسیه خبر داده اند. چه بسا آن زمان دولت خزر هنوز در مسیر سفلا ی رود ولگا استقرار نیافته بود (همو، ۷/269). بلغارها که منشأ آنان به نوشته بارتولد روشن نیست، در اوایل سده های میانه دو دولت تشکیل دادند: یکی در کرانه ولگا و دیگری در کرانه دانوب. نام بلغارها نخستین بار در سده ۶م در نوشته منسوب به «زکریای سخنور» (ح ۵۵۵م) آمده است (همو، ۷/509؛ کستلر، ۲۶). در حدود ۵۵۸م

هجوم مغول و تاتار رابطه اقتصادی اتل را با دیگر مناطق قطع کرد. تنها در مسیر شمالی و نواحی نووگورود، تور<sup>۱</sup> و ولادیمیر-سوزدال بازرگانی هنوز رونق داشت. از سده ۱۴م بازرگانی رونق پیشین را بازیافت و نقش شهرهایی چون غازان، نیژنی نووگورود و آستاراخان فزونی گرفت (همان، ۷/۲۹۴). آفاناسی نیکیتین بازرگان اهل تور در ۱۴۶۶م از راه اتل به دریای خزر رفت و اطلاعاتی از این رود به دست داد (ویتاشفسکایا، ۳۶-۴۱). ایوان مخوف در اواسط سده ۱۶م خان نشینهای غازان و آستاراخان را به تابعیت روسیه درآورد و این نیز سبب ایجاد وحدت در سرزمینهای مسیر اتل، زیر نظر روسیه شد. پس از تصرف آستاراخان از سوی سپاهیان روس در ۱۵۵۶م، شهرهای بزرگ جدیدی چون سامارا، ساراتف و تزارستین (ولگا گراد کنونی) پدید آمدند. آدام اولتاریوس در ۱۶۳۶م اطلاعاتی درباره مسیر سفلاوی رود ولگا ارائه کرده است. رفته رفته با گسترش نفوذ روسیه، تاتارها و ترکان، نواحی اطراف ولگا را ترک گفتند و جایگاههای خود را به روسها واگذارند. شهرهای تازه اسلاوی - روسی در سواحل ولگا (اتل) پدید آمد که از آن جمله اند شهرهای سامارا (که از ۱۹۳۵م کوی بیشف<sup>۲</sup> نام گرفت)، اوافا و سیمبیرسک که زادگاه ولادیمیر اولیانوف (لنین) بود و پس از مرگ وی در ۱۹۲۴م به نام وی اولیا نوفسک نامیده شد (BSE<sup>۳</sup>، همانجا). بدین ترتیب اتل نه تنها راه ارتباط میان مرکز و جنوب روسیه شد، بلکه زمینه را برای نفوذ روسها در دریای خزر نیز فراهم آورد. پس از انقلاب روسیه، کوشش مسلمانان ساکن میان اتل و اورال به منظور تأسیس کشور «ادل-اورال» در ۱۹۱۷-۱۹۱۸م بی نتیجه ماند (دانشنامه).

شهر اتل: این شهر مرکز سرزمین خزر بوده است (ابن حوقل، ۳۸۹/۲). درباره تختهگاه خزر نظریات محققان متفاوت است. بعضی بَلَنْجَر در دامنه شمالی قفقاز را نخستین پایتخت امپراتوری خزر نوشته اند (کستلر، ۶۲). در این محدوده میان سپاهیان اسلام به فرماندهی سلمان ابن ربیعۀ باهلی و خزران پیکار روی داد (بلاذری، ۲۹۲-۲۹۳). مؤلفان مسلمان از سمندر نیز به عنوان تختهگاه کهن خزر یاد کرده اند. این شهر ظاهراً در دامنه کوههای قفقاز نزدیک سریر قرار داشت، ولی محل دقیق آن تاکنون مشخص نشده است (آرتامونوف، ۲۳۴). مسعودی حدود تغییر تختهگاه خزر از سمندر به اتل را پس از پیکار خزران یا مسلمانان نوشته است (مروج، ۲۰: ۱). آرتامونوف مؤلف کتاب «تاریخ خزر» این نظر مسعودی را موثق نمی داند. وی معتقد است که هنگام لشکرکشی جراح بن عبدالله حکمی در ۱۰۴ق/۷۲۲م و فتح بلنجر و دیگر نواحی خزر، سمندر ظاهراً همچنان پایتخت خزر بود و احتمالاً به سبب حملات پی در پی مسلمانان، تختهگاه خزران به شهر البیضاء در مسیر سفلاوی رود اتل انتقال یافت (همانجا؛ نیز نک: ابن اثیر، ۱۱۱/۵-۱۱۳).

این شهر در ۷۳۷م (۱۱۹ق) مقر خاقان بود (آرتامونوف، همانجا). در داستان مربوط به حمله مروان بن محمد به خزر در ۱۱۹ق از شهر البیضاء به عنوان مقر خاقان یاد شده است (ابن اثیر، ۲۱۵/۵). بارتولد

می نویسد خزر در جنوب غرب در منطقه داغستان با سرزمین خلافت هم مرز بود و اغلب درگیریهایی میان خزران و مسلمانان روی می داد. به سبب همین برخورد ها ملوک خزر ناگزیر از ترک تختهگاه پیشین خود در داغستان شدند و شهر جدیدی را در دهانه رود ولگا بنا نهادند (۷/۶۱). ابن خردادبه از ۳ شهر خزر به نامهای خَمْلِیج، بلنجر و البیضاء یاد کرده است (ص ۱۲۴). گروهی از محققان، خملیج را یکی از نامهای اتل دانسته اند (آرتامونوف، ۲۷۲؛ جودا/نیکا، ۸۲۴-۸۲۳/III). به نوشته ابن رسته (ص ۱۳۹) دو بخش تختهگاه خزر سارغش و هَبْ ثَلَع یا حسلع (بدون نقطه) بوده است. دخویه (ص ۱۳۹) با احتمال آن را به خملیج نزدیک دانسته است (نیز نک: آرتامونوف، ۳۹۴). گردیزی نیز از دو شهر بزرگ خزران به نامهای سارغش و ختلغ یاد کرده است (ص ۲۷۲ و حاشیه های ۸ و ۹). حسلع (بدون نقطه) کتاب ابن رسته بی شباهت به ختلغ در کتاب گردیزی نیست. این بخشها در نوشته بکری نیز تا اندازه ای مشابه نوشته گردیزی است (مینورسکی، ۳۱۰؛ آرتامونوف، ۳۹۵). همه اینها از مأخذی متعلق به گذشته دور منشأ گرفته اند که به عقیده آ. یو. یاکوبوفسکی، ساراشین (مینورسکی آن را با شتسین برابر دانسته) و خان بالغ بوده است (مینورسکی، ۳۰۷-۳۱۱؛ آرتامونوف، همانجا). هرگاه حسلع (بدون نقطه) در کتاب ابن رسته را به صورت خَتْلِیغ نقطه گذاری کنیم که بی شباهت به نام هَبْ ثَلَع در همان کتاب نیست (همانجا)، آنگاه می توان گمان برد که نام مزبور تصحیفی از خان بالغ بوده باشد. مینورسکی به نام خان بالغ اشاره کرده است. این اصلاح از سوی هارتمن<sup>۳</sup> صورت گرفته، ولی او نام مزبور را به صورت قَبِغ بالغ آورده است که درست به نظر نمی رسد (مینورسکی، ۳۱۱).

نام تمامی تختهگاه خزر از سوی هیچ یک از مؤلفان اسلامی به روشنی نیامده است (آرتامونوف، همانجا). گروهی از مؤلفان اسلامی تختهگاه خزر را اتل نامیده اند. نوشته اصطخری در این مورد روشن است. او می نویسد خزر نام قوم است و تختهگاه آن اتل نامیده می شود که از رودی به همین نام است (ص ۱۰). ابن حوقل از تختهگاه خزر با دو نام اتل و خزران یاد کرده است (۳۸۹/۲). ساراشین و خان بالغ در کدام ساحل رود اتل قرار داشتند و کدام یک از آنها به نوشته ابن حوقل اتل و خزران بوده اند؟ آرتامونوف می نویسد با توجه به اهمیت نام خان بالغ یا «شهر خان» که بخش غربی بدان نامیده شده است، می توان چنین پنداشت که «خزران» منطبق بر ساراشین (به معنای شهر زرد) بوده و این همان است که در متون عربی به احتمال زیاد با نام البیضاء آمده که به مفهوم [شهر] سپید است. متأسفانه دلیل مستقیمی که نشان دهد بخش غربی، خان بالغ و بخش شرقی، ساراشین نامیده می شده است، وجود ندارد. احتمالاً نام عربی البیضاء با نام ساریکل (ساری = زرد) می تواند هماهنگی داشته باشد (آرتامونوف، همانجا و حاشیه ۲۰). می توان گفت که نامهای خان بالغ و ساراشین قدیم تر از نامهای اتل و خزران

اصطخری می‌نویسد که قصر شاه از آجر است و جز این کوشک در همه ولایت عمارتی از آجر پخته نیست و نگذارند که دیگر کسان چنان بنایی از آجر بسازند (ص ۲۲۰). شهر درختان بسیاری داشت و دارای بازارها، گرمابه‌ها، کنیسه، کلیسا و حدود ۳۰ مسجد و مدرسه برای آموختن قرآن بود. در شهر مسجد جامعی با مناره‌هایی بلندتر از کاخ شاه وجود داشت. ارتباط میان بخشهای شهر در دو سوی رود با زورقها انجام می‌گرفت. سراسر شهر با دیوارها محصور بوده است. مقدسی دیوار اتل را با دیوار گرگانج (اورگنج) قیاس کرده و از آن بزرگتر دانسته است. شهر ۴ دروازه داشت که یکی از آنها به رود اتل گشوده می‌شد (مقدسی، ۳۶۱-۳۶۰؛ اصطخری، ابن حوقل، همانجا؛ آرتامونوف، 396-397). ابن حوقل مقر شاه و سپاهانش را در بخش غربی شهر می‌داند (۳۸۹/۲). در بخش شرقی شهر بازرگانان و پیشه‌وران و جز آنان می‌زیستند. بیشتر مردم این بخش شهر را مسلمانان تشکیل می‌دادند. شمار اینان، بجز کسانی که در سپاه خدمت می‌کردند، بیش از ۱۰ هزار نفر بود. شمار یهودیان، مسیحیان و بت پرستان نیز اندک نبود. اسلاوها و روسها از زمره بت پرستان بودند. خزرها عمدتاً در بخش غربی شهر می‌زیستند و بسیاری از اینان پیرو آیین یهود بودند. مسعودی (مروج، ۲۰۱/۸) شاه، درباریان و خدمتکاران او را از زمره یهودیان دانسته است. ظاهراً گارد شاهی خزر که بخش بزرگی از آنان را مسلمانان تشکیل می‌دادند، در این بخش اقامت داشتند (همانجا؛ ابن حوقل، ۳۹۰/۲؛ آرتامونوف، 397). در ۳۹۰ ق/۹۲۲ م شاه خزر خبر یافت که در یکی از سرزمینهای اسلامی، مسلمانان کنیسه‌ای را ویران کرده‌اند. از این رو فرمان داد مناره مسجدی را فرو ریزند و مؤذنان آن را بکشند، ولی از بیم آنکه مبادا همه کنیسه‌ها در بلاد اسلام ویران شوند، از ویران کردن مسجد خودداری کرد (یاقوت، ۴۴۰/۲؛ بارتولد، ۷/600).

محل شهر اتل تاکنون به صورتی کاملاً دقیق مشخص نشده است. اصطخری آن را کنار رودی به همین نام و فاصله آن تا سمندر را ۸ روز راه و فاصله سمندر تا دریند (باب الابواب) را ۴ روز راه نوشته است (ص ۲۲۷). مشابه این رقم را ابن حوقل نیز ذکر کرده است (۳۸۹/۲). آرتامونوف شهر اتل را در دو سوی مسیر سفلی ولگا دانسته و با استناد به محاسبه یوسف شاه خزران، آن را حدود ۱۲۰ کمالاتر از آستاراخان در ناحیه ینوتایفکاسلیتریانویه<sup>۱</sup> که ویرانه‌های نخستین تخته‌گاه تاتاران شهر سرای باتو در آن کشف شده، نوشته است (ص 390)، در جودائیکا محل شهر در ۱۴۴ کیلومتری شمال آستاراخان آمده است (III/824). در ۱۹۵۹ م در ساحل راست ولگا و ساحل چپ آختوسا و ناحیه ینوتایفکاسلیتریانویه حفاریهای باستان‌شناسی انجام شد، ولی نشانه‌هایی از اتل به دست نیامد (آرتامونوف، 390-391).

از روایات روسی آگاهی‌هایی به دست می‌آید مبنی بر اینکه چند قوم اسلاو تا نیمه دوم سده ۹ م خراجگزار ملوک خزر بوده‌اند. روسها در

بوده است، زیرا که دو نام نخستین را در مآخذ سده ۳ ق/۹ م می‌یابیم، حال آنکه نامهای اتل و خزران متعلق به سده ۴ ق/۱۰ م است که ضمناً تمامی تخته‌گاه خزر با نام اتل مشخص می‌گردد که در سده ۲ ق/۸ م البیضاء نامیده می‌شد.

این شهر در سده ۳ ق/۹ م از مراکز بازرگانی شد و در سده ۴ ق/۱۰ م به اوج شکوفایی رسید (همو، 396). درباره بخشهای اتل میان مؤلفان تفاوت نظر وجود دارد. ابن فضلان شهر را شامل دو قسمت نوشته است (ص ۱۱۵). اصطخری (ص ۲۲۰) و ابن حوقل (همانجا) نیز مشابه نظر ابن فضلان را ابراز داشته‌اند، ولی مسعودی شهر را شامل ۳ قسمت دانسته است. وی می‌نویسد اتل که اکنون شاه خزر آنجا اقامت دارد، ۳ قسمت است و رودی بزرگ آنها را از هم جدا می‌کند. این شهر بر دو سوی رود است و میان رود جزیره‌ای است که مرکز مملکت آنجاست و قصر ملک میان این جزیره است (مروج، ۲۰۱/۸-۲۰۱). ابن نظر با نوشته یوسف شاه خزران که تاریخ نگارش آن را پس از ۹۵۴ م (۳۴۳ ق) و پیش از ۹۶۱ م (۳۵۰ ق) دانسته‌اند، نزدیک است (کستلر، ۷۹). یوسف در نامه‌ای به یکی از اشراف اسپانیا، تخته‌گاه خود را با ذکر جزئیات و طول و عرض چنین تصویر کرده است: در این منطقه تحت فرمان من ۳ شهر وجود دارد... در یکی از آنها شهبانو با خاصگان و خدمتکاران سکنی دارند. طول و عرض این شهر با حومه و روستاهای وابسته به آن ۵۰ در ۵۰ فرسنگ است. در این شهر یهودان، پیروان اسماعیل (مسلمانان) و مسیحیان مسکن گزیده‌اند. کسانی دیگر از اقوام و قبایل نیز در این شهر زندگی می‌کنند. شهر دوم همراه با حومه آن دارای طول و عرضی به مقیاس ۸ در ۸ فرسنگ است. در شهر سوم من همراه با شاهزادگان و اشراف و بزرگان و نزدیکان و خدمتکاران به سر می‌برم. این شهر چندان بزرگ نیست. طول و عرض آن ۳ در ۳ فرسنگ است. من در جزیره کوچکی سکنی دارم. مزرعه و تاکستان و همه آنچه مورد نیاز من است، در همین جزیره کوچک نهاده است (آرتامونوف، 393-394). به نوشته اصطخری (همانجا) و ابن حوقل (۳۸۹/۲-۳۹۰) هر یک از دو بخش اتل به طول یک فرسنگ بوده است. این رقم به مراتب کمتر از اندازه‌ای است که یوسف در نامه خود بدان اشاره کرده است. گمان می‌رود این رقم صرفاً شامل ابعاد شهر بدون در نظر گرفتن حومه و نواحی تابع آن باشد.

طبق نوشته مؤلفان اسلامی اتل شهر بزرگی دارای بناهایی با فواصل بسیار به صورت خانه‌های چوبی، چادرهایی از پشم و نیز خانه‌های گلی اندکی بوده است. گمان می‌رود مشابتهایی میان این بناها و خانه‌های کشف شده در سارکل وجود داشته است (آرتامونوف، 396). منطقه‌ای که این شهر در آن قرار داشته و از دیدگاه باستان شناسان از اهمیت فراوانی برخوردار بوده است، به سبب ایجاد تأسیسات هیدروالکتریک زیر آب رفت (کستلر، ۵۹). تنها قصر و قلعه شاه در محلی دورتر از ساحل رود در جزیره قرار داشت و گویا میان جزیره و ساحل از قایقها پلی ساخته بودند (مسعودی، آرتامونوف، همانجا؛ BSE<sup>3</sup>, XI/53).

سده ۹ م ضرباتی بر اقوام جنوبی وارد آوردند. برخورد میان این اقوام امری ناگزیر بود. آنان در آغاز با موافقت ملک خزر به اقوام جنوبی حمله بردند و وعده کردند بخشی از غنایم را به وی تسلیم کنند، ولی بعدها فرمانروای خزر به اتباع مسلمان خود اجازه داد که هنگام بازگشت روسها به آنان حمله برند. در این حمله به تقریب همه روسها کشته شدند. در این ماجرا مسیحیان اتل نیز با مسلمانان همراه بودند (مسعودی، همان، ۲۰۵/۱-۲۰۸؛ بارتولد، ۷/۶۲). در ۹۶۵ م (۳۵۴ ق) فرمانروای کیف به سرزمین خزر حمله برد و شهر اتل را ویران کرد (همو، ۷/۶۳؛ BSE<sup>3</sup>, XI/53). این حوقل تاریخ حمله روسها به خزر را ۳۵۸ ق نوشته است (۳۹۳/۲). گرچه روسها از اتل بیرون رفتند و ظاهراً سرزمین خزر مدتی به صورت متزلزل به حیات خود ادامه داد، ولی اتل هرگز صورت پیشین را بازیافت و در نوشته‌ها نیز ذکری از آن به میان نیامد.

مآخذ: ابن اثیر، الكامل؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۳۹ م؛ ابن خردادبه، عبدالله، المسالك و الممالك، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹ م؛ ابن رسته، احمد، الاعلاق النفيسة، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱ م؛ ابن فضلان، احمد، سفرنامه، ترجمه ابوالفضل طباطبائی، تهران، ۱۳۲۵ ش؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، به کوشش دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰ م؛ ادربی، محمد، نزقة المشتاق، بیروت، ۱۴۰۹ ق/۱۹۸۹ م؛ اصطخری، ابراهیم، ممالك المسالك، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷ م؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، ترجمه محمد توکل، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ دانشنامه دخویه، مقدمه و حاشیه بر الاعلاق النفيسة (نک: هم، ابن رسته)؛ کاشغری، محمود، دیوان لغات الترك، استانبول، ۱۳۳۳ ق؛ کسندر، آرتور، خزران، ترجمه محمدعلی موحّد، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ گردیزی، عبدالحی، زین الاخبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ مسعودی، علی، التنبیه والاشراف، لیدن، ۱۸۹۳ م؛ همو، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۵ م؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ موحّد، محمدعلی، ملحقات بر خزران (نک: هم، کسندر)؛ مینورسکی، و.، حواشی و تعلیقات بر حدود العالم، ترجمه میرحسین شاه، کابل، ۱۳۲۲ ش؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Artamonov, M.I., *Istoriya Khazar*, Leningrad, 1962; Bartold, V.V., *Sochineniya*, Moscow, 1968; BSE<sup>3</sup>; BSE<sup>3</sup>; Dunlop, D.M., *The History of the Jewish Khazar*, New York, 1967; Judaica; Marquart, J., *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*, Darmstadt, 1961; Pauly; Vitashevskaya, M. N., *Sranstviya Afanasiya-Nikitina*, Moscow, 1972.

غنایت‌الله رضا

اتلاف، قاعده، نک: ضمان.

اتسه، کازل هزمان<sup>۱</sup> (۱۸۴۴-۱۹۱۷ م/۱۲۶۰-۱۳۳۵ ق)، پژوهشگر و خاورشناس نامدار آلمانی و صاحب تحقیقات و تألیفات ارزنده درباره شعر فارسی و شعرای فارسی زبان.

اتسه در قصبه اشترالوند زاده شد. آموزشهای مقدماتی را در زادگاه خویش و تحصیلات عالی را در دانشگاههای گرایزوالد و لایپزیگ دنبال کرد. در ۱۸۶۵ م به دریافت درجه دکتری در رشته زبان‌شناسی نایل آمد. آنگاه راهی مونیخ شد و در دانشگاه این شهر به مطالعه و تدریس زبانهای فارسی، عربی و ترکی آغاز کرد که از ۱۸۶۷ تا ۱۸۷۱ م ادامه یافت (هوآزهر، 333؛ «دائرة المعارف ایتالیا»<sup>۲</sup>)، XIV/447؛ رضازاده

شفق، ۱۳). در اوایل ۱۸۷۲ م به آکسفورد دعوت شد تا در کار فهرست نویسی نسخه‌های خطی برخی زبانهای شرقی با آن دانشگاه همکاری کند. اتسه که سخت مشتاق آشنایی با آثار کهن این زبانها بود، به انگلستان رفت و حدود ۳ سال از عمر خود را در آن دانشگاه به مطالعه نسخه‌های خطی گذراند؛ ثمره این مطالعات تکمیل فهرستی از نسخه‌های خطی فارسی، عربی، ترکی، هندی و پشتوی موجود در کتابخانه بادلیان آکسفورد بود که چندی پیش از آن توسط خاورشناس نامور آلمانی، کارل ادوارد زاخاو، آغاز شده بود. به علاوه او فهرستی تکمیلی از نسخه‌های خطی عربی همین کتابخانه فراهم آورد (هوآزهر، همانجا). ظاهراً در همین دوران بود که دانشگاه آکسفورد درجه فوق لیسانس افتخاری به وی داد (همانجا). همزمان با آغاز کار در کتابخانه بادلیان، از جانب وزیر انگلستان در امور هندوستان مأموریت یافت که از نسخه‌های فارسی موجود در کتابخانه دیوان هند لندن فهرستی تهیه کند (همانجا). در سالهای ۱۸۸۷-۱۸۸۹ م متحن رسمی مدرسه مطالعات شرقی دانشگاه آکسفورد بود (همانجا).

در ۱۸۷۵ م دانشگاه ویلز از وی دعوت کرد که در کهن‌ترین شعبه این دانشگاه، واقع در شهر ابریستویث<sup>۳</sup> به تدریس آلمانی و زبانهای شرقی بپردازد. او با پذیرش این دعوت در واقع اقامتگاه آینده خود را انتخاب کرد. اتسه ۴۰ سال (تا ۱۹۱۵ م) در این گوشه آرام در مقام استادی دانشگاه ویلز به تحقیق و تتبع و تدریس پرداخت (الیس، ۱۷۱؛ هرفورد، 98). از پاره‌ای گزارشها بر می‌آید که پذیرفتن دعوت دانشگاه ویلز و اقامت دائم وی در آنجا، در واقع گریز از حکومت پیسمارک و تن دادن به نوعی تبعید سیاسی بوده است. با وجود این، اتسه همچنان به ملیت خویش می‌بالید (الیس، همانجا).

دامنه دانش این عالم کوتاه قد، ولی قوی بنیه و مصمم، بسیار گسترده بود. شش هفت زبان و ادبیات مربوط به هر یک را تدریس می‌کرد. علاوه بر عبری، عربی و سانسکریت و نیز آلمانی، فرانسه و ایتالیایی که تدریس می‌کرد، در نشریه دانشگاه پیوسته اعلام می‌کرد که حاضر است با دانشجویان دیگر زبانهای شرقی کار کند (همانجا) و به گفته یکی از هوادارانش در آنچه می‌گفت، قصد خودنمایی نداشت (همانجا).

او تا پایان عمر لهجه آلمانی خود را حفظ کرد و با اینکه در زبان آموزی استعدادی درخشان داشت، هیچ‌گاه برای یاد گرفتن زبان ویلزی به خود زحمت نداد (همانجا، حاشیه 28). طی اقامت در ابریستویث، فرصتی یافت که با خاورشناسان بزرگ انگلیسی، از جمله ادوارد براون آشنا شود (رضازاده شفق، ۱۴). او سالها عضو رسمی انجمن خاورشناسی آلمان بود و مقالات متعددی در نشریات معتبر آلمان به چاپ می‌رسید. در آغاز جنگ جهانی اول (اوت ۱۹۱۴ م)، اتسه و همسرش در آلمان به سر می‌بردند، پس از چندی به تقاضای مقامات دانشگاه ابریستویث،

شد). ۳. «فهرست نسخه‌هایی خطی شرقی، فارسی، عربی و هندوستانی در کتابخانه ملی ویز»، ابرستوت، ۱۹۱۶م. ۴. «فهرست توصیفی نسخه‌های خطی فارسی و عربی کتابخانه ادنبورگ» (با همکاری اشرف الحق و روبرتسن)، ادنبورگ، ۱۹۲۵م.

۵. کتابها: ۱. «مطالعات خاورشناسی»<sup>۵</sup>، لایزیگ، ۱۸۷۰م؛ ۲. «مطالعاتی دربارهٔ تعزیه‌های ایرانی»<sup>۶</sup>، لایزیگ، ۱۸۷۰م؛ ۳. «شعر درباری و شعر رمانتیک ایرانیان»<sup>۷</sup>، هامبورگ، ۱۸۸۷م؛ ۴. «نظم عرفانی و تربیتی و تغزلی و نوشته‌های متأخر ایرانیان»<sup>۸</sup>، هامبورگ، ۱۸۸۸م؛ ۵. «زندگی، افکار و اشعار ناصر خسرو»<sup>۹</sup>، لیدن، ۱۸۸۵م؛ ۶. «ادبیات فارسی»<sup>۱۰</sup>، این اثر که شاید نخستین مجموعه مستقل دربارهٔ ادبیات کلاسیک ایران و مهم‌ترین کار اته باشد، در ۱۳۴۷ش با عنوان تاریخ ادبیات فارسی توسط صادق رضازاده شفق به فارسی ترجمه شده است، و با اینکه نزدیک به ۱۰۰ سال از تألیف آن می‌گذرد، هنوز از منابع معتبر تاریخ ادبیات فارسی به شمار می‌آید. تاریخ ادبیات فارسی اته با اینکه نسبتاً به اختصار نوشته شده، ولی پر از نکات ادبی تازه است. اظهار نظرهای عالمانه و استدراکات صائب اته حکایت از دقت عمیق، حوصله فراخ و اجتهاد ادبی او دارد. از مآخذ این کتاب بر می‌آید که اته بیشتر از نسخه‌های خطی بهره برده است. توجه او به پاره‌ای از ویژگی‌های تذکره‌نویسی در زبان فارسی و همچنین چگونگی تحول زبان فارسی (ص ۴۳) در خور عنایت است. اگر چه معدودی از داوری‌های ادبی او، مانند انتساب منظومهٔ یوسف و زلیخا به فردوسی (ص ۴۶-۴۹) و استنتاجات نادرست ناشی از این انتساب (ص ۵۱-۵۲) و یا تأیید روایات پاره‌ای از تذکره‌نویسان در این باره که اسدی طوسی استاد فردوسی بوده است (صفا، ۲۸۳)، دیگر اکنون مردود شمرده شده، ولی آراء و پژوهش‌های وی عموماً هنوز به اعتبار خود باقی است. گویا بعضی از نظراتش در تاریخ ادبیات ایران، نخستین بار اظهار شده است؛ مثلاً اینکه کور زاده شدن رودکی محل تردید است (ص ۲۵)، دقتی طوسی به کیش زرتشتی گرایش داشته است (ص ۲۸) و یا فردوسی در کنار شعر حماسی، در سرودن اشعار غنایی و رمانتیک نیز تبحر داشته است (ص ۴۵).

مآخذ: اته، کارل هرمان، تاریخ ادبیات فارسی، ترجمه صادق رضازاده شفق، تهران، ۱۳۵۶ش؛ رضازاده شفق، صادق، مقدمه بر تاریخ ادبیات فارسی (نکته: اته)، صفا، ذبیح‌الله، حماسه سرایی در ایران، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نیز:

Craster, E., *History of the Bodleian Library, 1845-1945*, Oxford, 1952; Ellis, E. L., *The University College of Wales, Aberystwyth, 1872-1972*, Cardiff, 1972; *Enciclopedia Italiana*, Rome, 1949; Herford, C. H., «Impressions of Aberystwyth 1887-1901», *The College by the Sea*, Aberystwyth, 1928; *Who Was Who, 1916-1928*, London, 1967, vol. II. مجدالدین کیوانی

اجازه یافتند که به بریتانیا برگردند، ولی چون در آن روزها احساسات ضد آلمانی در سراسر بریتانیا و از جمله در ابرستوت بسیار تند و خطرناک بود، اته و همسرش ناچار به ترک شهر شدند و با آنکه مطبوعات و برخی از مقامات بلند پایهٔ دانشگاهی و سیاسی به حمایت از او برخاستند و او خود درخواست تابعیت انگلستان کرد، سرانجام در برابر مختصری حقوق بازنشستگی، ناگزیر به استعفا شد (الیس، 172-173). با این حال، وی همچنان تا هنگام مرگ به کار فهرست نویسی برای موزه بریتانیا و دیوان هندلندن ادامه داد (همانجا).

آثار: از اته آثار بسیاری در زمینه‌های گوناگون (تحقیقات، ترجمه‌ها، نشر انتقادی متون کهن و فهرست نسخ خطی) در قالب مقاله، رساله و کتاب برجای مانده که اهم آنها به شرح زیر است:

الف - رساله‌ها و مقالات: ۱. «اسلاف و معاصران رودکی» در «تحقیقات شرقی»<sup>۱</sup>، لایزیگ، ۱۸۷۵م؛ ۲. «فردوسی غزل‌سرایا اشعار غنایی فردوسی» در گزارش‌های «آکادمی علوم»<sup>۲</sup>، مونیخ، ۱۸۷۲م؛ ۳. «دربارهٔ پاره‌ای از ترجمه‌های ناشناختهٔ ترکی کلیله و دمنه»، در «کنگره بین‌المللی خاورشناسان»<sup>۳</sup>، ۱۹۸۸م؛ ۴. «مجدالدین ابواسحاق کسایی، غزلیات کسایی» در گزارش‌های «آکادمی علوم»<sup>۴</sup>، مونیخ، ۱۸۷۴م.

ب - ترجمه‌ها: ۱. «رباعیات ابوسعید ابوالخیر»، گردآوری و ترجمه به آلمانی، در همان نشریه، لایزیگ، ۱۸۷۵م؛ ۲. «شستان خیال فتاحی نیشابوری»، ترجمهٔ فصل اول آن دربارهٔ ایمان و اسلام، از روی نسخهٔ لایزیگ و وین، ۱۸۶۸م؛ ۳. «نظامی گنجوی، لشکرکشی اسکندر به آب حیات و ظلمات»، شعری از اسکندرنامهٔ نظامی، با تحشیه و توضیحات عرفانی، در همان نشریه، ۱۸۷۱م؛ ۴. «آثار البلاد» زکریا قزوینی، ترجمه به آلمانی بر اساس چاپ ف. ووستنفلد و حواشی و تعلیقات فلاشر، لایزیگ، ۱۸۶۸م.

ج - نشر انتقادی متون کهن: ۱. روشنایی نامهٔ ناصر خسرو، چاپ متن فارسی، لایزیگ؛ ۲. یوسف و زلیخا، منسوب به فردوسی، ویرایش شده بر اساس نسخه‌های خطی کتابخانهٔ بادلیان، موزه بریتانیا، انجمن آسیایی و دو نسخهٔ چاپ سنگی، آکسفورد، ۱۹۰۸م.

د - فهرست نسخه‌های خطی: ۱. «فهرست نسخه‌های خطی فارسی، ترکی، هندی و پشتو در کتابخانهٔ بادلیان آکسفورد»، بخش ۲، آکسفورد، ۱۹۰۳م (ج ۱، ۱۸۸۹م). این فهرست شامل معرفی ۲۵۴ نسخهٔ خطی است که در ۱۷۵۸م از جیمز فریزر، کارمند شرکت هند شرقی، خریداری شده بود (کراستر، ۱۱۰). ۲. «فهرست نسخه‌های خطی در کتابخانهٔ دیوان هندلندن»، ج ۱ و ۲، آکسفورد، ۱۹۰۳م (این فهرست، در ۱۹۳۷م توسط ادوارد ادواردز ویرایش، و توضیحات و نمایه‌هایی بر آن افزوده

1. *Morgenländische Forschungen*.

2. *Akademie der Wissenschaften...*

3. *International Congress of Orientalists*.

4. *Kosmographie*.

5. *Morgenländische Studien...*

6. *Die persischen Passionspiele Studien*.

7. *Die höfische und romantische Poesieder Perser*.

8. *Die mystische didaktische und lyrische Poesie und das spätere Schriftthum der Perser*.

9. *Nasir bin Khusraus Leben, Denken und Dichten*.

10. *Neupersische Litteratur*.

# اتینگهاوزن<sup>۱</sup>، ریچارد (فوریه ۱۹۰۶ - آوریل ۱۹۷۹م/ ۱۲۸۴

۱۳۵۸ ش)، خاورشناس آمریکایی و متخصص در هنر اسلامی. وی در خانواده‌ای کشاورز، در فرانکفورت آلمان به دنیا آمد. تحصیلات ابتدایی و متوسطه را همانجا به پایان برد و سپس به دانشگاه رفت و در زمینه معارف اسلامی به تحقیق پرداخت و در ۱۹۳۱م با تألیف پایان‌نامه‌ای درباره یک موضوع قرآنی، در فرانکفورت به دریافت درجه دکترا نائل شد. در دانشگاه‌های مونیخ و کمبریج نیز تحصیل کرد (نک: گرابار، 281 به بعد؛ عقیقی، ۱۰۱۹/۳؛ «یاد بود»، ۴۱۰؛ اینترنشنال، 493). از آنجا که به هنر اسلامی علاقه‌مند بود، در موزه دولتی برلین تحت نظر فردریش زاره<sup>۲</sup> و ارنست کونل<sup>۳</sup> به کار پرداخت. در اوایل دهه ۴۰ سده ۲۰م به یاری مؤسسه آمریکایی «هنر و باستان‌شناسی ایران» به آمریکا رفت و با آرتور پوپ آغاز به همکاری کرد. در سالهای ۱۹۳۸ - ۱۹۴۴م در دانشگاه میشیگان مشغول به تدریس شد. در ۱۹۵۰ - ۱۹۵۱م در خاور نزدیک و مخصوصاً در ایران و افغانستان به پژوهش پرداخت و سرانجام در شهر پرینستون آمریکا درگذشت (نک: مایرز، 314؛ «یاد بود»، اینترنشنال، همانجاها؛ دایرة المعارف فارسی).

اتینگهاوزن به رغم بیماری شدید، در پژوهش بسیار پرکار و کوشا بود (نک: گرابار، 282-281). گرابار می‌گوید: به سختی می‌توان موزه یا دانشگاهی را در آمریکا و کانادا یافت که اتینگهاوزن در آنجا سخن‌رانی نکرده باشد. وی به افتخارات بسیاری دست یافت، اما نشان «لیاقت» که در ۱۹۷۶م از سوی دولت آلمان به او داده شد، بیش از هر چیز مایه خشنودی خاطر وی گردید. اتینگهاوزن به زبان فارسی نیز تکلم می‌کرد و با برقراری درس زبان فارسی در دانشگاه میشیگان که با همکاری خود او صورت گرفت، چیره‌دستی خویش را در این زمینه افزایش داد (نک: همو، 281).

در بسیاری از تحقیقات مربوط به هنر اسلامی به آثار اتینگهاوزن استناد شده است. اهتمام وی به گردآوری آثار هنری که ابزار تحقیق در این رشته است، به معرفی هنر اسلامی منجر شد و آثار موجود در موزه‌ها گواه این تلاش است. هرچند اتینگهاوزن در این تلاش ادامه دهنده روش زاره و کونل بود، اما می‌توان گفت که وی به بررسی تطبیقی آثار هنر اسلامی اهتمام داشته است (نک: همو، 284-282؛ اتینگهاوزن، «هنر اسلامی»<sup>۴</sup>، 5-6، عناوین فصل C).

اتینگهاوزن در سالهای ۱۹۳۱ تا ۱۹۳۳م معاون بخش اسلامی موزه دولتی برلین، در ۱۹۳۴ - ۱۹۳۷م عضو مؤسسه آمریکایی هنر و باستان‌شناسی ایران، در ۱۹۳۷ - ۱۹۳۸م دانشیار هنرهای اسلامی

انستیتوی هنرهای زیبای دانشگاه نیویورک، در ۱۹۳۸ - ۱۹۵۴م سردبیر و نویسنده مجله «هنر اسلامی»<sup>۵</sup>، در ۱۹۴۴ - ۱۹۶۷م موزه‌دار بخش هنر خاور نزدیک در گالری هنری فریر<sup>۶</sup> واشینگتن، در ۱۹۴۷ - ۱۹۵۰م عضو کمیته آمریکایی تحقیقات خاور نزدیک، در ۱۹۴۸م استاد هنرهای اسلامی در دانشگاه میشیگان، در ۱۹۵۴م نماینده انستیتوی اسمیت سونین<sup>۷</sup> در جشن هزاره ابن سینا و از ۱۹۶۰ تا ۱۹۶۷م استادیار انستیتوی هنرهای اسلامی دانشگاه نیویورک بود (نک: گرابار، همانجا؛ عقیقی، ۱۰۱۹/۳). به هنگام مرگ نیز ریاست مشاورین بخش اسلامی موزه هنری متروپولیتن و استادی کرسی هاگوب کورکیان در انستیتوی هنرهای زیبای دانشگاه نیویورک را بر عهده داشت (نک: مقدمه ناشر بر «هنر و معماری»<sup>۸</sup> اتینگهاوزن، 1). وی همچنین عضو آکادمی مکتوبات و ادبیات، آکادمی بریتانیا، انستیتوی باستان‌شناسی آلمان، آکادمی آمریکایی هنرها و علوم، آکادمی باواریا، انستیتوی مصر و انجمن فلسفه آمریکا و مدیر مجله «هنر شرقی»<sup>۹</sup> بود (نک: گرابار، 282-281).

## آثار:

الف - مقالات: بیش از ۲۴۰ اثر از او به صورت مقاله در منابعی چون «دائرة المعارف هنر جهان»<sup>۱۰</sup>، «بررسی هنر ایران»<sup>۱۱</sup>، «دائرة المعارف اسلام»<sup>۱۲</sup>، «جهان اسلام»<sup>۱۳</sup>، «میراث اسلام»<sup>۱۴</sup>، «هنر و معماری اسلامی»<sup>۱۵</sup> (از مجموعه کتابخانه تاریخ هنر گارلند<sup>۱۶</sup>)، نشریات «هنر شرقی»<sup>۱۷</sup>، «هنر اسلامی»<sup>۱۸</sup>، «بولتن مؤسسه آمریکایی هنر و باستان‌شناسی ایران»<sup>۱۹</sup> و غیره به چاپ رسیده است. در مجموعه‌ای تحت عنوان «مطالعاتی در هنر و ادبیات خاور نزدیک»<sup>۲۰</sup> که به مناسبت چهلین سال خدمات علمی و فرهنگی اتینگهاوزن به او تقدیم شده، فهرستی از ۲۲۱ مقاله، و در «مجموعه مقالات درباره باستان‌شناسی و هنر اسلامی»<sup>۲۱</sup> (برلین، ۱۹۸۴م) نزدیک به ۶۰ مقاله از او توسط میریام رزن‌ایالن جمع‌آوری و برحسب موضوع طبقه‌بندی شده است. موضوع مقاله‌ها عبارت است از جوهر هنر اسلامی، مضامین اسلامی در هنر اسلامی، شرح آثار هنری، بررسی آثار کهن، بررسی هنر اسلامی و غیره.

## ب - کتابها:

۱. «تک شاخ»<sup>۱</sup> (واشینگتن، ۱۹۵۰م). این کتاب نخستین و تنها مجلد از مجموعه موسوم به «بررسیهای تصویر نگاری اسلامی» است. اتینگهاوزن در این کتاب به بررسی پیکرنگاری با موضوع تصاویر حیوان تک-شاخ در هنر اسلامی - عمدتاً در نقاشی - می‌پردازد و درباره هویت تک شاخ (از جمله کرگدن) مباحثی را مطرح می‌کند.
۲. «نقاشی عرب»<sup>۲</sup> (ژنو، ۱۹۶۲م). اتینگهاوزن در این کتاب به

1. Ettinghausen	2. F. Sarre	3. E. Kühnel	4. Islamic Art...	5. Ars Islamica.	6. Freer	7. Smithsonian
8. The Art and...	9. Ars Orientalis.	10. Encyclopedia of World Art.	11. A Survey of Persian Art.	12. EI <sup>1</sup> .		
13. The World of Islam.	14. The Legacy of Islam.	15. Islamic Art...	16. Garland	17. Bulletin of the American Institute for Persian Art and Archaeology.	18. Studies in Art and Literature of the Near East.	19. Islamic Art...
20. The Unicorn.						
21. Arab Painting.						

معنای نوگل) است که در ۱۸۸۹ م بنیاد نهاده شده است (شیفرز، ۴۰۸). این کشور از لحاظ اداری با احتساب پایتخت، به ۲۴ حوزه اداری و ۵ منطقه خودمختار تقسیم می‌شود («سالنامه»، ۱۹۶۵). در ۱۹۸۷ م جمعیت اتیوپی ۴۶٬۱۸۴٬۰۰۰ تن برآورد شده است. واحد پول این کشور بیر<sup>۱</sup> و نرخ برابری ۱۰۰ واحد آن (در سپتامبر ۱۹۸۸) معادل ۴۸/۳۱ دلار آمریکا بوده است (همان، ۹۶۹-۹۶۸).

وجه تسمیه: نام اتیوپی مأخوذ از آثیوپایی<sup>۲</sup> لاتین، از واژه آثیوپایی<sup>۳</sup> یونانی وارد زبانهای اروپایی شده است. این نام به معنای سرزمین تیره‌پوستان (شیفرز، ۳۹۶، حاشیه ۲) یا صورت سوختگان (آمریکانا، IX/545؛ عابدین، ۷) است. در منابع عربی آن را حبشه می‌خوانند که با تلفظ آیسینیا<sup>۴</sup> به زبانهای اروپایی نیز راه یافته و در اصل عنوان طایفه‌ای بوده است که از سرزمینهای عربی به شاخ افریقا کوچ کرده‌اند. عنوان حبشه (ه م) که تا مدت‌ها به این کشور اطلاق می‌شد، در واقع سرزمین وسیع‌تری از اتیوپی امروزی را شامل بوده است (قس: عارف، ۲۰) و امروز در اتیوپی این نام رسماً منسوخ شده است (شیفرز، همانجا).

ساختار زمین: سنگ اساس اتیوپی از جنس کریستالین (مانند گرانیت و دیوریت) است که بر روی آن رسوبات دریایی (ماسه سنگ، آهک و زئیس) قرار گرفته است. وجود زلزله، آتش‌فشانها و چشمه‌های آبگرم، به ویژه در شرق و جنوب نشانه آن است که این منطقه هنوز از لحاظ روندهای زمین ساختی، فعال است، چنانکه دریاچه سوآی<sup>۵</sup> در حدود ۱۱۰ کیلومتری جنوب آدیس آبابا بر یک دهانه آتش‌فشانی کهن قرار دارد. در ۱۸۶۱ م کوه دوی<sup>۶</sup> فوران کرد و زلزله ۱۹۲۱ م، ناحیه ماسائوا<sup>۷</sup> را ویران ساخت (همو، ۳۹۷-۳۹۶).

یکی از عوارض مهم طبیعی منطقه، سیستم ریف<sup>۸</sup> افریقای شرقی است که جلگه اتیوپی را از میان به دو بخش غربی و شرقی تقسیم می‌کند (بریتانیکا، VI/998؛ قس: شیفرز، ۳۹۸).

اتیوپی از لحاظ پستی و بلندی به ۳ بخش اصلی تقسیم می‌شود که هر یک از این بخشها دارای شرایط اقلیمی، پوشش گیاهی، شبکه آبها و نحوه زیست انسانی خاص خود هستند. این ۳ بخش اینهاست:

- الف - بلندیهای غربی با ارتفاعی بین ۲۰۴۰۰ تا ۳۰۷۰۰ متر.
- ب - بلندیهای شرقی که مانند بلندیهای غربی تا حد زیادی - بجز در دره‌های رودخانه‌ای و نقاط پست‌تر - دارای پوشش سطحی بازالتی و قله‌های بلندی از جمله انکواولو<sup>۹</sup> با ۴۳۱۱ متر ارتفاع است.
- ج - دره ریف<sup>۱۰</sup> و زمینهای پست غربی (بریتانیکا، ۹۹۹-۹۹۸/VI) اتیوپی بین ۴۰ تا ۶۰۰ م عرض دارد و کف آن دره را دریاچه‌های متعددی از جمله زوای، لانگانو، آبیاتا، شالا و چامو پوشانیده است («افریقا»، همانجا).

بحث درباره تصویرگری اسلامی پرداخته و از شیوه‌ها و آثار نقاشی مسلمانان، از جمله ایرانیان، و از موضوعاتی چون پیدایش تصویرگری اسلامی، شکوفایی هنر کتاب‌سازی، تذهیب نسخ قرآن سخن گفته است. به گفته گرابار (ص ۲۸۲)، شاید کتاب مذکور از نتایج نخستین سفر طولانی اتینگهاوزن در اوایل ۴۰ سالگی به سرزمینهای اسلامی بوده است. «نقاشی عرب» به فرانسه و آلمانی نیز ترجمه شده است. ۳. «از ییزانیس تا ایران ساسانی و دنیای اسلامی» (لیدن، ۱۹۷۲ م). سخن اصلی اتینگهاوزن در این کتاب بیان ارتباط و تأثیرات متقابل عوامل هنری میان شیوه‌های ییزانیس، ساسانی و اسلامی است که آنها را ضمن مباحثی چون نقش اسب بالدار و تصاویر مربوط به دیونوسوس<sup>۱۱</sup> خدای یونانی بارآوری و شراب آورده و در فصلی از آن، از قصر «خربة المفجر» در سرزمین فلسطین که معماری آن یادآور کوشکهای ییزانیس و ساسانی است، سخن گفته است (ص ۱۷ به بعد؛ نیز نک: بورکهارت، ۱۵). وی این کتاب را هنگامی نوشت که پژوهش در هنر اسلامی هنوز رشته تحقیقی نسبتاً جدیدی به شمار می‌آمد.

۴. «هنر و معماری اسلامی در ۶۵۰-۱۲۵۰ م» (لندن، ۱۹۸۷ م). این کتاب تألیف مشترک اتینگهاوزن و گرابار است. در این اثر که پس از درگذشت اتینگهاوزن انتشار یافت، مؤلفان هنر را به عنوان یکی از جلوه‌های فرهنگ و تمدن اسلامی، از آغاز تا واپسین سالهای خلافت عباسی بررسی کرده‌اند.

با اینکه آثار بسیاری از اتینگهاوزن بر جای مانده، مترجمان ایرانی تاکنون به ندرت به ترجمه نوشته‌های او پرداخته‌اند.

مأخذ: دایرة المعارف فارسی: عقیقی، نجیب، المستشرقون، قاهره، ۱۹۶۵ م؛ «یادبود مؤلفان»، آینده، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۰ ش، ص ۷، ش ۵؛ نیز: Burckhardt, Titus, *Art of Islam, Language and Meaning*, tr. J. Peter Hobson, London, 1976; Ettinghausen, Richard, *From Byzantium to Sasanian Iran and the Islamic World*, Leiden, 1972; id, *Islamic Art and Archaeology Collected Papers*, ed. M. Rosen - Ayalon, Berlin, 1984; id and Oleg Grabar, *The Art and Architecture of Islam 650-1250*, London, 1987; Grabar, Oleg, "Richard Ettinghausen", *Artibus Asiae*, Switzerland, 1971, no. 41; *The International Who's who 1978-79*, London, 1978; *Meyers Enzyklopädisches Lexikon Jahrbuch 1980*, Mannheim etc., 1979.

یدالله غلامی

اتیوپی، جمهوری دموکراتیک مردم اتیوپی واقع در افریقای شرقی. این کشور بین ۳° و ۱۸° عرض شمالی و ۳۳° و ۴۸° طول شرقی قرار دارد و مساحت آن ۱٬۲۲۱٬۹۰۰ کیلومتر است (مایر، ۸۲۹/II؛ نیز نک: «افریقا»، ۱/355).

اتیوپی از شمال و غرب با سودان، از شرق و جنوب شرقی با سومالی، از شمال شرقی با جیبوتی و دریای سرخ و از جنوب با کنیا هم مرز است («اطلس»، نقشه ۷۷). اتیوپی ۴۸۰۰ کیلومتر خاکی و ۱۰۰۰ کیلومتر آبی دارد (کتاب سبز، ۱). پایتخت آن آدیس آبابا (به

- |                      |                          |  |                     |             |
|----------------------|--------------------------|--|---------------------|-------------|
| 1. From Byzantium... | 2. Dionysus              | 3. The Art and Architecture of Islam 650-1250. | 4. Africa, South... | 5. Great    |
| World Atlas.         | 6. The Europa Year Book. | 7. Birr  | 8. Aethiopia        | 9. Ethiopia |
| 12. Dubbi            | 13. Massaua              | 14. Rift System                                | 10. Abyssinia       | 11. Suai    |
|                      |                          | 15. Encuola                                    |                     |             |

در اتیوپی با توجه به ارتفاع، از لحاظ پوشش گیاهی و حیات جانوری با تنوع زیادی روبه‌رو هستیم. ناحیه اصلی پوشش گیاهی در این کشور شامل بلندیهای خشک و مرطوب و زمینهای پست گرم و خشک است (همانجا). پوشش گیاهی در بلندیها، تنک و پراکنده، اما در زمینهای پست و نیز دره‌ها بسیار متنوع و انبوه است (آمریکانا، IX/543). در واقع، در بلندیها جنگل تا حد زیادی از میان رفته و جای آن را مرتع و یا زمین زراعی گرفته است. زمینهای پست با توجه به شرایط بارش، دارای تنوع وسیعی از پوشش گیاهی منطقه خشک است؛ از نواحی بیابانی محدود به ناحیه بوت‌های تیغ‌دار تا ساوانهای شامل افاقیا («افریقا»، همانجا). درختان بلند اکالیپتوس که از استرالیا آورده شده، در اطراف کلیساها، مراکز دولتی و خانه‌ها به فراوانی یافت می‌شود. امروزه حدود ۷٪ از کل مساحت اتیوپی را جنگل تشکیل می‌دهد (بریتانیکا، همانجا).

در اتیوپی همچنین با تنوع و فراوانی گونه‌های مختلف جانوری روبه‌رو هستیم؛ از پستانداران بزرگ نظیر زرافه، گاومیش، بزکوهی و گورخر تا انواع میمون (BSE<sup>3</sup>, XXX/343؛ بریتانیکا، همانجا). مهم‌ترین نواحی غنی از لحاظ حیات جانوری شامل دره سفلی رود اومو، ناحیه گامبلا<sup>۱۶</sup> در ایلوبابور<sup>۱۷</sup> و جنوب غربی کشور است. در بیشتر رودخانه‌ها و دریاچه‌های اتیوپی تمساح دیده می‌شود (همانجا). برخی ویژگیهای تاریخی: اتیوپی دارای تاریخی بسیار کهن است و یکی از قدیمی‌ترین مناطق زیستی انسانی به شمار می‌رود. کوشیهای جنوبی آفریقا در هزاره دوم ق م از طریق اتیوپی به قسمتهایی که امروزه کنیا و تانزانیا خوانده می‌شود، وارد شده‌اند. این عده در آغاز مسیحیت به دو گروه تقسیم شده‌اند: گروهی به زندگی مبتنی بر گردآوری خوراک و شکار ادامه داده‌اند، اما گروه دیگر که از لحاظ فرهنگی غلبه داشته‌اند، ارتفاعات را به اشغال خود در آورده و به نگهداری دام و تا حدی کشاورزی پرداخته‌اند («افریقای شرقی»<sup>۱۸</sup>، 23).

ظاهر آ در هزاره اول ق م عنصر سامی به این گروه‌ها ملحق و با آنها ترکیب شده است (مایر، II/837؛ قس: دورانت، ۴ (۱) / ۱۹۹). مهم‌ترین اینان حبشها بودند که پس از تصرف قسمتهای ساحلی به قسمتهای دیگر نیز رسوخ کردند (شیفرز، 402). این حرکتها تا سده‌های ۳ و ۴ م ادامه یافت و احتمالاً یهودیان نیز در همین دوره به سرزمین اتیوپی آمده‌اند (مایر، همانجا). درباره اینگونه مهاجرتها افسانه‌هایی نیز وجود دارد، تا جایی که هایل سلاسی<sup>۱۹</sup> پادشاه پیشین اتیوپی خود را از اعقاب منلیک<sup>۲۰</sup> اول پسر ملکه سبا و سلیمان نبی به شمار می‌آورد و این امر را در قانون اساسی ۱۹۵۵ م کشور نیز گنجانده بود (شیفرز، 408).

آب و هوا: هر چند اتیوپی در عرضهای حاره واقع شده، اما به واسطه قرار گرفتن در محدوده‌ای وسیع از عرض جغرافیایی و تنوع پستی و بلندی، دارای شرایط اقلیمی مختلف است. بر این اساس آب و هوای اتیوپی را نمی‌توان استوایی به شمار آورد. زیرا اقلیم در بلندیها، معتدل و در قسمتهای کم ارتفاع و پست، گرم و خشک است (شیفرز، 400). اتیوپی را از لحاظ شرایط اقلیمی به طور سنتی به ۳ ناحیه تقسیم می‌کنند: ناحیه دگا<sup>۱</sup> یا جلگه معتدل، ناحیه کولا<sup>۲</sup> یا زمینهای پست و گرم و ناحیه بینایی<sup>۳</sup> یا وینادگا. مرز میان نواحی سه گانه را بخشهایی با ارتفاع ۱۷۰۰ تا ۲۴۰۰ متر تشکیل می‌دهد. متوسط درجه حرارت سالانه در ناحیه دگا حدود ۱۶°، در ناحیه کولا دست کم ۲۶° و در ناحیه بینایی حدود ۲۲° سانتی‌گراد است («افریقا»، I/356؛ قس: شیفرز، 399).

بیشترین مقدار باران اتیوپی به سبب بادهای مرطوب استوایی که از جنوب و غرب می‌وزد، تأمین می‌شود و به این ترتیب، در ماههای ژوئن تا اوت تقریباً در سرتاسر کشور باران می‌بارد («افریقا»، همانجا). فصل خشک در بیشتر خاک کشور از اکتبر تا فوریه است. مقدار متوسط بارش سالانه از حدود ۲۵۰۰ میلی‌متر در گوره<sup>۴</sup> واقع در جنوب غربی تا حدود ۵۰ میلی‌متر در آسب<sup>۵</sup> در شمال شرقی، متغیر است (بریتانیکا، VI/999). مقدار بارش سالانه در هرر<sup>۶</sup> ۹۰۲، در آدیس آبابا<sup>۷</sup> ۱۲۵۵ در گوندار<sup>۸</sup> ۱۲۳۳ و در اسمره<sup>۹</sup> ۴۹۲ میلی‌متر است (شیفرز، 400، حاشیه 1). با توجه به تنوع آب و هوایی و بی‌نظمی باران در اتیوپی، رودخانه‌های اقلیمی در سالهای اخیر باعث ایجاد قطعی به ویژه در نواحی پست شده است («افریقا»، همانجا).

شبکه آ‌ها: با توجه به اینکه بلندیهای غربی اتیوپی منطقه پر باران کشور به شمار می‌آید، حوضه آ‌گیر غربی، مهم‌ترین حوضه را تشکیل می‌دهد و حدود نیمی از حجم آب سالانه از آن تأمین می‌شود. مهم‌ترین رودخانه‌ها در این حوضه اینهاست: نیل آبی (آ‌بی<sup>۱۰</sup>) که ضمناً مهم‌ترین و بزرگ‌ترین رودخانه کشور نیز به شمار می‌آید، تکزه<sup>۱۱</sup> و بارو<sup>۱۲</sup>. در حوضه آ‌گیر داخلی، رودخانه‌های عواش<sup>۱۳</sup> و اومو<sup>۱۴</sup> جریان دارند. رودخانه‌های وی<sup>۱۵</sup>، داوا<sup>۱۶</sup> و شبله<sup>۱۷</sup> در حوضه آ‌گیر جنوب شرقی جاری هستند (بریتانیکا، همانجا؛ قس: عارف، ۲۷ - ۳۵). بستر رودخانه‌های اتیوپی معمولاً دارای شیب تند است و در برخی قسمتها آبشارهایی را تشکیل می‌دهند، به این ترتیب اغلب رودخانه‌های این کشور قابل کشتیرانی نیستند (شیفرز، همانجا).

خاکها: پوشش گیاهی و حیات جانوری: خاکهای حاصل خیز اتیوپی، نهشته‌های غنی آبرفتی در دره‌های رودخانه‌ای است. دره‌های وسیع نیل آبی، عواش و اومو بیشترین امکانات را برای فعالیت کشاورزی عرضه می‌دارند (بریتانیکا، همانجا).

1. Dega	2. Kolla	3. Woina Dege	4. Gore	5. Aseb	6. Harrar	7. Gondar	8. Abbay
9. Tekeze	10. Baro	11. Awash	12. Omo	13. Wobi	14. Dawa	15. Shebele	16. Gambela
17. Ilubabor	18. East...	19. Haile Selassie	20. Ménelik				



جدید یعنی آدیس آبابا را که بعداً به سرعت رو به رشد نهاد، بنیاد گذاشت (مایر، همانجا). پس از او هایل ه سلاسی در ۱۹۱۶ م نایب‌الحکومه و در ۱۹۲۸ م شاه شد و در ۱۹۳۰ م خود را امپراتور خواند («سالنامه»، ۱۹۶۴). در دوره حکومت وی، اتیوپی در سالهای ۱۹۳۶ تا ۱۹۴۱ م توسط ایتالیاییها اشغال و او مجبور به ترک کشور شد و در ۱۹۴۱ م بار دیگر به اتیوپی بازگشت («سالنامه»، مایر، همانجا).

پس از جنگ جهانی دوم، درگیری گروههای مختلف قومی و اجتماعی با رژیم سلطنتی اتیوپی بالا گرفت؛ مردم اوگادن در جنوب شرقی و اریتره در شمال، این رژیم را زیر فشار قرار دادند. در ۱۹۶۲ م جنبش ملی آزادیبخش اریتره تشکیل شد و با حکومت مرکزی مستقیماً به مبارزه برخاست. علاوه بر این، دگرگونیهای جاری منجر به ایجاد گروههای اجتماعی جدیدی شده بود که از آن میان تحصیل-کردگان اتیوپیایی با تکیه بر سطح و کیفیت نازل زندگی در کشور به مخالفت با دستگاه سلطنتی برخاستند. از سوی دیگر، با توجه به عدم پذیرش دین اسلام به طور رسمی در کشور و دور نگه داشتن مسلمانان از احراز مقامهای مهم، جمعیت قابل توجه مسلمانان نیز با نارضایتی به زندگی ادامه می دادند («دائرة المعارف کولیر»<sup>۱</sup>، IX/349؛ انده، 431-432). در نتیجه با شدت گرفتن تورم و بیکاری از یک سو و قحطی سالهای ۱۹۷۲ تا ۱۹۷۴ م از سوی دیگر، نارضایتیهای مردم اوج گرفت و در ۱۹۷۴ م واحدهایی از ارتش سر به شورش برداشتند و بدون مقاومت جدی، کنترل کشور را به دست گرفتند و به این ترتیب در ۱۲ سپتامبر ۱۹۷۴ هایل ه سلاسی از مقام خود خلع شد و در ۲۷ اوت سال بعد در خانه خود از دنیا رفت («دائرة المعارف کولیر»، همانجا).

در واقع انقلاب ۱۹۷۴ م توسط یک کمیته همکاری نیروهای مسلح که به درگو<sup>۲</sup> (سایه) موسوم بود، طرح ریزی و انجام شد. در گو پس از پیروزی، یک حکومت موقت نظامی به ریاست ژنرال اندوم<sup>۳</sup> تشکیل داد. در نوامبر همان سال، پس از بروز اختلافاتی در رهبری نظامی، ژنرال اندوم برکنار و تیرباران شد و یک شورای اداری موقت نظامی به ریاست ژنرال بنتی<sup>۴</sup> قدرت را در دست گرفت. در دسامبر ۱۹۷۴ از اتیوپی به عنوان یک کشور سوسیالیست یاد شد و اولین برنامه ملی آن در سال بعد به اجرا درآمد. مطابق این برنامه شرکتهای بیمه، بانکها، مؤسسات مالی، تأسیسات بزرگ صنعتی، زمینهای روستایی و شهری و مدارس ملی شدند و در عوض تعاونیهای روستایی و شوراهای کارگری برپا شد. در فوریه ۱۹۷۷ سرهنگ منگیستو هایل ه ماریام<sup>۵</sup>، ژنرال بنتی و دستیاران نزدیک او را اعدام کرد و خود را رئیس حکومت و رهبر شورای اداری موقت نظامی خواند («سالنامه»، همانجا).

در طول سالهای ۱۹۷۷ و ۱۹۷۸ م هزاران نفر از مخالفان حکومت

در پایان هزاره اول ق م در اتیوپی به سبب ترکیب نژادی حامی و سامی، تمدنی پدید آمد که می توان آن را به طور اخص تمدن اتیوپیایی به شمار آورد. آثار این تمدن در خرابه های شهر آکسوم و شهرهای اطراف آن مشهود است. پادشاهی آکسوم در پیش از میلاد نه تنها اولین تمدن بزرگ اتیوپیایی به شمار می رود، بلکه تمدنی است که به طور سنتی در راه و رسم زندگی مردمان این سرزمین در بسیاری جنبه ها در دوره های بعدی تا به امروز تأثیر گذاشته است. مؤید این نظر شیوه زندگی روستایی، روشهای زراعت و مانند آن در این کشور است (دیک رید، 73). پادشاهی آکسوم در شمال اتیوپی پدید آمد و در سده های ۳ و ۴ م به اوج شکوفایی خود رسید (BSE<sup>۶</sup>, XXX/344). عزانا<sup>۱</sup>، پادشاه آکسوم، در ۳۲۴ م به مسیحیت گروید (دیک رید، همانجا؛ قس: انده، 427)، چنانکه سکه های یافت شده در اتیوپی مربوط به حدود ۳۴۰ م، دارای علامت صلیب است (شیفرز، 402). پذیرش مسیحیت در این سرزمین به ویژه از لحاظ محاسبات قدرت و گسترش امپراتوری آکسوم حائز اهمیت بود («تاریخ اسلام کمبریج»<sup>۷</sup>، I(A)/11-12). در این دوره میان یزانیس و اتیوپی مسیحی روابط دوستانه ای برقرار شد (قس: وات، 4)، اما با ظهور اسلام، امپراتوری آکسوم به عنوان قدرت بزرگ دریای سرخ رو به ضعف نهاد (دیک رید، همانجا). علاوه بر آن، دولت آکسوم به هنگام ورود مسلمانان در سده ۷ م به اتیوپی، به سبب قدرت گرفتن ایرانیان در دریای سرخ رو به ضعف نهاده بود (EI<sup>۲</sup>, III/3)؛ هرچند در دوره ای به ویژه پیش از هجرت حضرت رسول (ص)، ظاهراً اتیوپی پناهگاه برخی پیروان اسلام به شمار می رفته است («تاریخ اسلام کمبریج»<sup>۸</sup>، II(A)/382).

اسلام در آغاز در میان عشایر ساحل دریای سرخ رایج شد و سپس به سمت شمال و بلندیهای شرقی گسترش یافت. گسترش اسلام با عربی شدن ساکنان اتیوپی همراه نبود، بلکه سازمانهای اجتماعی آنان به همان صورت محفوظ ماند (EI<sup>۲</sup>, III/6)، هر چند از این زمان به بعد، آثار مسیحیت در سواحل دریای سرخ از میان رفت و راههای ارتباطی آکسوم به دست مسلمانان افتاد (دیک رید، همانجا). به این ترتیب، مسیحیان اتیوپی به بلندیها روی آوردند و تا حدی از بقیه جهان منزوی شدند. این وضعیت تا اوایل سده ۱۶ م که ارتباطهای تازه ای با اروپا برقرار شد، پابرجا ماند (همانجا).

اولین گام در جهت برپایی حکومت اتیوپی جدید توسط ثودروس<sup>۹</sup> دوم (۱۸۵۵ - ۱۸۶۸ م) برداشته شد. پس از او منلیک دوم (۱۸۸۹ - ۱۹۱۳ م) با حمایت ایتالیاییها به پادشاهی رسید، اما او در سالهای بعد، از تحت حمایتی ایتالیا سرباز زد و در نبرد عده<sup>۱۰</sup> در ۱۸۹۶ م استقلال اتیوپی را به دست آورد (مایر، همانجا؛ قس: نهرو، ۱۰۷۷/۲، ۱۱۳۴). وی در جنوب شرقی، هر را تسخیر کرد و سلطنت خود را در جنوب و غرب گسترش داد. بین سالهای ۱۸۸۷ و ۱۸۹۱ م پایتخت

1. Azana

2. The Cambridge...

3. Tewodros

4. Adua

5. Collier's...

6. Dergue

7. Aman Andom

8. Teferi Benti

9. Mengistu Haile Mariam

به قتل رسیدند و یا به زندان افتادند. تا ژوئیه ۱۹۷۷ درگو از همکاری میسون<sup>۱</sup> (جنبش مارکسیست سوسیالیستی اتیوپی) بهره می برد، اما از این زمان حزب خاص خود را به نام آبیوت سدد<sup>۲</sup> (شعله انقلابی) برپا داشت. به هر تقدیر، در اواخر ۱۹۷۹ م با ایجاد «حزب زحمتکشان اتیوپی» تمامی گروههای سیاسی از میان برداشته شدند (همانجا؛ سرگتی، ۱۸). رهبری نظامی حزب از ۱۹۸۱ م به ایجاد و تقویت تعاونیهای روستایی، سازمانهای توده ای جوانان، زنان، روستاییان و کارگران پرداخت و در ۱۹۸۴ م، همزمان با جشنهای دهمین سال انقلاب، «حزب کارگران اتیوپی» را جایگزین حزب زحمتکشان ساخت. در ۱۹۸۶ م به هنگام انتقال قدرت به یک حکومت غیر نظامی، پیش نویس قانون اساسی جدید تهیه شد و از طریق رفراندوم ۱۹۸۷ م — مطابق داده های رسمی — توسط ۸۱٪ از رأی دهندگان کشور مورد تأیید قرار گرفت و در سپتامبر ۱۹۸۷ شورای موقت نظامی ملفی و «جمهوری دموکراتیک مردم اتیوپی» اعلام و سرهنگ منگیستو به عنوان رئیس جمهور کشور انتخاب شد (همانجا؛ تکل، ۸۰) و تا ۱۹۹۱ م در مقام ریاست جمهوری باقی ماند (کاتلر، ۳۵).

انتظارات دو جنبش مهم اریتره — جنبش آزادی بخش مسلمانان اریتره و جبهه آزادی بخش مارکسیست مردم اریتره — که برای استقلال می جنگیدند، پس از ۱۹۷۴ م برآورده نشد و این امر تا به امروز به درگیریهای شدیدی میان حکومت و مردم اریتره انجامیده است (شواب، ۱۵ به بعد).

سرزمین اتیوپی از صدر اسلام تاکنون پیوسته با دنیای اسلام در ارتباط بوده است و امروزه استانهای هرر و کفادو کانون فرهنگی مسلمانان در اتیوپی است (نک؛ Efi؛ بریتانیکا، VI/1001). در دوره پادشاهی هایله سلاسی به طرق مختلف زندگی مسلمانان در حاشیه مسائل جاری کشور قرار داشت (انده، ۴۲۷). پس از دگرگونیهای ۱۹۷۴ م و اعلام برابری ادیان، هرچند حدود ۸۰٪ از ۳۰۰۰۰۰۰ فراریان کشور، مسلمان بودند، اما ظاهراً مسلمانان از امکانات اجتماعی و نسبی بیشتری برخوردار شدند. اقدامات ضد مذهبی حکومت در زمینه بازسازی فرهنگی در کشور و به خصوص قتل فرزند خردسال پیش نماز و امام مسجد جامع آدیس آبابا در ۱۹۷۸ م یک بار دیگر مسلمانان را در اتیوپی تحت فشار قرار داد (همو، ۴۳۷). بر همین مبناست که شمار مسلمانان اتیوپی پیش و پس از ۱۹۷۴ م هنوز به درستی دانسته نیست.

ویژگیهای جمعیتی: داده های جمعیتی اتیوپی همچون بسیاری از دیگر کشورهای غیر صنعتی ناکافی و غیر قابل اعتماد است. تا ۱۹۸۴ م هنوز سرشماری عمومی کامل در این کشور به انجام نرسیده بود. پراکندگی جمعیت در اتیوپی تابعی است از پستی و بلندی کشور. نواحی مرتفع با برخورداری از باران کافی، به صورت مراکز فعالیت

کشاورزی و جمعیت درآمده است. علاوه بر این، زمینهای که بیش از ۲۰۰۰ متر ارتفاع دارند، پشته مالاریا ندارند، حال آنکه مالاریا خیز بودن زمینهای پست که قابل زراعت نیز هستند، مانع از جذب جمعیت شده است. بر این مبنا می توان اظهار داشت که حدود ۱۰٪ از جمعیت اتیوپی در ارتفاع کمتر از ۱۰۰۰ متر، ۲۰٪ در ارتفاع بین ۱۰۰۰ تا ۱۸۰۰ متر و ۷۰٪ بقیه در ارتفاعی بیش از ۱۸۰۰ متر زندگی می کنند («آمار جهانی»، ۱۳۵۶). بر این اساس، مرتفعات اتیوپی که تنها ۱٪ از خاک کشور را تشکیل می دهد (دیک رید، همانجا)، حدود ۲٪ جمعیت را در خود جای داده است.

در ۱۹۸۴ م جمعیت اتیوپی ۴۲٬۱۸۴٬۹۵۲ نفر بود که مطابق برآوردهای رسمی در ۱۹۸۷ م به ۴۶٬۱۸۴٬۰۰۰ نفر می رسیده است. تراکم جمعیت در کل کشور مطابق همین برآوردها ۳۶/۹ نفر در که ۲ بوده است («سالنامه»، ۱۹۸۷؛ I/581). طی دوره زمانی ۱۹۷۵ تا ۱۹۸۰ م نرخ رشد جمعیت اتیوپی ۲/۵٪، نرخ موالید ۵٪ و نرخ مرگ و میر ۲/۵٪. حال آنکه نرخ مرگ و میر کودکان ۱۶/۲٪ بوده است («آمار جهانی»، ۹۸). برحسب برآوردهای انجام شده، نرخ رشد سالانه جمعیت روستایی ۲٪ و همین نرخ در مراکز شهری ۷٪ بوده است («آفریقا»، همانجا). تا ۱۹۷۴ م بیش از ۹۰٪ از جمعیت اتیوپی بیسواد بودند که این نسبت در میان روستاییان و زنان به مراتب بیشتر بود (BSE<sup>۳</sup>، XXX/347). هنوز نیز بخش اعظم جمعیت اتیوپی بیسواد است. حدود ۴۵٪ از جمعیت کشور کمتر از ۱۵ سال سن دارند و حدود ۸۵٪ روستائین هستند («آمار جهانی»، همانجا). جمعیت فعال اتیوپی عمدتاً در بخش کشاورزی فعالیت دارند؛ نسبت اشتغال در بخشهای سه گانه اقتصادی به ترتیب ۷۹/۸٪ در بخش کشاورزی، ۷/۹٪ در بخش صنعت و ۱۲/۳٪ در بخش خدمات است («سالنامه»، همانجا). هرچند ساکنان اتیوپی را به ۳ گروه اصلی نژادی، یعنی سامیها، حامیها و آفریقاییان تقسیم می کنند (شیفرز، ۴۰۴)، اما سکنه این کشور نه براساس نژاد، بلکه بیشتر بر مبنای زبان، دین و سایر جنبه های فرهنگی قابل تقسیم است.

حدود ۱۰۰ زبان در اتیوپی رایج است که برخی از آنها دارای چندین لهجه با تفاوت های کم و بیش ناحیه ای است. این زبانها را به گروههای سامی، کوشی و نیلی تقسیم می کنند؛ گروه زبانی سامی با توجه به اهمیت تاریخی، سیاسی و فرهنگی آن، مهم ترین گروه زبانی به شمار می رود. زبان امهری از سده ۱۳ م در دربار اتیوپی رایج شد و از آن زمان به عنوان زبان مرکز قدرت به کار رفته است (بریتانیکا، VI/1000). امروز نیز این زبان، زبان رسمی اتیوپی است («آمار جهانی»، همانجا). در اتیوپی علاوه بر زبانهای محلی، زبان انگلیسی به عنوان زبان دوم و نیز زبان ایتالیایی آموزش داده می شود (BSE<sup>۳</sup>، XXX/346؛ «آمار جهانی»، همانجا).

دارند، حال آنکه نواحی آتشفشانی دره رفتی از لحاظ نیروی ژئوترمال<sup>۱</sup> قابل بهره‌برداری است. در حدود ۱۹۸۲ م با کمک کشور شوروی سابق و ایتالیا و سازمانهای جهانی، برنامه‌هایی برای گسترش بهره‌برداری از این منابع طرح‌ریزی شده بود («افریقا»، ۱/۳۶۶).

کشاورزی مهم‌ترین فعالیت و منبع درآمد اقتصادی در اتیوپی است؛ حدود ۸۰٪ از جمعیت فعال کشور به آن وابسته است و تقریباً نیمی از درآمد ناخالص ملی و حدود ۹۰٪ صادرات، از آن تأمین می‌شود («سالنامه»، ۱۹۶۶، ۹۶۸؛ قس: دیک رید، ۷۷)؛ با اینهمه، بجز معدودی مزارع بزرگ به مقیاس تجاری، زمینهای زراعی عمدتاً از طریق شیوه‌های سنتی مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد (BSE<sup>۳</sup>، همانجا). علاوه بر این، با وجود اقداماتی که در زمینه دولتی کردن مالکیت اراضی از ۱۹۷۵ م به بعد صورت گرفته، هنوز ۹۸٪ از زمینهای زراعی در اختیار خانوارهای زارع قرار دارد که همین واحدهای خانوادگی حدود ۹۰٪ از محصول زراعی کشور را تولید می‌کنند («افریقا»، ۱/۳۶۴). مطابق برنامه‌های دولتی تا ۱۹۹۴ - ۱۹۹۵ م حدود ۵۰٪ از مزارع کشور زیر پوشش تعاونیها درخواهد آمد، هر چند که در حال حاضر نیز قسمت عمده تولیدات بازاری توسط مزارع دولتی عرضه می‌شود («سالنامه»، ۱۹۶۶). به این ترتیب، تولیدات واحدهای خانوادگی بیشتر توسط خانوارهای روستایی به مصرف می‌رسد و تنها نسبت ناچیزی از آن به بازار می‌رود (بریتانیکا، همانجا).

تنها ۱۸٪ از کل مساحت اتیوپی زیر کشت است و علاوه بر آن فقط ۱۰۰٬۰۰۰ هکتار زمین آبی در دسترس است («سالنامه»، همانجا). کل مقدار زمینهای زراعی و چراگاهی اتیوپی ۸۷٬۰۰۰٬۰۰۰ هکتار است («افریقا»، همانجا). ۱۱٪ از مساحت این کشور به زراعت و ۵۳٪ به چراگاه اختصاص یافته است. علاوه بر این، ۷٪ از اراضی را جنگل و ۲۹٪ بقیه را نواحی بیابانی و استپی تشکیل می‌دهد («آمار جهانی»، همانجا).

تنوع اقلیمی وزیستی در اتیوپی، شرایط لازم برای تولید انواع محصولات زراعی را فراهم ساخته است که البته نوع محصولات با توجه به ارتفاع و شرایط اقلیمی تفاوت دارد. اتیوپی زاد بوم نوعی قهوه (عربی) است که در مرتفعات شرقی و غربی به عمل می‌آید (وایت بک، ۵۸۸؛ BSE<sup>۳</sup>، همانجا). البته کشت قهوه در اتیوپی در کنار گردآوری سنتی قهوه وحشی مورد بهره‌برداری است (همانجا). سایر محصولات زراعی مهم شامل نیشکر، انواع دانه‌های روغنی، انواع سبزی و میوه است (بریتانیکا، همانجا). در زمینه گسترش کشت پنبه در سالهای اخیر با حمایتهای مالی خارجی و طرحهای آبیاری، اقداماتی صورت گرفته است («افریقا»، ۱/۳۶۵). در نیمه شمالی مرتفعات غربی نوعی غله خاص به عمل می‌آید که بومی اتیوپی است و تف نام دارد (بریتانیکا، همانجا).

ظاهراً مسیحیان نیمی از جمعیت اتیوپی را تشکیل می‌دهند؛ حدود ۳۵٪ مسلمان و مابقی انیمیست و یهودی هستند. مرکز مسیحیان، منطقه بلندیهای شمال غربی است، حال آنکه مسلمانان در ناحیه کم ارتفاع و بیشتر در استان کفا ساکن هستند. انیمیستها غالباً در منتهی‌الیه جنوبی و دامنه‌های جنوب غربی کشور زندگی می‌کنند و فلاشه‌ها - یهودیان این کشور - به صورت گروههای اقلیت در استانهای بگم - دیر<sup>۲</sup> و سیمن<sup>۳</sup> به سر می‌برند (بریتانیکا، ۷۱/۱۰۰۱).

ویژگیهای اقتصادی: اتیوپی از لحاظ اقتصادی یکی از توسعه نیافته‌ترین کشورهای جهان به شمار می‌رود و عمدتاً با مسائلی نظیر شرایط نامساعد اقلیمی، زیر ساختهای نامناسب و کمبود نیروی کار ماهر روبه‌روست. این مسائل در کنار درگیریهای نسبتاً دائمی سیاسی - نظامی در دهه‌های اخیر باعث شده است تا نه تنها سهم مهمی از منابع کشور صرف فعالیتهای نظامی شود، بلکه باعث تضعیف فعالیتهای بنیادی، اجتماعی - اقتصادی و تشدید صدمات حاصل از درگیریهای سیاسی - نظامی و پیدایش قحطیهای دوره‌ای گردد (قس: «سالنامه»، ۱۹۶۶).

هرچند استخراج طلا و مس در اتیوپی به دوره‌های ماقبل تاریخ بازمی‌گردد، اما تا حدود ۱۹۷۰ م هنوز منابع طبیعی این کشور به درستی شناسایی و استخراج نشده بود («افریقا»، ۱/۳۵۵). مطالعات اولیه نشان می‌دهد که ذخایر معدنی این کشور باید قابل توجه باشد؛ سنگهای اساس حاوی فلزات قیمتی هستند که مهم‌ترین آنها عبارتند از طلا، پلاتین، قلع، تنگستن و مس (بریتانیکا، ۷۱/۱۰۰۲). ظاهراً در ناحیه جلگه‌ای اریتره ذخایر غنی آهن و مس وجود دارد. ناحیه‌ای که دارای بیشترین منابع معدنی است در غرب و جنوب غربی کشور واقع شده است، اما این ناحیه به واسطه وجود جنگلهای بارانی در حال حاضر به سختی قابل دسترسی است («افریقا»، همانجا).

سنگهای رسوبی این کشور احتمالاً دارای ذخایر نفتی است (بریتانیکا، همانجا). در ۱۹۴۵ م شرکت نفتی سینکرا امتیاز اکتشاف نفت را برای مدت ۵۰ سال به دست آورد، ولی در ۱۹۵۹ م به کار خود خاتمه داد (محمدیان، ۳۳). البته کوششهای زیادی در زمینه کشف و استخراج نفت در سالهای اخیر به عمل آمده، اما گزارشهای تأیید نشده موجود هنوز نمی‌تواند مؤید دسترسی به منابع قابل توجه نفت باشد («افریقا»، ۱/۳۵۶، ۳۶۵).

ذخایر قابل توجه سولفور، نمکهای سدیم و پتاسیم، گچ و زاج، در صورت بهبود شرایط ارتباطی و استخراجی، می‌تواند منبع مهمی از صادرات معدنی اتیوپی به شمار آید (همان، ۱/۳۵۵؛ بریتانیکا، همانجا). علاوه بر این، از چوب درختان جنگلی به مقادیر بسیاری استفاده می‌شود؛ این مقدار در ۱۹۸۶ م حدود ۳۷/۱۰۵ میلیون متر مکعب بوده است («سالنامه»، ۱۹۶۹). ضمناً حیات وحش اتیوپی و تنوع آن می‌تواند شالوده صنعت توریسم این کشور به شمار آید.

بسیاری از رودخانه‌های اتیوپی توان تأمین نیروی برقایی را

اتیوبی بسیار نامطلوب است، اما با کمکهای خارجی در سالهای اخیر بهبود یافته است (همانجا). مهم‌ترین اقلام صادراتی اتیوبی شامل قهوه، پوست، دام زنده و گوشت و مهم‌ترین واردات این کشور نیز تولیدات نفتی، ماشین‌آلات، وسایل نقلیه، مواد غذایی، مواد شیمیایی و دام زنده است (همان، ۱۳۷۲؛ قس: «آمار جهانی» همانجا). مهم‌ترین منابع واردات کشور (با توجه به ارزش مواد) اتحاد شوروی سابق، ایالات متحده آمریکا، آلمان، انگلستان و ایتالیا و مهم‌ترین طرفهای صادرات این کشور در همان دوره (۱۹۸۵م) ژاپن، آلمان، هلند و ایالات متحده آمریکاست («سالنامه»، ۱۹۷۱).

آموزش در اتیوبی رایگان است و در سالهای اخیر بر شمار مدارس افزوده شده است. اعتبارات آموزشی در بودجه ۱۹۸۰ - ۱۹۸۱م، ۹/۸٪ از کل بودجه کشور بود. در اتیوبی ۳ دانشگاه وجود دارد (همان، ۱۹۶۷). شهرهای مهم اتیوبی عبارتند از: اسمره (۲۹۰'۰۰۰ نفر)، دیره‌داوا<sup>۱</sup> (۷۰۰'۰۰۰ نفر)، دسی<sup>۲</sup> (۶۰۰'۰۰۰ نفر)، هرر (۵۵۰'۰۰۰ نفر) و آداما<sup>۳</sup> (۵۰۰'۰۰۰ نفر) («آمار جهانی»، همانجا).

مأخذ: دورانت، ویل، تاریخ تمدن، ترجمه ابوطالب صامی و دیگران، تهران، ۱۳۶۶؛ ش: عابدین، عبدالمجید، بین‌الحیثه والعرب، بیروت، دارالفکر العربی؛ عارف، مبتاز، الاحیاء بین مآرب و اکسوم، بیروت، ۱۹۷۵م؛ کانل، پتر، «اقتصاد سیاسی قحطی در اتیوبی و سودان»، ترجمه رضاضوی، گزیده سائل اقتصادی - اجتماعی، تهران، ۱۳۷۰؛ ش: ۸، ش: ۱۲؛ کتاب سبز، کشور سوسیالیستی اتیوبی، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۶۸؛ ش: محمدیان، م. م.، شاخ افریقا، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۶۸؛ ش: نگاهی به تاریخ جهان، ترجمه محمود تفضلی، تهران، ۱۳۶۱؛ ش: نیز:

Africa, South of the Sahara, 1984 - 85, London; Afrika, Ensklopedicheskii spravochnik, Moscow, 1987; Americana; Britannica; BSE<sup>3</sup>; The Cambridge History of Islam, London, 1977 - 1980; Collier's, Encyclopedia, New York, 1985; Dick Read, Robert, "Ethiopia", Africa (A Handbook), London, 1971; East Africa: its Peoples and Resources, ed. W.T.W. Morgan, London, 1972; El; Ende, W. & Udosteinbach, Der Islam in der Gegenwart, München, 1984; The Europa Year Book, 1989; Great World Atlas, London, 1981; Meyer; Schiffers, H., Afrika, München, 1962; Schwab, P., "Cold War on the Horn of Africa", African Affairs, 1978, vol. LXXVII; Sergeyev, S., "Ethiopia Starts a New Life", International Affairs, Moscow, 1979, No. 5; Tekle, A., "The New Constitution of Ethiopia", Journal of African Studies, 1988, vol. XV; Watt, W. Montgomery, The Majesty That Was Islam, London, 1974; Weltstatistik 84/85, Braunschweig, 1984; Whitbeck, R.H. & V.C. Finch, Economic Geography, New York, 1941.

عباس سعیدی

اثاث، نک: اسباب‌خانه.

اثارب، قلعه‌ای در ۳ فرسخی (ح ۲۰ کیلومتری) غرب حلب. برخی گفته‌اند از آنجا تا حلب یک روز راه بوده است (اصطخری، ۶۷؛ ابن حوقل، ۱۸۷/۱). سمعانی این فاصله را ۳ روز راه نوشته که با توجه به مطالب اصطخری و ابن حوقل، بعید می‌نماید (ص ۱۱۱). اثارب، هم به جاده انطاکیه - حلب، هم به جاده انطاکیه - قنسرین

مهم‌ترین منبع درآمد اتیوبی بعد از قهوه، دامداری است. این کشور از لحاظ شمار دام یکی از مهم‌ترین کشورهای جهان به شمار می‌رود. اتیوبی در ۱۹۸۵ م دارای ۷۴/۷ میلیون رأس انواع دام و ۵۶ میلیون انواع طیور بوده است («سالنامه»، ۱۹۶۸). با اینهمه، تولید گوشت در اتیوبی - به سبب شیوه‌های نامناسب دامداری - ناکافی است و همه ساله حدود ۱'۰۰۰'۰۰۰ رأس دام به علت کمبود علوفه، انواع بیماری و مشکلات بازاریابی از میان می‌رود (BSE<sup>3</sup>، همانجا). تولید انواع گوشت در این کشور در ۱۹۸۶ م، ۵۶۳'۰۰۰ تن برآورد شده است («سالنامه»، ۱۹۶۹). ماهیگیری در اقتصاد اتیوبی نقش محدودی دارد و به‌طور سنتی منحصرأ در دریای سرخ صورت می‌گیرد و می‌توان گفت که کاملاً به بازارهای خارجی وابسته است (بریتانیکا، همانجا). مقدار کل صید در ۱۹۸۶ م ۴'۱۰۰ تن برآورد شده است («سالنامه»، همانجا).

صنایع اتیوبی نیز توسعه نیافته است. این بخش تا پیش از ۱۹۶۱ م به ۲۰۰ واحد کارگاهی محدود می‌شد و تنها ۵٪ از درآمد ناخالص ملی را تأمین می‌کرد و عمدتاً شامل واحدهای نساجی، تولید مواد غذایی، آجر، سیمان و شیشه بود (دیک‌رید، ۷۸). با وجود آنکه در ۱۹۸۶ م سهم این بخش در درآمد ملی ۱۵٪ بود («سالنامه»، ۱۹۶۶)، اما هنوز هم واحدهای صنعتی اتیوبی با مشکلات بی‌شمار، از جمله ناچیز بودن سرمایه‌گذارهای جدید، کمبود مواد خام و لوازم یدکی و نیز مسائل مدیریت و نیروی متخصص رو به روست. هنوز بیشتر تولیدات صنعتی این کشور شامل کالاهای مصرفی همچون مواد غذایی و منسوجات است. صنایع نساجی حدود ۵۰٪ از کل کارکنان بخش صنعت را به خود اختصاص داده است. سایر شاخه‌های صنعتی را تولیدات مصالح و مواد ساختمانی، پوشاک و تولیدات چرمی و کفش تشکیل می‌دهد («افریقا»، همانجا).

صنایع دستی و کوچک بخش ناچیزی درآمد ناخالص ملی را تأمین می‌کند و عمدتاً شامل نخ‌ریسی و بافندگی، خیاطی، نجاری، تولید محدود فرش، طناب و مانند آن است. این نوع فعالیتها معمولاً در کارگاههای خانگی انجام می‌پذیرد و بر کار افراد خانواده متکی است (بریتانیکا، VI/1003). مصرف انرژی در اتیوبی بسیار محدود است و منابع انرژی عمدتاً شامل چوب، زغال، کود حیوانی و بقایای گیاهی (زراعی) است. در سالهای اخیر به کمک شوروی سابق پیشرفتهای نسبی در زمینه تولید انرژی پدید آمده است («افریقا»، I/366).

اتیوبی دارای دو خط‌آهن اصلی است: یکی آدیس‌آبابا را به جیبوتی و دیگری بندر ماساوا را از طریق اسمره به آگوردات متصل می‌سازد. خط‌آهن اول دارای ۷۸۱ کیلومتر طول است و بر مسیر اصلی ارتباطات تجاری - تاریخی کشور قرار گرفته است. این خط‌آهن توسط فرانسویان ساخته شده و از ۱۹۸۱ م به تملک مشترک جیبوتی و اتیوبی درآمده است. اتیوبی ضمناً دارای ۳ فرودگاه بین‌المللی در شهرهای آدیس‌آبابا، دیره‌داوا و اسمره است. وضع راههای زمینی

1. Direedawa

2. Dessie

3. Adama

در ۵۱۵ ق بار دیگر صلیبیان بر قلعه هجوم آوردند و دست مسلمانان را از آن دژ کوتاه کردند و عده‌ای را اسیر گرفتند و نیز غنایمی به چنگ آوردند (غزّی، ۸۵/۳).

در ۵۱۷ ق نیز صلیبیان به قلعه حمله کردند. بدرالدوله سلیمان بن عبد الجبار بن ارتق، حاکم حلب که قدرت مقابله با آنان را در خود نمی‌دید، قلعه را تسلیم کرد (ابن قلاسی، ۲۰۸ - ۲۰۹؛ رانسیمان، ۱۸۶). این قلعه همچنان در دست صلیبیان بود تا در ۵۲۴ ق/۱۱۳۰ م اتایک عمادالدین زنگی بن آق سنقر از موصل به شام آمد و به مقابله با مسیحیان شتافت. جنگ در خارج قلعه در گرفت و کشتار شدیدی روی داد. این بار پیروزی از آن مسلمانان شد و از آنجا که مسلمانان از این قلعه آسیب فراوانی دیده بودند و مردم حلب نیز از جانب مسیحیان ساکن قلعه همواره در معرض خطر و ضرر قرار داشتند، لذا عمادالدین پس از پیروزی، تمام ساکنان قلعه را کشت و استحکامات آن را ویران کرد. برخی از آثار آن خرابی تا سده ۸ ق باقی بوده است (ابن اثیر، ۶۶۲/۱۰ - ۶۶۳؛ ابوالفداء، ۹/۵).

در ۲۵ رجب ۵۳۱ فرمانروای روم، بُزاعه را به تصرف خود درآورد و به کشتن مردم پرداخت، زنان و کودکان را اسیر کرد و پس از ۱۰ روز توقف در آنجا رهسپار حلب شد. در آنجا بین مردم و سپاهیان مسیحی وی جنگ در گرفت. مسیحیان آسیب فراوان دیدند و عقب‌نشینی کردند، ولی ۳ روز بعد به قلعه اثارب تاختند. مسلمانان به وحشت افتاده، در ۹ شعبان همان سال از قلعه گریختند و قلعه به آسانی به دست مسیحیان افتاد. آنگاه کسانی را که در بُزاعه به اسارت گرفته بودند، در قلعه باقی گذاردند، عده‌ای را مأمور نگهداری قلعه کردند و خود آنجا را ترک گفتند. امیر اسوار، جانشین زنگی در حلب، چون از واقعه آگاه شد، به مسیحیانی که در قلعه بودند، حمله آورد، آنان را کشت و اسیران را آزاد ساخت (ابن قلاسی، ۲۶۵؛ ابن اثیر، ۵۶/۱۱ - ۵۷؛ ابن وردی، ۶۵/۲ - ۶۶). بدین ترتیب این قلعه بار دیگر به دست مسلمانان افتاد؛ چنانکه یاقوت آورده، اثارب نام محلی نیز در پایین قلعه اثارب بوده است (۱۱۵/۱).

ماخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن حوقل، صورة الارض، لیدن، ۱۹۳۸ م؛ ابن قلاسی، جزء، ذیل تاریخ دمشق، به کوشش آمدرز، بیروت، ۱۹۰۸ م؛ ابن وردی، عمر، تامة المختصر فی اخبار الیمر، به کوشش احمد رفعت بدرای، بیروت، ۱۳۸۹ ق/۱۹۷۰ م؛ ابوالفداء، تقویم البلدان، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰ م؛ اصطخری، ابراهیم بن محمد، مسالک الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷ م؛ رانسیمان، استیون، تاریخ جنگهای صلیبی، ترجمه منوچهر کاشف، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ سمعان، عبدالکریم بن محمد، الانساب، به کوشش عبدالرحمن بن یحیی مطیعی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۲ م؛ غزّی، کامل بن حسین، نهر الذهب فی تاریخ حلب، حلب، المطبعة المارونیة؛ یاقوت، بلدان، نیز؛ Canard, Marius, Say al Daula, Alger, 1934. ابوالحسن دیانت

اثبات، نک: مقامات واحوال.

آتیج (= دارنده پشت پهن و برآمده، نک: ابن منظور، ذیل تیج)، قبیله‌ای منسوب به اتیج بن ابی ربیع بن نهیک بن هلال و بزرگ‌ترین

مشرف است و در یکی از دو رشته تپه نسبتاً مرتفع، ولی صعب‌العبور جای دارد که حلب را از انطاکیه جدا می‌سازند (کانار، ۳۸۴). این قلعه در خلال جنگهای صلیبی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است (همانجا).

در ۵۰۴ ق/۱۱۱۰ م تانکرده، فرمانروای مسیحی انطاکیه با لشکری از پیاده و سوار، قلعه اثارب را مورد حمله قرار داد و آنجا را به محاصره خود درآورد و مانع رسیدن خواربار به قلعه شد. مسلمانان به سختی افتادند (ابن اثیر، ۴۸۱/۱۰). رضوان حاکم حلب سعی کرد با رشوه تانکرده را وادار به صلح کند، ولی به علت شرایط سنگینی که از سوی تانکرده پیشنهاد شد، رضوان تن به صلح نداد (رانسیمان، ۱۳۶/۲). ساکنان قلعه در صدد احداث نقبی برآمدند تا از آن راه بر فرمانروای انطاکیه دست یابند، ولی فرمانروا از نقشه آگاه شد، در نتیجه بر فشار خود افزود تا اینکه قلعه را در جمادی الآخر آن سال به تصرف درآورد (ابن قلاسی، ۱۷۰؛ ابن اثیر، همانجا). به نوشته ابن قلاسی، تانکرده بعد از تصرف قلعه به مردم آنجا امان داد و آنان را در خروج از قلعه آزاد و مختار گذاشت (همانجا)، ولی ابن اثیر می‌نویسد ۲۰۰۰ تن از ساکنان قلعه را کشت و باقی را اسیر کرد (همانجا).

بر اثر فتوحات تانکرده، حکام شهرهای اسلامی پیشنهاد صلح کردند. مسیحیان متارکه جنگ را تا رسیدن فصل درو به شرطی پذیرفتند که هر کدام از حکام مبالغی پرداخت نمایند، از جمله رضوان نیز تعهد کرد ۳۲۰۰۰ دینار نقد بپردازد و نیز چندین رأس اسب و مقداری جامه تحویل دهد (ابن اثیر، ۴۸۲/۱۰؛ ابن وردی، ۲۴/۲). ولی ابن قلاسی می‌نویسد بدین شرط که رضوان اسیران را آزاد سازد و همه ساله از درآمد حلب ۲۰۰۰۰ دینار نقد و ۱۰ رأس اسب تحویل دهد، صلح بین آنان برقرار شد (ص ۱۷۱)، اما بعد از این توافق مسیحیان کالاهای مسلمانان حلب را که با کشتیهای مصری حمل می‌شد، غارت کردند (همو، ۱۷۱ - ۱۷۲). بر اثر این رفتار، گروهی از مردم حلب به بغداد رفتند و در نخستین جمعه شعبان همان سال به همراهی گروهی از فقها و بازرگانان و دیگران در مسجد سلطان محمد گرد آمدند و مانع برپایی نماز شدند. جمعه دیگر در ادامه درخواست خود به مسجد خلیفه رفتند، خلیفه المستظهر بالله (۴۸۷ - ۵۱۲ ق/۱۰۹۴ - ۱۱۱۸ م) رسیدگی و حل مسأله را به سلطان محمد [فرزند ملکشاه] محول کرد. سلطان محمد به فرمانروایان دستور داد تا برای جهاد آماده شوند و پسر خود سلطان مسعود را همراه امیر مودود، فرمانروای موصل برای مقابله با صلیبیان اعزام داشت (همو، ۱۷۳؛ ابن اثیر، ۴۸۲/۱۰ - ۴۸۳).

در ۵۱۳ ق/۱۱۱۹ م صلیبیان بار دیگر بر حلب تاخته، آن را ویران ساختند. فرمانروای حلب، امیر ایلغازی با عده‌ای از افراد داوطلب برای جنگ به سوی شام روانه شد. جنگ در محلی به نام تل عفرین، در نزدیکی اثارب در گرفت. در این جنگ پیروزی نصیب مسلمانان گشت و اینان موفق شدند قلعه اثارب را باز پس گیرند (همو، ۵۵۳/۱۰ - ۵۵۵).

شاخه قبیله بنی هلال. با آنکه درباره قبیله اثبج اشاراتی در آثار مورخانی چون ابن اثیر (۵۶۶/۹ - ۵۶۷، ۱۸۵/۱۱ به بعد)، تجانی (ص ۱۸) و ابن ابی زرع فاسی (ص ۳۰۲، ۳۴۳) آمده، ولی تاریخ ابن خلدون مهم ترین منبعی است که آگاهی نسبتاً جامعی درباره این قبیله به دست داده است و مورخان پس از او نیز بیشتر منقولات خود را از او گرفته اند.

قبایل و تیره های کوچ نشین بنی هلال در دوره عباسیان در اطراف کوه غزوان در نزدیکی طائف زندگانی بادیه نشینی داشتند و در نواحی عراق و شام دست به غارت و چپاول می گشودند (ابن خلدون، ۲۷/۱). پس از ظهور قرامطه بسیاری از افراد بنی هلال همراه بنی سلیم به آنان پیوستند و آنگاه که پیروان عبیدالله مهدی (فاطمیان) بر مصر و شام چیرگی یافتند، افراد این قبایل را به مصر منتقل کردند و در بخش شرقی رود نیل، در صعيد مصر، سکنتی دادند (همو، ۲۸/۱). در ۴۳۷ ق چون معز بن بادیس، فرمانروای صنهاجه (در قیروان) به مذهب اهل سنت گروید و پس از بیعت با خلیفه عباسی، آشکارا بر ضد المستنصر فاطمی (خلافت: ۴۲۷-۴۸۷ ق) سر به شورش برداشت، خلیفه فاطمی به اشاره وزیرش، حسن یازوری، مشایخ قبایل بنی هلال و نیز بنی اثبج را به خود نزدیک ساخت و بر آن شد تا از آنان برضد معز شورش بهره گیرد. پس مستنصر توابع افریقیه (تونس و بخشی از الجزایر کنونی) را به این قبایل وا گذاشت و آنان در ۴۴۳ ق غرب افریقیه را متصرف شدند (برای تفصیل، نک: همو، ۲۸/۱-۳۴ قس: تجانی، ۱۷-۱۸).

به روایت ابن خلدون، گروهی از مشایخ بنی اثبج هنگام استیلای اعراب مهاجم بر افریقیه، از مردان نامدار به شمار می رفتند و ریاست این اعراب از آن اثبج و هلال بود (۳۵-۳۶/۱). همچنانکه پس از غلبه بر امرای محلی این ناحیه، قبیله اثبج بر دیگر تیره ها ریاست داشت (همو، ۴۳/۱). ولی اتحاد این قبایل پیوسته پایدار نبود؛ مثلاً ملوک صنهاجه به یاری اثبج به مقابله با قبایل ریاح در زغبه می پرداختند (همو، ۴۲/۱). و گاهی قبیله اثبج به سود امیری بر ضد امیری دیگر وارد نبرد می شد (تجانی، ۷۰؛ مقدیش، ۱۹۳/۲) و گاه فرمانروایان مسیحی نیز به آتش این اختلافات دامن می زدند (نک: ابن اثیر، ۱۸۵/۱۱). چون دولت موحدون بر دیگر دولتهای مغرب چیرگی یافت (۵۴۱ ق) عبدالمؤمن به افریقیه حمله کرد، دو تن از امرای عرب از جمله ابوالجلیل بن شاکر، امیر اثبج به حضور او رسیدند و نواخت یافتند و ابوالجلیل از سوی عبدالمؤمن در ریاست اثبج باقی ماند. با اینهمه قبیله اثبج همراه با دیگر قبایل بنی هلال، شورش را بر ضد عبدالمؤمن ترتیب دادند که به شکست و اسارت بسیاری از آنان انجامید، اما عبدالمؤمن اسیرانشان را آزاد کرد و از آن پس گاهی از آنان می خواست تا در جهاد اندلس به سپاه موحدون پیوندند (ابن خلدون، ۴۳/۱-۴۵). موحدون هر تیره از قبیله اثبج را در جایی سکنتی دادند، مثلاً تیره کرفه را در شرق کوه اوراس و بسیاری از آنان را در بلاد زاب شرقی پراکندند

و نیز کار گردآوری مالیات در این نواحی به آنان واگذار شد (همو، ۴۸/۱-۴۹). ولی با شکست موحدون و استقرار دولت مرابطون، در شمار یاران آنان درآمدند و در فتح اشیلیه (۶۸۳ ق/۱۲۸۴ م) شرکت کردند (ابن ابی زرع، ۳۴۳). تا آنکه رفته رفته و در اثر پراکندگی و آمیختن با قبایل دیگر، دوران تاریخی آنان به پایان رسید.

مآخذ: ابن ابی زرع، علی، الانیس السطرب، رباط، ۱۹۷۲ م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن خلدون، العبر؛ ابن منظور، لسان؛ تجانی، عبدالله، رحله، به کوشش حسن حسنی عبدالوهاب، تونس، ۱۳۷۷ ق/۱۹۵۸ م؛ مقدیش، محمود، نزله الانظار فی عجائب التواریخ و الاخبار، به کوشش علی زواری و محمد محفوظ، بیروت، ۱۹۸۸ م.

أثرم، ابوبکر احمد بن محمد بن هانی بغدادی اسکافی، محدث و فقیه سده ۳ ق / ۹ م. نسبت او طائی (ابن ابی حاتم، ۷۲/۱) و به قولی کلیبی (خطیب، ۱۱۰/۵) است. اصلاً خراسانی بوده، ولی در بغداد می زیست (ابن حبان، ۳۶/۸). با این حال ابن ندیم (ص ۲۸۵) و خطیب (۱۱۲/۵) شاید از آن رو که اواخر عمرش را در اسکاف بنی جنید اقامت داشته، او را اهل اسکاف دانسته اند. به گفته ذهبی (سیر، ۶۲۴/۱۲) وی به روزگار هارون (حک ۱۷۰-۱۹۳ ق) زاده شد.

اثرم نزد برخی مشایخ به آموختن فقه و حدیث پرداخت و پس از ملاقات با احمد بن حنبل، به جرگه شاگردان و دوستان او پیوست. خود می گوید که پیش از آن ملاقات، از مسائل فقه و آراء فقیهان آگاه بوده است، اما چون صحبت احمد بن حنبل را گزیده، در مسائل فقه از رأی او پیروی کرده و جز در یک مسأله با او مخالفت نکرده است (خطیب، ۱۱۰/۵-۱۱۱؛ ابن حجر، ۷۸/۱). اثرم چنان شیفته شخصیت احمد بن حنبل شد که کس را با وی برابر نمی گرفت (نک: ابن جوزی، ۱۴۱). در نامه ای که پس از مرگ احمد بن حنبل نوشته، او را امام و آموزگار خویش خوانده است (نک: ابن ابی یعلی، ۶۸/۱-۷۲).

اثرم از ابوبکر ابن ابی شیبه، ابو نعیم فضل بن دکین، نعیم بن حماد، مسدد بن سرهد و قالون عیسی بن مینا روایت کرده است (ابن حبان، همانجا؛ خطیب، ۱۱۰/۵؛ ذهبی، همان، ۶۲۴/۱۲-۶۲۶). افرادی چون یحیی بن محمد بن صاعد، نسائی و ابوالقاسم بغوی از وی روایت کرده اند (خطیب، همانجا؛ مزی، ۴۷۷/۱؛ ابن حجر، همانجا). ظاهراً اثرم در بغداد یک چند با حارث محاسبی، صوفی مشهور (د ۲۴۳ ق) صحبت داشته است، ولی بعدها از این ارادت توبه نموده و صحبت وی را ترک گفته است (ابن ابی یعلی، ۶۸/۱).

ابن حبان (همانجا) او را در شمار ثقات آورده و خطیب (همانجا) و ذهبی (تذکره، ۵۷۱/۲) برخی آثار او را نشان دهنده میزان دانش و معرفت وی دانسته اند. آنچه خطیب (۱۱۱/۵) و ابن ابی یعلی (۷۲/۱-۷۳) درباره اثرم آورده اند، نشان از سخت کوشی و توان علمی او در فقه و حدیث دارد.

اثرم سرانجام پس از سالها تدریس و تألیف، در اسکاف بنی جنید درگذشت و همانجا به خاک سپرده شد (خطیب، ۱۱۲/۵). تاریخ وفات او به درستی روشن نیست. ذهبی (سیر، ۶۲۶/۱۲) حدود ۲۶۰ ق را یاد

مسعودی، ۳۸، ۹۵؛ ابوعبید، ۱۰۸/۱؛ ابوالفداء، ۲۸۰؛ بیرونی، ۱۲۵، ۱۲۸). مقدسی اثور را به صورت «اقور» ذکر کرده (۲۸/۱، ۱۹۰) و یاقوت میان دو نام اثور و اقور تردید کرده است (۱۱۹/۱). گمان می‌رود که پیش از مقدسی، در متون تاریخی و جغرافیایی نام اقور وجود نداشته است. شاید بتوان گفت، چون اقور در عربی با فای ۳ نقطه (اقور) نیز نوشته می‌شده است، این کلمه احتمالاً تصحیف اثور باشد (منزوی، ۱۹۰/۱). گروهی از مؤلفان اثور را با موصل یکی دانسته‌اند (مسعودی، ۳۸؛ ابن رسته، همانجا؛ ابوعبید، ۷۷۱/۳)، حال آنکه اثور در ۱۰۰ کیلومتری جنوب موصل است (EI<sup>2</sup>, S).

شهر اثور بر روی تپه‌ای صخره‌ای و مثلث شکل ساخته شده بود. کوهپایه‌های آن شیب تندی داشت که به استحکام شهر منی افزود. اثور نقطه تجمع قبایل کوچنده این سرزمین به شمار می‌رفت. وضع طبیعی شهر نیز آن را به دژی دایره شکل بدل کرده بود (بستانی، همانجا). مقدسی اثور را سرزمینی ارجمند، زیارتگاه پیامبران و جایگاه اولیا دانسته و نوشته است که کشتی نوح در آنجا بر کوه جودی نشست و نیز در آنجا خداوند توبه قوم یونس را پذیرفت و بوبه کدو را برای یونس رویانید. داستان جرجیس و داذیانه نیز در آنجا رخ داد. وی می‌نویسد که محل مسجد یونس بر تپه توبه است که گویند ۷ بار زیارت آن برابر با ثواب یک حج است (۱۹۱-۱۹۰/۱).

درباره قدیم‌ترین ساکنان این سرزمین آگاهی کافی در دست نیست. در اواسط هزاره سوم ق م گروه‌های مهاجری از غرب و یا جنوب به این منطقه آمده بودند. اثور یا آشور نه تنها نام محل، بلکه نام یکی از خدایان محلی است که در منابع اکدی، آرامی و یونانی نیز بدان اشاره شده است (EI<sup>2</sup>, S). از نوشته ویل دورانت چنین برمی‌آید که نام این شهر، کهن‌تر از نام کشور و یا سرزمین آشور است. به نوشته او خدایی به نام آشور ابتدا نام خود را به شهری داد و پس از آن تمام مملکت به این نام خوانده شد. نخستین شاهان کشور آشور در همین شهر به سر می‌بردند (۳۱۲/۱). در تاریخ شرق باستان به سختی می‌توان نمونه‌ای یافت که در آن، کشور و یا قوم به نام خدای آن قوم نامیده شده باشد و در این باره باید از آشور به عنوان نمونه یاد کرد (پیوتروفسکی، ۱۱۸).

گفته شده است که شهر اثور در هزاره سوم ق م، اوشر نام داشته است. در ۲۳۷۶ ق م یکی از شاهان آشور الواحی برجا نهاده که در آن شهر آشور، «اشیر» و یا «الشیر» نامیده شده است (منشی، ۴۰؛ بستانی، ۶۸/۱۴). دیاکونوف نام کهن آشور را «شاشروم» یا «شاشوروم» نوشته است (ص ۱۵۶). اعراب این شهر را قلعه الشرقاط می‌خوانند، ولی معلوم نیست اثور از چه زمان این نام را گرفته است. چنین به نظر می‌رسد که تا ۱۸۲۱ م، پیش از سفر ریچ به این سرزمین، کسی از اثور با نام قلعه الشرقاط یاد نکرده بود (EI<sup>2</sup>, S). در برخی نوشته‌ها عنوان جزیره را نیز به ناحیه اثور داده‌اند. اعراب بین‌النهرین علیا را که

کرده و عجیب اینکه ابن کثیر (۱۱۵/۱۱) درگذشت او را ضمن حوادث سال ۲۹۶ ق آورده است. ابن حجر با ترجیح قول ابن قانع تاریخ ۲۷۳ ق را صحیح دانسته است (۷۹/۱).

آثار: اثرم دارای تألیفاتی چند در فقه و حدیث است که از آن میان تنها ناسخ الحدیث و منسوخه (قس: ابن ندیم، همانجا) در دست است. از این کتاب چند نسخه خطی در کتابخانه‌های اسماعیل صائب آنکارا، اولو جامع بورسا و مجموعه سنجر در دانشگاه آنکارا موجود است (ریتر، ۳۰۱-۳۰۰؛ کوچکوزو، ۳۶۶)، همچنین نسخه ناقصی از آن در دارالکتب مصر نگهداری می‌شود (زرکلی، ۲۰۵/۱). دیگر آثاری که به وی نسبت داده‌اند، اینهاست: ۱. التاريخ؛ ۲. السنن (ابن ندیم، همانجا)، که متضمن احادیثی در تأیید آراء فقهی احمد بن حنبل بوده و ذهبی (همان، ۶۲۷/۱۲) بخشی از آن را به نام بیوع در اختیار داشته است؛ ۳. الصلاة (نک: خطیب، ۱۱۹/۵)؛ ۴. اللعل (ابن ندیم، همانجا)؛ ۵. مسائل احمد بن حنبل (ابن ابی حاتم، همانجا). اثرم جوابهایی را که احمد بن حنبل به پرسشهای او و دیگران داده بوده، در مجموعه‌ای فراهم آورده که برخی از آنها در طبقات ابن ابی یعلی آمده است (۶۸-۶۶/۱، ۷۳)؛ ۶. الولاء و العتق و ام‌الولد و المکاتب و المدبر (کتانی، ۴۹).

مأخذ: ابن ابی حاتم، محمد بن ادريس، الجرح والتعديل، حيدر آباد دکن، ۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۲ م؛ ابن ابی یعلی، محمد، طبقات الحنابلة، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۲ م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، مناقب الامام احمد بن حنبل، قاهره، ۱۳۲۹ ق؛ ابن حبان، محمد، الثقات، حيدر آباد دکن، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، تهذيب التهذيب، حيدر آباد دکن، ۱۳۲۵ ق؛ ابن کثیر، البداية ابن ندیم، الفهرست؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاريخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، تذكرة الحفاظ، حيدر آباد دکن، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸ م؛ هم، سير اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و صالح سمر، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۴ م؛ زرکلی، اعلام: کتانی، محمد بن جعفر، الرسالة المستنطرة، استانبول، ۱۹۸۶ م؛ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، تهذيب الکمال، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ نیز:

koçkuzu, A. O., *Hadiste nâsih-mensâh meselesi*, Istanbul, 1985; Ritter, H., "Arabische Handschriften in Anatolien und Istanbul", *Oriens*, 1949, vol. II.

محمد رضا ناجی

إثنا عشری، نک: امامیه.

إثنا عشریة، نک: امامیه.

اثور، یا اسور، اشور، آشور، شهری باستانی که اکنون به قلعه شرقاط شهرت دارد. این شهر نخستین تختگاه دولت باستانی آشور بود که تا سقوط آن دولت و پس از آن همچنان شهری مقدس محسوب می‌شد (داندامایف، ۴۲؛ بستانی، ۶۷/۱۴). اثور در کرانه غربی دجله در استان موصل، در حدود ۲۵۰ کیلومتری شمال بغداد، در ۳۵° و ۳° عرض شمالی و ۴۵° و ۱۵° طول شرقی واقع شده است (بستانی، همانجا).

اثور ناحیه‌ای سوق الجیشی در کوه‌های حمرین است (نک: EI<sup>2</sup>) که از مرز ایران آغاز می‌شود و تا دجله ادامه دارد (EI<sup>2</sup>, S). برخی مؤلفان اسلامی این شهر را به صورت اثور نوشته‌اند (ابن رسته، ۱۰۴/۷)؛

شامل ۳ دیار: دیار ربیع، دیار مضر و دیار بکر که پیش از اسلام زیر فرمان دولت ساسانی بود، جزیره می‌نامیدند. این همان است که مقدسی اقلیم اقور نامیده است (همانجا؛ لسترنج، ۹۳). برخی منابع جزیره یا قسمت شمالی عراق را با آشور منطبق دانسته‌اند، نیز گفته شده است که نام آشور منبعث از نام اثور است و خرابه‌ای با این نام در نزدیکی سلامیه، در حدود ۴ کیلومتری نینوا وجود دارد که برخی آن را با خرابه‌های اثور یکی شمرده‌اند. سبب این تصور وجود دو تختگاه در شمال آشور قدیم بوده است (همو، ۲۶: EI<sup>2</sup>, S).

نام جغرافیایی اثورا<sup>۱</sup> شاید تنها به شهر اطلاق می‌شده است، ولی در منابع یونانی آثوریا<sup>۲</sup> شامل منطقه شمالی است (همانجا). کشور آشور در اطراف ۴ شهر واقع بر دجله یا نهرهایی که به آن می‌ریزند، گسترده شده بود. این شهرها عبارت بودند از: آشور، آربلا<sup>۳</sup> که اربل یا اربیل کنونی است، کالچ (کلح) که اکنون نمرود در محل آن واقع شده است و نینوا که قویونجیک کنونی درست مقابل شهر موزیل مرکز استخراج نفت در آن سوی دجله بر جای آن قرار دارد (دورانت، ۳۱۱/۱). اثور در اواخر هزاره سوم و اوایل هزاره دوم ق م به صورت دولت - شهر اداره می‌شد و متأثر از تمدن سومر (شومر) و اکد بود. این شهر بر سر راه بازرگانی عمده‌ای واقع شده بود (BSE<sup>3</sup>, II/475). ظهور شهر اثور را مربوط به برتری فرهنگ و تمدن سومری در بین‌النهرین دانسته‌اند (BSE<sup>2</sup>, III/590). در هزاره سوم ق م در محلی که شهر اثور بنا شد، ناحیه سومر قرار داشت. آشوریان مردم آنجا را از میان بردند و از اواخر هزاره سوم (حدود سال ۲۱۰۰ ق م) در این مرز و بوم استقرار یافتند (فهمی، ۱۴۴). از اواسط هزاره دوم ق م اثور تختگاه دولت آشور شد (BSE<sup>3</sup>، همانجا). در یکی از کتیبه‌های شلمنصر اول در سده ۱۳ ق م از اثور به عنوان شهر یاد شده است (آروتونیان، ۱۲). در عهد تیگلت پیلسر اول (۱۱۱۴ ق م) گروهی از اسیران به شهر اثور منتقل شدند. پرستشگاههای اداد<sup>۴</sup> و انو<sup>۵</sup> به فرمان او در این شهر بنا گردید (همو، ۱۴، 348). شلمنصر سوم که در سالهای ۸۵۸-۸۲۵ ق م بر آشور فرمانروایی داشت (پیترافسکی، ۲۵)، ۳۰۰۰ تن از اسیران را به شهر اثور انتقال داد (آروتونیان، ۱۱۱). از سده ۹ ق م اثور از صورت پایتخت فرمانروایان آشور به درآمد، ولی همچنان اهمیت داشت (BSE<sup>3</sup>، همانجا). شهر اثور هر چند به عنوان مرکز سیاسی شناخته می‌شد، ولی به عنوان نخستین مرکز دینی نیز مورد احترام بود. گرچه در سده ۱۰ ق م کالچ و نینوا از سوی شاهان آشور به عنوان پایتخت انتخاب شدند، با اینهمه، اثور اهمیت خود را از دست نداد (EI<sup>2</sup>, S). در اواخر ۷۱۴ ق م سارگن دوم به سرزمین اورارتو لشکر کشید و ضمن غارت و ویرانی شهر اولهو<sup>۶</sup>، ستونهای بلند سقف کاخ شاهی را که از چوب سدر بود، به اثور برد (پیترافسکی، ۴۷، ۴۸).

اسرحدون پیش از درگذشت خود در ۶۶۸ ق م اثور را به سرور

شهرهای خاور نزدیک بدل کرد و عامل شکوفایی این شهر شد (فهمی، ۱۵۶؛ دورانت، ۳۱۴/۱ - ۳۱۵). در عصر حمورابی، اثور به تابعیت دولت بابل درآمد، ولی بعدها که دولت بابل رو به ضعف نهاد، این شهر یکی از مراکز مستقل سرزمین آشور شد (BSE<sup>2</sup>، همانجا). نبوپلر (حک ۶۲۵ - ۶۰۵ ق م)، فرمانروای بابل دو سال پیش از ویرانی نینوا در ۶۱۴ ق م اثور را مورد حمله قرار داد و آن را متصرف شد (EI<sup>2</sup>, S). در ماه آب (ژوئیه - اوت) ۶۱۴ ق م لشکریان دولت ماد به فرمان هووخشتره (کیاکسار)، بالاتر از نینوا به گذرگاههای دجله رسیدند و از کرانه راست آن تا شهر آشور پیش تاختند. این لشکرکشی با تسخیر این شهر که برای آشوریان مقدس بود، پایان یافت. بقایای شهر اکنون نیز از نظر استحکامات مایه عبرت بینندگان است. (دیاکونوف، ۳۷۴ - ۳۷۵). نبوپلر و هووخشتره در محل ویرانه‌های شهر با یکدیگر دیدار کردند و حاصل آن انعقاد پیمان نظامی بود (پیترافسکی، ۲۳۶). در شهر ویران شده زندگی همچنان ادامه داشت و قرن‌ها بعد نیز خدایان آشور مورد پرستش بودند (دیاکونوف، ۳۸۳). مدارک بسیار اندکی درباره بازسازی اثور برجا مانده است. گمان می‌رود که در روزگار بابلیان تا پیش از حمله کوروش و تصرف این سرزمین در ۵۳۹ ق م تنها چند منطقه آباد وجود داشته است (EI<sup>2</sup>, S). کوروش در کتیبه خود درباره تصرف اثور آورده است که در این شهر مقدس آن سوی دجله، در مکانهای مقدسی که مدتی دراز به ویرانه بدل شده بودند، خدایان پیشین را بازگرداندم. من مردمی را که از آنجا فرار کرده بودند، گرد آوردم و به منازل خود عودت دادم (داندامایف، ۴۲). در سده نخست ق م اثور شهری پارتی شد. در عهد ساسانیان از اهمیت این منطقه کاسته شد و اثور تنها به بخشی از آن منطقه اطلاق می‌شد و این حالت تا سده‌های میانه ادامه داشت (EI<sup>2</sup>, S).

خرابه‌های آشور نخستین بار در ۱۸۲۱ م کشف شد. در مارس این سال ریچ سفری به عراق داشته و گزارشهایی در جریان سفر از دجله به بغداد تهیه کرده است. پس از او رس<sup>۷</sup> از این ناحیه دیدن کرده و مطالبی درباره آن نوشته است. در این ناحیه تندیس از شلمنصر سوم به دست آمد که اکنون در موزه بریتانیاست. چند کتیبه نیز از دوران پادشاهی ادادنیراری سوم (حک ۸۱۰ - ۷۸۳ ق م) در ۱۸۷۳ م کشف شد (EI<sup>2</sup>, S). کاشف عمده اثور، لایارد انگلیسی بود که در ۱۸۴۵-۱۸۴۷ م به تحقیق و حفاریهایی در این منطقه پرداخت و آثاری در این زمینه از خود بر جای نهاد (BSE<sup>3</sup>, II/475). این منطقه در ۱۹۰۳ - ۱۹۱۳ م توسط چند تن از باستان‌شناسان و محققان آلمانی حفاری و بررسی شد. آنان در حفاریهای خود به ادامه بررسی آثاری پرداختند که نمونه‌هایی از آن، پیش‌تر از سوی سلطان عبدالحمید دوم امپراتور عثمانی، به ویلهلم دوم قیصر آلمان هدیه شده بود (EI<sup>2</sup>, S). در ۱۹۰۳ - ۱۹۱۴ م خط دوم تأسیسات دفاعی اثور کشف شد که احتمالاً متعلق به

1. Athura

2. Athuria

3. Arbela

4. Adad

5. Anu

6. Ulhu

7. J. Ross



۶-۱۰/ق/۱۲-۱۶م، به صورت ترجمه‌های لاتین به اروپای سده‌های میانه راه یافت. سرنوشت نوشته‌ها و اندیشه‌های فلوطین (۲۰۵-۲۷۰م) بنیاد گذار فلسفه نوافلاطونی نیز کم و بیش چنین بوده است (نک: ه. د. فلوطین). پس از مرگ وی، محافل ناشناخته‌ای در مکتب اسکندریه، نوشته‌هایی پدید آوردند که محور اصلی آنها اندیشه‌های نوافلاطونی و به ویژه فلوطینی بود. اینان در این نوشته‌ها، غالباً عقاید و اندیشه‌های آن فیلسوف را - ظاهراً به قصد آسان تر ساختن و فهمیدن تر کردن آنها - دگرگون می‌کردند و اندیشه‌ها و نظریات خود را نیز بر آنها می‌افزودند و سپس آن نوشته‌ها را به فیلسوفانی مانند افلاطون و ارسطو - و حتی به بعضی از فیلسوفان پیش از سقراط، مانند فیثاغورس و امپدوکلیس - نسبت می‌دادند، اما در این میان، ارسطو از نفوذ و اعتبار ویژه‌ای برخوردار بود، هر چند کسانی که آنگونه نوشته‌ها را پدید آورده، به ارسطو نسبت می‌دادند، در روی کرد و گرایش اصولی خود، افلاطون‌گرا بودند. به هر حال باید به یاد داشت که گسترش فلسفه از سده ۳م به بعد دو ویژگی داشت: نخست اینکه این فلسفه صرفاً نوافلاطونی نبود، دوم اینکه مکتب نوافلاطونی مدتی کوتاه بیشتر ارسطویی بود، تا افلاطونی.

همچنین از سده ۲م نیز کار اساسی آموزش فلسفه، تفسیر آثار افلاطون و ارسطو بود، زیرا باور بر این بود که آن دو فیلسوف همه حقایق را یافته، و برای همیشه در آثار خود ثبت کرده‌اند. در مرحله‌ای نیز شارحان و مفسران آثار ارسطو در مکتب «آکادمیا» ی افلاطونی - مثلاً برجسته‌ترین ایشان سیمپلیکیوس<sup>۱</sup> (سده ۶م) - کوشش داشتند که اثبات کنند میان فلسفه افلاطون و ارسطو هماهنگی و یگانگی وجود دارد.

در مرحله دیگری، مفسران و جعل کنندگان نوشته‌های فلسفی، در مکتب نوافلاطونی با اینکه - چنانکه اشاره شد - اصولاً افلاطون‌گرا بودند، نظریات و عقاید ارسطویی را - حتی در مواردی که نظریات متافیزیکی اصیل ارسطویی با گرایشهای توحیدی آنان در تضاد می‌نمود و کار هماهنگ سازی نظریات افلاطون و ارسطو را دشوار می‌ساخت - برای اثبات گرایشهای خود به کار می‌گرفتند. بدین سان آنان نوشته‌هایی را با محتوای نوافلاطونی پدید می‌آوردند و آنها را به ارسطو نسبت می‌دادند و می‌کوشیدند که بر این دشواریها چیره شوند. بنابراین، ارسطو همچنان «معلم اول» به شمار می‌رفت و نوشته‌های نوافلاطونی، رنگ ارسطویی به خود می‌گرفت. اینگونه نوشته‌ها، از راه ترجمه - یا مستقیماً از یونانی، یا با واسطه سریانی - به جهان اسلام نیز راه یافت و یکی از برجسته‌ترین و پرتأثیرترین آنها اتولوجیا بود که در اینجا به اختصار به سرنوشت و سرگذشت آن می‌پردازیم.

متن عربی اتولوجیا، در شکلی که اکنون در دست است، نخستین بار در شرق (بی ذکر محل انتشار) در ۱۲۹۶/ق/۱۸۷۹م منتشر شد. محقق آلمانی فریدریش دیتریچی، متن انتقادی عربی آن را بر پایه ۳ دست‌نوشته در ۱۸۸۲م منتشر کرد و سپس ترجمه آلمانی آن را در ۱۸۸۳م در لایپزیگ

هزاره‌های سوم و دوم ق م و شامل تندیسها، دروازه‌ها و دژهایی بود (BSE<sup>۳</sup>، همانجا)؛ شمال و مشرق شهر به شکل طبیعی توسط رودخانه و خندق محافظت می‌شد؛ در دیگر نقاط سنگرهایی برای حفظ دیوارها پدید آمده بود. سناخریب (حک ۷۰۴-۶۸۱ ق م)، به شرح بنای برجهای نیم دایره دیده بانی ائور پرداخته است که ظاهراً کهن‌ترین آنها در جنوب و جنوب غرب این دژ با سنگربندیهای همراه بوده است (EI<sup>۲</sup>, S). بر اثر حفاری در ویرانه‌های این شهر کتابخانه‌ای کشف شد که کهن‌تر از کتابخانه آشور بانی‌پال بود. در این کتابخانه کتیبه‌هایی به خط میخی به دست آمد که کتیبه‌های هیتی از آن جمله‌اند. آثار پیش از عهد پارتیان در داخل شهر یا شهر کهنه شامل بقایایی از کاخها و نیز پرستشگاههای نبو، عشتار (ایشتار)، سینا، شمش، انو، آداد و جز آنهاست. در بخش نو شهر که متعلق به عهد پارتیان بوده، بناهایی بر پایه‌های ابنیه کهن شهر پدید آمده بوده است که از آن جمله کاخها، دژها و آکروپولیس پارتی همراه با پرستشگاه آشور را می‌توان نام برد (BSE<sup>۳</sup>، همانجا).

ماخذ: ابن رسته، احمد، *الاعلاق الفنیسه*، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *معجم ما استعجم*، بیروت، عالم الکتب؛ ابوالقداء، تقویم البلدان، به کوشش م. رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ پستانی، بیرونی، *ابورحان، آثار الباقیه*، ترجمه اکبر دانا سرنست، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ پیوتروفسکی، ب. ب.، *اورارتو*، ترجمه عنایت الله رضا، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ دورانت، ویل، *تاریخ تمدن*، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ دیاکونوف، ا. م.، *تاریخ ماد*، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۲۵ ش؛ فیعی درویش، محمود و دیگران، *دلیل الجمهوریه العراقیه لیسنه ۱۹۶۰*، بغداد، ۱۳۸۰/ق/۱۹۶۱م؛ لسترنج، گای، *جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی*، ترجمه محمود عرفان، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ مسعودی، علی، *التبیه والاشرف*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۴م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، ترجمه علینقی منزوی، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ منزوی، علینقی، *حاشیه بر احسن التقاسیم* (نک: هم، مقدسی)، منشی امیر، رابی، *تاریخ آشور*، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Arutyunyan, N.V., *Biainili (Uranu)*, Erevan, 1970; BSE<sup>۲</sup>; BSE<sup>۳</sup>; Dandamaev, M. A., *Politicheskaya istoriya Akhemenidskoi derzhavi*, Moscow, 1985; EI<sup>۲</sup>; EI<sup>۳</sup>; S; Piotrovskii, B. B., *Vanskoe tsarstvo (Uranu)*, Moscow, 1959.

عنایت الله رضا

**اتولوجیا**، ترجمه عربی نوشته‌ای منسوب به ارسطو، یا احتمالاً تفسیر فیلسوف نوافلاطونی پرفوریوس (پرفوریوس) بر گزیده‌ای از نظریات ارسطو، یا بخشی از آثار فلوطین که در نیمه نخست سده ۳/ق دهه سوم سده ۹م در محافل فلسفی رواج یافت و از آن پس مهر و نشان خود را بر بسیاری از اندیشه‌های فلسفی اسلامی - و نیز یهودی و مسیحی - نهاد. واژه «اتولوجیا» معرب واژه یونانی *تولوجیا*، یعنی الهیات یا خداشناسی است.

در میان فیلسوفان یونان باستان، ارسطو و نوشته‌های وی سرنوشت ویژه‌ای داشته‌اند. از زمان مزگ ارسطو به بعد، دهها اثر مجعول در زمینه‌های گوناگون نوشته، و به وی نسبت داده شد. در سده‌های ۳ و ۴/ق ۹ و ۱۰م انبوهی از این نوشته‌ها به عربی ترجمه شد و سپس در سده‌های

انتشار داد. چاپ سنگی متن آن نیز در حاشیه قسبات میرداماد در تهران (۱۳۱۵ ق/۱۸۹۷ م) منتشر شده است. آخرین متن انتقادی اثولوجیا به کوشش عبدالرحمان بدوی، بر پایه ۹ دست نوشته، با یک مقدمه، زیر عنوان *افلوطين عند العرب* در ۱۹۵۵ م، در قاهره منتشر شد (برای نقدی از این متن، نک: لوئیس، ۳۹۹ - ۳۹۵). لوئیس پیش از آن، متنی بازویراسته اثولوجیا را همراه با ترجمه انگلیسی آن با عنوان «آزمایش دوباره تئولوژی به اصطلاح ارسطو»، در ۱۹۴۹ م، به عنوان رساله دکتری خود فراهم کرده بود. وی بعدها ترجمه انگلیسی اثولوجیا و بقیه آثار عربی فلوطینی را در جلد دوم متن یونانی «آثار فلوطین»<sup>۱</sup>، به کوشش پاول هنری وهانز رودلف شویتسر (پاریس و بروکسل، ۱۹۵۹ م) منتشر کرد. همچنین ۴ مقاله (میر) از اثولوجیا همراه با «تعلیقات» قاضی سعید قمی، به کوشش جلال الدین آشتیانی، در ۱۳۹۸ ق/۱۹۷۸ م، در تهران منتشر شده است.

از دست نوشته‌های متن پذیرفته شده اثولوجیا تاکنون ۲۲ نسخه در کتابخانه‌های متعدد شناخته شده است (نک: فنتون، ۲۴۹). همچنین دست نوشته دیگری از اثولوجیا در کتابخانه مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی (شماره ۹۷۰۸۳) یافت می‌شود که ظاهراً مربوط به سده ۱۲ ق است. این دست نوشته که نظم «میرها» در آن رعایت نشده است، جای جای با متنها چاپ شده، اندک اختلافهایی دارد.

از سوی دیگر، خاورشناس روسی یرسلف<sup>۲</sup>، در ۱۹۲۹ م در کتابخانه دولتی عمومی «سالتیکوف شچدرین» در لنینگراد، ۳ دست نوشته کهنه از اثولوجیا را به خط عبری کشف کرد که روایتی طولانی‌تر از متن چاپی دیتیچی را در برداشت و مطالب آن با متن ترجمه لاتین این اثر که در سده ۱۶ م در اروپا منتشر شده بود، مطابقت داشت. وی پژوهشهای خود را پیرامون این روایت طولانی‌تر، در مقاله‌ای با عنوان «اصل عربی [اثر] موسوم به تئولوژی ارسطو» در نشریه «یادداشت‌های هیأت خاور شناسان» (ص ۸۳-۸۹) منتشر کرد. کشف یرسلف در میان پژوهشگران هیچانی برانگیخت، زیرا افزوده‌هایی در آن یافت می‌شود که در روایت شناخته شده کوتاه‌تر آن دیده نمی‌شود. اکنون میکروفیل‌هایی از این دست نوشته‌ها در «مؤسسه میکروفیل‌های نسخه‌های عبری در دانشگاه اورشلیم» (شماره ۴۰۷۵۵-۴۰۷۵۷) و نیز در کتابخانه دانشگاه کمبریج (میکروفیل شرقی، شماره ۱۳۸۶) یافت می‌شود (نک: فنتون، ۲۶۱، یادداشت ۳۷).

اثولوجیا، فلوطین و پرفوریوس: چندین قرن در شرق و غرب، اثولوجیا را اثر اصیلی از ارسطو می‌دانستند، هر چند گاهی کسانی در انتساب آن به ارسطو تردید می‌کردند و مطالب آن را نماینده اندیشه‌ها و عقاید افلاطون و مکتب وی می‌شمردند. کسانی نیز بودند که چون از یک سو دلیلی برای تردید در انتساب آن به ارسطو نمی‌یافتند و از سوی دیگر اختلاف آشکار مطالب آن را با جهان بینی ارسطویی می‌دیدند، به

این نتیجه می‌رسیدند که گویا ارسطو در مرحله پایانی زندگیش در آراء و عقاید خود تجدیدنظر کرده، و به نگرش افلاطونی گراییده است.

پژوهش جدی و پیگیر درباره نادرستی انتساب اثولوجیا به ارسطو در سده ۱۹ م آغاز شد، برای نخستین بار پژوهنده انگلیسی تیلر<sup>۳</sup>، این نوشته را یک «بر ساخته و جعل عربی» معرفی، و به این نکته اشاره کرد که مطالب تا اندازه زیادی «یک گرد آوری ناشیانه» از گزیده‌هایی از *انثادها*<sup>۴</sup> ی فلوطین است (نک: فنتون، ۲۶۰، ۲۴۱).

در ۱۸۵۷ م محقق فرانسوی مونک با پژوهش بیشتری تأکید کرد که مطالب اساسی اثولوجیا در واقع برگرفته از نوشته‌های فلوطین است. وی پس از اشاره به اینکه عربها، با مهم‌ترین عقاید و نظریات مکتب اسکندریه آشنا بوده‌اند، می‌افزاید که ادبیات عرب یک اثر تاریخی را برای ما حفظ کرده است که در آن فلسفه اسکندریه و به ویژه فلسفه فلوطین، با تفصیل بسیاری بیان شده و گاه در آن بخشهایی را می‌یابیم که متن آنها از *انثادها* گرفته شده است. این اثر تاریخی همان تئولوژی مشهور منسوب به ارسطوست که در آغاز سده ۱۶ م در ترجمه لاتین از روایت عربی آن منتشر شده است (مونک، ۲۵۰، ۲۴۸). مونک همچنین به این نکته توجه داد که متن عربی اثولوجیا که وی در آن زمان دست نوشته‌ای از آن را در کتابخانه سلطنتی پاریس یافته بود، در ۱۰ کتاب است، در حالی که متن ترجمه لاتین آن ۱۴ کتاب را در بردارد و حاوی مطالب افزوده‌ای است که در متن عربی آن یافت نمی‌شود و میان این دو متن اختلافهای قابل ملاحظه‌ای وجود دارد (ص ۲۵۰). این اشاره مونک به منابع اصلی اثولوجیا، توجه جدی پژوهشگران را به آن برانگیخت. پس از انتشار متن عربی اثولوجیا به وسیله دیتیچی، دانشمند آلمانی و متخصص برجسته آثار مجعول ارسطو، رژه<sup>۵</sup>، در بررسی و نقد بر متن عربی دیتیچی، به این کشف شگفت انگیز رسید که اثولوجیا در واقع ترجمه آزاد از برخی از بخشهای *انثادها* ی ۴-۶ فلوطین است. وی همچنین در مقاله خود، شتابزده جدولی برای مطابقت میان فصلهایی از اثولوجیا و بخشهایی از *انثادها* عرضه کرد و با اشاره به اختلافهای موجود میان ترجمه لاتین و متن عربی اثولوجیا به این نتیجه رسید که افزوده‌های ترجمه لاتین آن، از مترجمان مسیحی سده ۱۶ م بر متن اصلی است (نک: یرسلف، ۸۶؛ بدوی، ۷-۶).

از زمان رژه به بعد، پژوهش تازه قابل ملاحظه‌ای درباره اثولوجیا نشده بود، تا هنگامی که - چنانکه اشاره شد - یرسلف در ۱۹۲۹ م متن روایت دیگر و طولانی‌تری از این اثر را کشف کرد. در این میان بعضی از پژوهشگران به این پرسش پرداختند که آیا متن عربی اثولوجیا مستقیماً از متنی یونانی به وسیله ابن ناعمه حمصی (د. ح ۲۲۰ ق/۸۳۵ م) به عربی ترجمه شده، یا ترجمه سریانی واسطه‌ای داشته است؟ نخست پژوهشگر آلمانی باومشتارک<sup>۶</sup> در مقاله‌ای بر این نکته تأکید کرد که ترجمه عربی بر

1. Plotini opera. 2. A. Borisov 3. Thomas Taylor  
Zeitung, 1883, pp. 843-846. 6. Baumstark, A., « Zur Vorgeschichte der arabischen Theologie des Aristoteles », Oriens Christianus, 1902, II/187-191.

4. Ennéades. 5. Valentin Rose, Deutsche Literatur-  
Zeitung, 1883, pp. 843-846.

جای شگفتی نیست که گروهی از پژوهشگران بار دیگر مسأله اثولوجیا را مطرح کرده، و کوشیده‌اند که به بسیاری از پرسشها درباره آن پاسخ گویند. چنانکه اشاره شد، در ۱۹۸۶م مجموعه‌ای با عنوان «ارسطوی مجعول در سده‌های میانه، تلوژی و متون دیگر»، در لندن منتشر شد. در این مجموعه زیرمان<sup>۵</sup> مقاله بسیار مهمی را با عنوان «سرچشمه‌های تلوژی ارسطو» به پژوهش در اثولوجیا اختصاص داده است. وی در این مقاله به بازنگری جامع و کامل همه شواهد و پژوهشهای پیشین می‌پردازد و نظریات و پیشنهادهاى تازه‌ای را بر پایه تحلیل مفصل و دقیق متون عرضه می‌کند. ۲۵ صفحه نخست نوشته وی استدلالها و نتیجه‌گیریهایی او را در بردارد و سپس شواهد اصلی را در ۲۲ «ضمیمه» می‌گنجاند که ۹۰ صفحه دیگر را در برمی‌گیرد. وی نخست این فرضیه را مطرح می‌کند که یعقوب بن اسحاق کندی (د ح ۲۵۹ق/ ۸۷۳م)، به منظور تأمین بنیادهایی برای هلنسیسم عربی، گروهی را به ترجمه متون معتبر فلسفه کلاسیک یونانی - که مهم‌ترین آنها متافیزیک یا مابعدالطبیعی ارسطوست - گمارده بوده است. زیرمان این گروه را «حلقه کندی» می‌خواند. یکی از این مترجمان، یعنی ابن ناعم حمصی - که مسیحی بوده است - ترجمه‌ای آزاد از بخشهایی از اثادهای ۴-۶ فلوطین را فراهم کرده، و دیباچه‌ای بر آن افزوده، و توضیح داده است که مسأله خدا، عقل، روان (نفس) و طبیعت مکمل پژوهشهای ارسطو درباره علل در کتاب متافیزیک اوست، یا به دیگر سخن، بیان‌کننده الهیات ارسطوست، به گونه‌ای که در آن کتاب طرح شده است (نک: ص ۱۲۸).

زیرمان مجموعه نوشته‌هایی را که از بخشهای گزیده‌ای از آثار فلوطین به عربی ترجمه شده بوده است، AP می‌نامد که از جمله اثولوجیا را به روایت کنونی یا در شکل کوتاه کنونی آن در برداشته است؛ وی این روایت را K می‌نامد. دیگری متنی بی‌عنوان منسوب به «الشیخ الیونانی» (فلوطین) که تنها از راه نقلیهایی از آن شناخته شده است؛ وی به آن نشانه GS می‌دهد (ص ۲۰۹، ۲۰۸، ۱۲۸؛ نک: بدوی، ۱۹۸۴-۱۹۸۸؛ نیز نک: مقالات روزنتال در مجله اورینتالیا، زیر عنوان «الشیخ الیونانی و منبع عربی فلوطین»<sup>۶</sup>)؛ سرانجام «رساله‌ای در علم الهی» که به غلط به فارابی نسبت داده شده است که زیرمان آن را DS می‌نامد (ص ۲۱۴؛ قس: بدوی، ۱۶۷-۱۸۳). مطابقت در برخی جاها K و GS و یکی بودن بخشهای مشترک آنها، وجود اثر بزرگ تری را ثابت می‌کند که هر دو از آن مشتق شده‌اند. DS نه با K مطابقت دارد، نه با هیچ یک از نقل قولهای شناخته شده از GS، اما با «افلوپینیات» دیگر، نه تنها به وسیله یک «زیر نهاد» یونانی، بلکه همچنین از لحاظ شیوه مشترک در تعبیر عربی و ترجمه آزاد، یگانگی دارد (زیرمان، ۱۱۳-۱۱۲). اما نتیجه‌ای که زیرمان به آن می‌رسد، این است که K (اثولوجیا در شکل کنونی متن

باید یک متن سریانی انجام گرفته که اکنون از میان رفته است. وی همین عقیده را در جای دیگری، در اثر دیگرش<sup>۱</sup> تکرار می‌کند. پس از وی خاورشناس نامدار آلمانی دیگر شیر نیز بر این باور است که متن عربی اثولوجیا یک الگوی سریانی گم شده داشته است (ص ۲۲۲).

از سوی دیگر، فلوطین شناس نامدار پاول هنری<sup>۲</sup> در ۱۹۳۷م در مقاله‌ای می‌کوشد اثبات کند که مطالب اثولوجیا برگرفته از درسهای شفاهی فلوطین است که شاگرد وی آملیوس<sup>۳</sup> آنها را در شکل یادداشت‌هایی در ۱۰۰ جلد گردآورده بود و همه آنها از میان رفته است، چنانکه پرفوریوس نیز در نوشته خود «درباره زندگانی فلوطین» (بخش ۳) این نکته را گزارش کرده است (نک: بدوی، ۲۴-۲۹). هنری می‌افزاید که اثولوجیا در شکل کنونی آن، منعکس‌کننده یادداشت‌های آملیوس نیست، زیرا یعقوب بن اسحاق کندی - چنانکه در عنوان آغاز ترجمه عربی یافت می‌شود - آنها را «اصلاح» کرده، از آنها کاسته، یا مطالبی بر آنها افزوده است و اگر متن کتاب در شکلی که ابن ناعم حمصی آن را ترجمه کرده بود، باقی می‌ماند، ما متن یادداشت‌های آملیوس را در اختیار می‌داشتیم. آنگاه هنری به این نتیجه می‌رسد که شاید اثولوجیا، بخش اول، یا بخشی از یادداشت‌های آملیوس بوده و این بخش یک چهارم یا یک پنجم یادداشت‌های او را در برمی‌گرفته است (همو، ۲۹).

این نظریه توجه انگیز پاول هنری را، فلوطین شناس نامدار دیگر شویتسر<sup>۴</sup>، همکار وی در تهیه چاپ جدید اثادهای فلوطین رد می‌کند، اما می‌افزاید که ممکن است برخی از نقل قولهای فلوطین که در متن اثادها یافت نمی‌شود، به یادداشت‌های آملیوس باز گردد (نک: پاولی، ۱/۵۱۰ (XXI)؛ نیز نک: فنتون، ۲۴۵). در کنار این نظریات، پژوهشگر دیگر، کوچ، در ۱۹۵۳م پس از بررسی اثولوجیا برپایه متن عربی چاپ دیتریچی، به این نتیجه رسید که اصل این متن را می‌توان از پرفوریوس دانست. بدین معنا که وی گزیده‌ای از نظریات متافیزیکی ارسطو را شرح و تفسیر کرده است (ص ۲۸۱، ۲۷۹).

سرانجام در ۱۹۶۵م ریشارد والتسر، محقق سرشناس فلسفه اسلامی- یونانی، در یک سخنرانی اعلام کرد که هیچ دلیل معتبری نمی‌بیند که ترجمه آزادی از آثار فلوطین که مؤلف اثولوجیا انجام داده است، برپایه ترجمه آزادی به وسیله پرفوریوس نباشد. احتمالاً تا آن زمان این نخستین کاری بوده که به قصد آشنا کردن دانشجویان با این اثر فلسفی - که هنوز ناشناخته مانده بوده - صورت گرفته است. وی سپس نظریه پاول هنری را درباره تسالیم شفاهی فلوطین چونان اصل اثولوجیا رد می‌کند و آن را پذیرفتنی نمی‌شمارد (ص ۲۹۷).

با وجود همه پژوهشهای پیشین درباره اثولوجیا و اصل آن، پس از ۱۰۰ و اندی سال هنوز این مسأله چنانکه شاید ویاید روشن نشده بود، پس

1. *Geschichte der syrischen Literatur*, 1922, p. 167.

2. Henry, P., «Vers la reconstruction de l'enseignement oral de Plotin»,

*Bulletin de l'Académie Royale de Belgique*, 1937, XXIII/310-342.

3. Amélios

4. H.R. Schwyzer

5. F.W.

Zimmermann

6. Rosenthal, F., «Aš-Šayḥ al-Yūnānī...», *Orientalia*, vol. XXI, 1952, vol. XXII, 1953, vol. XXIV, 1955.

آن) تئولوژی اصیل نیست و باید این عنوان را که همراه با دیباچه خود از AP به میراث برده است، از آن بازگرفت. عنوان دقیق آن را اکنون تنها می‌توان حدس زد. در دیباچه آمده که مطالب آینده پیش از هر چیز و سرانجام درباره تئولوژی است، اما این تئولوژی را (با یک استثنا) به دشواری می‌توان در K یافت و آن بخشهایی از AP که الهیات ویژه فلوپین را در بردارد، غالباً در GS و DS یافت می‌شوند. بدین سان از سه مجموعه حاوی پاره‌های فلوپینی، K از همه کمتر شایسته عنوان تئولوژی است (همو، ۱۲۵-۱۲۶).

از سوی دیگر، زیرمان می‌گوید: می‌توان پذیرفت که مؤلف AP (ابن ناعم) برای کندی کار می‌کرده است، زیرا AP همانندیهای چشمگیری با بقیه نوشته‌های یونانی-عربی مربوط به «حلقه کندی» و نیز نوشته‌های خود کندی دارد. همچنین می‌توان پذیرفت که کندی اثولوجیا را به احمد پسر المعتمد بالله خلیفه عباسی (د ۲۲۷ق/۸۴۲م) اهدا کرده باشد؛ زیرا کندی بعضی از نوشته‌های خود را نیز گاه به معتمد و گاه به احمد اهدا کرده است. کندی همچنین متن ترجمه ابن ناعم را «اصلاح» کرده، اما این ویراستاری کندی نه در K (متن کنونی اثولوجیا)، بلکه در AP انجام گرفته است. به هر حال نمی‌توان گفت که کندی تا چه اندازه محتوای ترجمه حمصی را تغییر داده است. به نظر زیرمان، کندی سهم زیادی در این کار نداشته است (ص ۱۱۸-۱۱۷).

زیرمان همچنین این فرضیه را قاطعانه رد می‌کند که گویا AP بر پایه تفسیر پرفوریوس بر اندادهای فلوپین پدید آمده است و می‌افزاید که این فرضیه معماهای بیشتری به میان می‌آورد که نمی‌توان آنها را حل کرد. وی نتیجه می‌گیرد که AP، در کل آن، به نظر نمی‌رسد که تفسیری از پرفوریوس باشد، و آنجا که در آغاز اثولوجیا اشاره به «تفسیر» [توضیح] پرفوریوس می‌شود، نشانه کافی بر این نیست که زیر نهاده یونانی AP اثر پرفوریوس بوده، یا متعلق به وی تلقی می‌شده است (ص ۱۳۴-۱۳۱).

زیرمان وجود یک الگوی واسطه سریانی را برای اثولوجیا نیز نفی می‌کند (ص ۱۱۵-۱۱۴). او در پایان مقاله‌اش، از پژوهشهای خود چنین نتیجه می‌گیرد: تئولوژی مجموعه‌ای برای قرائت<sup>۱</sup> بوده است - اما نه ضرورتاً در شکل یک کتاب مشخص با عنوان اثولوجیا، یعنی «فی علم الریویة» - که به وسیله عضوی یا اعضای از «حلقه کندی»، در آغاز سده ۹م گردآوری شده بود. آن مجموعه، افزون بر AP، همچنین حاوی [بخشهایی (؟) از] «عناصر الهیات» اثر پروکلس و برخی رسائل متأخر یکی از اسکندر افرویدیسی بوده است. منتهای زیر نهاده یونانی آنها بیشتر به شکلی بوده است که ما اکنون آنها را در دست داریم. شاهدهی بر وجود یک متن واسطه سریانی نیز یافت نمی‌شود. AP ترجمه آزاد بخشهای بیشتری از آنچه پاره‌های موجود نشان می‌دهند، از انداهای ۴-۶ فلوپین را در بر داشته است.

ابن ناعم همان نظم متن اصلی (یونانی) را حفظ کرده و فهرست مطالب مفصلی بر آن افزوده است. بخشهای افزوده و دخیل دیگر تئولوژی را می‌توان کار دیگر اعضای حلقه کندی به شمار آورد. از سوی دیگر نفی فرضیه پرفوریوس چونان مؤلف اصلی این مجموعه خلای پدید می‌آورد، زیرا می‌توان پرسید که چه کسی یا چه چیزی این اندیشه را در ذهن کسانی پیرامون کندی پدید آورده بود که پروکلس، اسکندر افرویدیسی و فلوپین را به عنوان نمایندگان تئولوژی یا الهیات پس از ارسطو، برگزینند، اما راه حل اکثر مسائل اثولوجیا را که با آثار یونانی پایه آن متفاوت است، باید در دوران و زمان خود آنها جست و جو کرد (ص ۱۳۵-۱۳۴؛ درباره مقدمه مقاله زیرمان، نک مقاله اورتک، راسون، «تئولوژی ارسطو و متون مجعول ارسطویی دیگر: در بازنگری» در «مجله انجمن خاوری آمریکایی»).

ترجمه لاتین اثولوجیا و روایت طولانی تر آن: چنانکه در آغاز مقاله اشاره شد، روایتی از اثولوجیا در اروپای دوران رنسانس به زبان لاتین ترجمه شد. مردی ایتالیایی به نام فرانچسکو ززی - که درباره او آگاهی چندانی در دست نیست و گویا زائر یا دیپلماتی با مأموریت سیاسی در خاور نزدیک بوده است - در سفرهای خود، در کتابخانه‌ای در دمشق دست نوشته‌ای از اثولوجیا می‌یابد و پس از بازگشت به ایتالیا، پزشکی یهودی اهل قبرس، به نام موسیس آرواس را مأمور می‌کند که آن را لفظ به لفظ به لاتین ترجمه کند. ظاهراً آرواس خود نیز به این اثر علاقه‌مند بوده است، زیرا نه تنها در نوشته‌های خود از آن نام می‌برد، بلکه یک ترجمه عبری نیز از آن فراهم کرده بوده که اکنون فقط پاره‌هایی از آن در دست است. پس از آن، پزشک و فیلسوف ایتالیایی پیر نیکولا کاستلانی، به اصلاح و ویراستاری آن ترجمه لاتین پرداخت و بعداً آن را به پاپ یثودهم تقدیم کرد و با اجازه او در ۱۵۱۹م، با عنوان «تئولوژی فرزانه ترین فیلسوف، ارسطوی استاگرای، یا فلسفه عرفانی نزد مصریان» در ژنوا منتشر شد.

سالها پس از آن دانشمند فرانسوی ژاک شاربانتیه، در ۱۵۷۲م بار دیگر ترجمه آزاد زیبایی به لاتین، بر پایه ترجمه تحت اللفظی قبلی اثولوجیا فراهم آورد، دیباچه‌ای نیز بر آن افزود و آن را در پاریس منتشر کرد. وی در دیباچه خود، در اصالت این کتاب تردید می‌کند و حدس می‌زند که انتساب آن به ارسطو مجعول است؛ وی نشانه‌های متعددی از تأثیر فلسفه مکتب اسکندریه در آن می‌یابد. این ترجمه، پس از آن، چندین بار در سالهای آخر سده ۱۶ و نیمه نخست سده ۱۷م در اروپا تجدید چاپ و منتشر شده است.

از سوی دیگر، چنانکه در آغاز نیز اشاره شد، در ۱۹۲۹م، پژوهشگر روسی بریسف، متن تازه‌ای از اثولوجیا کشف کرد که با متن شناخته و پذیرفته شده آن تفاوتهایی داشت. این متن در ۱۰ «میر» است، در حالی که ترجمه لاتین ۱۴ کتاب را در بردارد. از لحاظ محتوا و مطالب

را رد می‌کند و بر این باور است که نظریه «کلمه» در نسخه طولانی‌تر اثولوجیا، پیوند تنگاتنگی با عقاید معادل آن نزد اسماعیلیان دارد (ص ۱۱-۱۲؛ قس: زیرمان، ۱۹۷-۱۹۸).

خاورشناس دیگر استرن نیز در ۱۹۶۱م، مقاله‌ای با عنوان «نوافلاطونی ابن خسدای، یک رساله نوافلاطونی و تأثیر آن بر اسحاق اسرائیلی و روایت طولانی‌تر تولوژی ارسطو»، در اورینس<sup>۱</sup> منتشر کرد و متن عربی پاره‌هایی از روایت طولانی‌تر اثولوجیا را همراه ترجمه انگلیسی آنها آورد (درباره روایت طولانی‌تر اثولوجیا، نک: فنتون، ۲۴۱-۲۶۴).

اثولوجیا و فیلسوفان اسلامی: چنانکه در آغاز گفته شد، اثولوجیا از سده ۴ ق به بعد مهر و نشان خود را بر بسیاری از اندیشه‌های فلسفه اسلامی نهاده است. نشانه‌هایی از تأثیر آن را نخست در برخی از نوشته‌های یعقوب بن اسحاق کندی می‌یابیم، اما از سوی دیگر، جای شگفتی و پرسش است که خود کندی - که گفته می‌شود اثولوجیا در حلقه فلسفی او ترجمه و به وسیله او اصلاح شده است - در فهرستی که از آثار ارسطو فراهم کرده بود، اثولوجیا را نام نمی‌برد (نک: کندی، ۳۶۳/۱-۳۸۴). آیا نمی‌توان پنداشت که کندی در انتساب آن به ارسطو شک داشته، یا نام ارسطو بعدها، از سوی دیگران بر آن افزوده شده است؟

ابونصر فارابی نیز، در یک نوشته مشهورش (الجمع...) در چند جا از اثولوجیا نام می‌برد و به مطالب آن استشهد می‌کند (ص ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۹؛ درباره فارابی و اثولوجیا نک: زیرمان، ۱۸۳-۱۷۷). ابن سینا نیز تعلیقاتی بر اثولوجیا داشته که بخشی از کتاب الانصاف گم شده او را تشکیل می‌داده است. وی هر چند به نام نویسنده آن تصریح نمی‌کند، اما چنین پیداست که انتساب آن را به ارسطو نیز نفی نکرده است (نک: ابن سینا، «شرح...»، ۳۵-۷۴). وی در نامه‌ای که به ابوجعفر محمد بن حسین بن مرزبان کیا نوشته است، می‌گوید که در کتاب الانصاف خود، همه موارد مشکل فلسفی را تا پایان اثولوجیا با وجود همه اعتراضهایی که به آن می‌شود، توضیح داده و شرح کرده است (همو، «المباحثات»، ۱۲۱). پاول کراوس از این عبارت استنباط می‌کند که ابن سینا در انتساب اثولوجیا به ارسطو تردید داشته است (ص ۲۷۳-۲۷۲؛ برای رد استنباط کراوس، نک: زیرمان، ۱۸۴-۱۸۳). در رسائل اخوان الصفا هم با پذیرش انتساب اثولوجیا به ارسطو، پاره‌ای از «میر» اول نقل می‌شود (نک: ۱۳۸/۱؛ قس: بدوی، ۲۲). اما در این میان، شهاب الدین سهروردی (د ۵۸۷ق/۱۱۹۱م) پس از نقل پاره‌ای از اثولوجیا، آن را گفته افلاطون می‌شمارد، نه ارسطو (نک: «التلویحات»، ۱۱۲، قس: «حکمة الاشراق»، ۱۶۲؛ قطب الدین، ۱۶۲، حاشیه). صدرالدین شیرازی (د ۱۰۵۰ق/۱۶۴۰م) نیز در نوشته‌های خود به مطالب اثولوجیا استشهد می‌کند (نک: اسفار، ۳/۳۱۷). وی در

نیز میان روایت کوتاه‌تر اثولوجیا و متن طولانی‌تری که بریسف کشف کرده بود، تفاوتی یافت می‌شود، از آن جمله افزوده‌هایی است که در ترجمه لاتین گنجانده شده است، به ویژه در کتاب دهم ترجمه لاتین مطالب بسیاری درباره «کلمه» آمده است که در متن عربی دیرینگی یا بدوی یافت نمی‌شود.

پیش از آن، والتین رزه، در مقاله‌ای که به آن اشاره شد، در تطبیق مطالب ترجمه لاتین اثولوجیا و متن عربی آن، به این نتیجه رسیده بود که ترجمه لاتین، تحریف عمدی متن عربی است که با جهت‌گیری ویژه و منطبق با روح اسکولاستیکی مسیحی انجام گرفته و مطالب دخیلی دارد که در ترجمه لاتین بر متن عربی افزوده شده است. اما بریسف کشف کرد که معادله‌های آن مطالب اضافی در متن عربی روایت طولانی‌تر اثولوجیا یافت می‌شود. از سوی دیگر، تفاوت‌های اندکی که میان ترجمه لاتین و روایت طولانی‌تر عربی این اثر دیده می‌شود، به کاستلانی و شارپانتیه باز می‌گردد که در نخستین ترجمه لاتین ارواس دستکاری کرده بودند. همچنین از آنجا که در ترجمه لاتین نامی از کندی به عنوان اصلاح‌گر متن اثولوجیا نیامده است، بریسف به این نتیجه رسید که احتمالاً خود این فیلسوف مسئول مختصر کردن متن اصلی عربی اثولوجیا بوده، و کوشیده است همه مطالبی را که رنگ ینیش مسیحی داشته، از آن حذف کند و آن را با سلیقه خوانندگان مسلمان موافق سازد. سرانجام متن کوتاه‌تر این اثر رواج یافته و روایت طولانی‌تر اصلی به فراموشی سپرده شده، و تنها نزد محافل معینی باقی مانده بوده است. این متن طولانی‌تر که بریسف آن را یافته است، با حروف عبری نوشته شده، و اصل آن دست‌نوشته‌ای به حروف عربی بدون نقطه‌گذاری بوده است.

بریسف در سالهای بعد همچنان به پژوهشهای خود درباره اثولوجیا ادامه می‌داد. وی در ۱۹۳۳م، درباره نظریه «اراده»، نزد ابن جبرول و تأثیر مطالب اثولوجیا بر اندیشه ابن فیلسوف، مقاله‌ای زیر عنوان «در پیرامون نقطه آغاز اراده گرایی ابن جبرول» در «نشریه خبری آکادمی علوم اتحاد جماهیر شوروی، بخش علوم اجتماعی» منتشر کرد. بریسف در این مقاله پاره‌هایی از متن طولانی‌تر اثولوجیا را نقل کرد و به بررسی آنها پرداخت. وی در این مقاله درباره اصل مسیحی روایت طولانی‌تر تردید می‌کند و وجود نظریه «کلمه» در آن را دلیل قاطعی بر تأثیر تفکر مسیحی بر اثولوجیا نمی‌شمارد و احتمال می‌دهد که مطالب روایت طولانی‌تر به نظریات فلسفی هلنیستی التقاطی باز می‌گردد که صابنه حران تا قرن‌ها پس از ظهور اسلام پیرو آن بوده‌اند.

خاورشناس دیگر پینس در ۱۹۵۵م، در مقاله‌ای که با عنوان «نسخه بدل طولانی‌تر تولوژی ارسطو در پیوندهای آن با عقیده اسماعیلی» در «مجله مطالعات اسلامی»، منتشر کرد، پاره‌هایی را که بریسف در مقاله دوم خود نقل کرده بود، به فرانسه ترجمه کرد. وی استنباط‌های بریسف

IV(7), 4, 18-30	ص ۱۲۸، ۱۲۹-۷
IV(7), 8, 38-44	ص ۲۸-۱۷
IV(7), 8 <sup>1</sup> , 1-11	ص ۲۸، ۱۷-۹
—	ص ۲۵، ۳-۷
IV(7) 8 <sup>1</sup> , 9-23	ص ۲۵، ۷-۶
IV(7), 8 <sup>1</sup> , 23-28	ص ۲۶، ۱۱-۷
IV(7), 8 <sup>1</sup> , 28-31	ص ۲۶، ۱۲-۱۴
IV(7), 8 <sup>1</sup> , 32-34	ص ۲۶، ۱۴-۱
—	ص ۲۷، ۷-۶
IV(7), 8 <sup>2</sup> , 1-10	ص ۲۷، ۸-۶
IV(7), 8 <sup>2</sup> , 10-11	ص ۲۸، ۸-۷
IV(7), 8 <sup>2</sup> , 15-22	ص ۲۹، ۱۴-۹
IV(7), 8 <sup>3</sup> , 1-22	ص ۲۹، ۱۵-۷
—	ص ۵۱، ۷-۸
IV(7), 8 <sup>3</sup> , 22-8 <sup>5</sup> , 11	ص ۵۲، ۸-۵
IV(7), 8 <sup>5</sup> , 11-18	ص ۵۵، ۱۷-۱۰
—	ص ۵۵، ۱۶-۱۹
IV(7), 8 <sup>5</sup> , 19-20	ص ۵۵، ۹-۵
IV(7), 13, 1-15, 12	ص ۱۸، ۱۳-۱۷
IV(8), 1, 1-2, 8	ص ۲۲، ۲-۱۴
—	ص ۲۵، ۱۵-۳
IV(8), 5, 24-6, 5	ص ۸۴، ۵-۵
—	ص ۸۵، ۱۳-۵
IV(8), 6, 6-18	ص ۸۵، ۱۳-۱۵
IV(8), 6, 18-20	ص ۸۶، ۱۸-۱۵
—	ص ۸۶، ۱۹-۶
IV(8), 6, 23-7, 10	ص ۸۷، ۸-۶
—	ص ۸۸، ۱۶-۸
IV(8), 7, 11-23	ص ۸۸، ۱۷-۱۳
—	ص ۸۹، ۱۳-۸
IV(8), 8, 1-23	ص ۹۰، ۹-۲۰
V(1), 3, 6-12	ص ۱۰۸، ۱۷-۶
V(1), 3, 12-23	ص ۱۰۹، ۶-۴
V(1), 4, 1-41	ص ۱۱۰، ۵-۱۱
V(1), 5, 1-6, 11	ص ۱۱۲، ۱۲-۶
V(1), 6, 12-19	ص ۱۱۴، ۷-۱۴
V(1), 6, 19-20	ص ۱۱۴، ۱۴-۱۶
—	ص ۱۱۴، ۱۷-۱۸
—	ص ۱۲۹، ۱۰-۱۱
V(1), 11, 1-5	ص ۱۲۹، ۱۱-۱۶
—	ص ۱۲۹، ۱۶-۱۶
V(1), 11, 3-12, 9	ص ۱۳۰، ۱۶-۹
—	ص ۱۳۱، ۹-۱۲
V(1), 12, 12-20	ص ۱۳۲، ۱۲-۳
V(2), 1, 1-6	ص ۱۳۴، ۱۱-۵
—	ص ۱۳۴، ۱۲-۴
V(2), 1, 7-27	ص ۱۳۵، ۵-۱۸
—	ص ۱۳۶، ۱۸-۲

نوشته دیگری، پس از اعتراض به ابن سینا در انکار نظریه «مَثَل» افلاطونی، می‌گوید که گویا وی اتولوجیا را ندیده، یا آن را نه به ارسطو، بلکه به افلاطون نسبت می‌دهد (عرشیه، ۲۴۰-۲۴۱).

در پایان جدول کاملی از مطالب اتولوجیا و معادلهای آنها را در انشادهای می‌آوریم. متن عربی این مطالب در افلوطن عند العرب به کوشش عبدالرحمان بدوی یافت می‌شود (برای مطابقت معادلهای در انشادهای، قس: متن یونانی و ترجمه فرانسوی از امیل برتیه<sup>۱</sup>؛ نیز متن یونانی و ترجمه انگلیسی انشادهای از آرمسترانگ<sup>۲</sup>). در سمت راست، متن عربی اتولوجیا (زیر عنوان بدوی)، طبق صفحه و سطر (س) و در سمت چپ متن انشادهای، طبق شماره «انشاد»، شماره رساله، شماره بخش و سطر قرار دارد. این جدول از «آثار پلوتینوس»<sup>۳</sup> (II/489-494) برگرفته شده است.

انشاد	«اتولوجیا» (بدوی)
IV(3), 12, 2-19	ص ۳۸، ۱۴-۱۲
IV(3), 19, 1-5	ص ۳۸، ۱۲-۱
—	ص ۳۹، ۲-۱
IV(3), 19, 6-30	ص ۳۹، ۲-۱۱
—	ص ۴۰، ۱۱-۱۴
IV(3), 19, 30-31	ص ۴۰، ۱۴-۲
—	ص ۴۱، ۲-۵
IV(3), 20, 1-3	ص ۴۱، ۵-۷
—	ص ۴۱، ۷-۱۳
IV(3), 20, 4-14	ص ۴۱، ۱۷-۸
—	ص ۴۲، ۸-۱۲
IV(3), 20, 14-19	ص ۴۲، ۱۸-۱۸
IV(3), 20, 19-23	ص ۴۲، ۱۸-۸
—	ص ۴۳، ۸-۱۲
IV(3), 20, 24-39	ص ۴۳، ۱۳-۱۳
—	ص ۴۴، ۱۳-۱۸
IV(4), 1, 1-31	ص ۲۹، ۳-۲
IV(4), 1, 31-36	ص ۳۲، ۳-۳
IV(4), 2, 4-4, 11	ص ۳۲، ۱۰-۴
—	ص ۳۷، ۱۲-۴
—	ص ۳۸، ۱۲-۱۲
IV(4), 5, 9-11	ص ۹۹، ۱۰-۱۲
—	ص ۱۰۲، ۱۲-۱۳
—	ص ۱۰۲، ۱۳-۱۸
IV(4), 5, 11-8, 39	ص ۱۰۲، ۱۹-۴
IV(4), 32, 1-4	ص ۷۴، ۶-۲
IV(4), 39, 9-40, 14	ص ۷۴، ۷-۱۱
IV(4), 40, 21-31	ص ۷۶، ۱۲-۹
—	ص ۷۷، ۹-۱۲
IV(4), 41, 1-9	ص ۷۷، ۱۲-۱
—	ص ۷۸، ۱-۹
IV(4), 42, 5-45, 7	ص ۷۸، ۹-۱۶
IV(7), 1, 1-4, 14	ص ۱۲۹، ۵-۱۵
—	ص ۱۲۸، ۱۵-۱۷

1. Plotin, *Ennéades*, texte établi et traduit par Emile Bréhier, vols. IV - VI, Paris, 1963 - 1964. Armstrong, vols IV-VI, Loeb Classical Library, London, 1984 - 1988.

2. Plotinus, *Enneads*, tr. A. H.

3. *Plotini opera*.

*Teologii Aristotelica*, *Zapiski kolegiï vostokovedov*, Leningrad, 1930, vol. V; Fenton, P.B., «The Arabic and Hebrew Versions of the Theology of Aristotle», *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*, ed. J. Kraye et al., London, 1986; Kraus, P., «Plotin chez les Arabes», *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, 1940-1941, vol. XXIII; Kutsch, W., «Ein arabisches Bruchstück aus Porphyrios ...», *Mélanges de l'université Saint Joseph*, Beirut, 1954, vol. XXXI; Lewis, G., «A Re-examination of the So-called Theology of Aristotle», *Oriens*, 1957, vol. X; Munk, S., *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1955; Pauly, Pines, S., «La Longue recension de la Théologie d'Aristote dans ses rapports avec la doctrine ismaéline», *Revue des études islamiques*, Paris, 1955; Schaefer, H., «Die islamische Lehre ...», *ZDMG*, 1925, vol. LXXIX; Walzer, R., «Porphyry and the Arabic Tradition», *Porphyry*, Geneva, 1965, vol. XII; Zimmermann, F.W., «The Origins of the So-called Theology of Aristotle», *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*, London, 1986.

شرف الدین خراسانی (شرف)

ایضا، نک: استجه.

اثیر، عربی شده واژه آئیر یونانی. به گفته ارسطو پیشینیان اثیر را جسمی می دانستند که جاودانه در حرکت است، دارای طبیعت خدایی است، و با عناصر زمینی فرق دارد (متئورلوگیکا، کتاب I، فصل 3، ص 339b سطر 25).

در میان فیلسوفان یونان باستان، پارمنیدس، آناکساگوراس و رواقیان، اثیر را برترین و نابترین قشر آتشگون آسمان می دانستند. امپدکلس و افلاطون اثیر را برترین و خالص ترین قشر نور می شمردند (نک: افلاطون، اپینومیس، 981C). ارسطو آن را جوهر یا عنصر پنجم می خواند که با عناصر چهارگانه متفاوت، و از آنها جداست. افلاطون (کراتولس، 410b، سطر 7) و ارسطو («درباره آسمان 2»، کتاب I، فصل 3، 270b، سطر 23) واژه اثیر را مشتق از *aei thein* (= جاودانه دونده) می دانند و ارسطو می نویسد: پیشینیان باور داشتند که جسم نخستین، چیزی جز خاک، آتش، هوا و آب است و آن را اثیر نامیدند (متئورلوگیکا، همانجا). عقاید نگاران نیز گزارش می دهند که به عقیده ارسطو، ارواح و ستارگان از همین «جوهر یا عنصر پنجم» یعنی اثیرند (سیسرون، کتاب I، فصل 10، پاره 22).

در فلسفه ارسطویی، جهان به دو بخش فروقمری (زیر فلک قمر) و فراقمری (فراز فلک قمر) تقسیم می شده است. جهان فراقمری همواره در حرکت، بسیط، ازلی و ابدی است و ماده آن، با آن حرکت تناسب دارد. این ماده را اثیر یا عنصر پنجم، در برابر عناصر چهارگانه عالم سفلی یا فروقمری نامیده اند (کرم، ۱۴۸؛ بدوی، ۲۲۲-۲۲۳) که در واقع می توان آن را جوهر عناصر دانست.

اصطلاح اثیر در سخنان برخی از حکمای دوره اسلامی، گاه به معنای کره آتش در طبقات چهارگانه فروقمری در نظام هستی، یعنی طبقه حار زیر فلک قمر و بالای کره هوا به کار رفته است و گاه ماده عالم علوی و فلکیات اثیر یا عنصر پنجم نامیده شده است (نک: کرم، همانجا؛ قس: نصر، ۳۶۶). چنانکه ناصر خسرو دایره اثیر را مرکز آتش، هوای

V(2), 2, 1-23

V(8), 1, 1-4, 7

V(8), 4, 6-46

V(8), 4, 47-50

V(8), 4, 50-6, 9

V(8), 6, 13-7, 8

V(8), 7, 8-22

V(8), 10, 18-32

V(8), 11, 7-13

V(8), 11, 24-12, 26

V(8), 13, 12-22

VI(7), 1, 1-38

VI(7), 1, 45-2, 19

VI(7), 2, 24-27

VI(7), 2, 30-50

VI(7), 2, 51-55

VI(7), 3, 7-6, 16

VI(7), 7, 17-9, 46

VI(7), 10, 50-11, 36

VI(7), 11, 36-63

VI(7), 12, 1-13

VI(7), 12, 19-30

VI(7), 13, 1-15

VI(7), 13, 27-14, 23

مأخذ: ابن سینا، «شرح کتاب اثولوجیا»، «المباحثات»، ارسطو عند العرب عبدالرحمان بدوی، کویت، ۱۹۷۸م؛ «اثولوجیا»، منسوب به ارسطو، افلوطن عند العرب (نک: هم بدوی)؛ بدوی، عبدالرحمان، افلوطن عند العرب، کویت، ۱۹۷۷م؛ رسائل اخوان الصفا، بیروت، ۱۹۵۷م؛ سهروردی، شهاب الدین، «التلویحات»، فی الحکمة الالهیه، به کوشش هانری کری، استانبول، ۱۹۴۵م؛ هم، «حکمة الاشراق»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کری، تهران، ۱۹۵۲م؛ صدوالدین شیرازی، اسفار، تهران، ۱۳۲۳ق؛ هم، عرشیه، به کوشش غلامحسین آهنی، اصفهان، ۱۳۲۱ش؛ فارابی، الجمع بین رأی الحکیمین، به کوشش البیر نصری نادر، بیروت، ۱۹۶۸م؛ قلب الدین شیرازی، «شرح بر حکمة الاشراق» (نک: هم، سهروردی)؛ کندی، یعقوب، «فی کیمیه کتب ارسطو طالیس»، رسائل الکندی الفلسفیه، به کوشش محمد عبدالهادی ابورید، قاهره، ۱۳۶۹ق؛ نیز:

ص ۱۳۷ س ۵-ص ۱۳۸ س ۱۵

ص ۱۳۸ س ۱۶-ص ۱۳۹ س ۵

ص ۱۵۶ س ۲-ص ۱۶۲ س ۱

ص ۱۶۲ س ۵-۱

ص ۱۵۲ س ۹-ص ۱۵۶ س ۱۸

ص ۱۵۶ س ۱۸-ص ۱۵۷ س ۵

ص ۱۵۷ س ۱۰-۱۲

ص ۱۵۷ س ۱۲-ص ۱۶۰ س ۱۲

ص ۱۶۰ س ۱۲-ص ۱۶۱ س ۶

ص ۱۶۱ س ۶-ص ۱۶۲ س ۳

ص ۱۶۲ س ۱۰-۱۲

ص ۱۶۲ س ۱۱-ص ۱۶۳ س ۲

ص ۱۱۲ س ۱۹-ص ۱۱۵ س ۵

ص ۱۱۵ س ۵-ص ۱۱۶ س ۱۵

ص ۱۱۶ س ۱۵-ص ۱۱۷ س ۲

ص ۱۱۷ س ۱۷-۱۹

ص ۱۱۷ س ۱۷-ص ۱۱۹ س ۱۶

ص ۱۱۹ س ۱۷-ص ۱۲۰ س ۸

ص ۱۲۰ س ۱۷-۸

ص ۱۶۵ س ۲-ص ۱۶۷ س ۱۵

ص ۱۶۷ س ۱۶-ص ۱۶۸ س ۱

ص ۱۶۸ س ۱-ص ۱۷۰ س ۲

ص ۱۷۰ س ۲-ص ۱۷۱ س ۶

ص ۱۷۱ س ۷-۹

ص ۱۷۱ س ۹-ص ۱۷۲ س ۲

ص ۱۷۲ س ۳-ص ۱۷۳ س ۱۵

ص ۱۷۳ س ۱۵-۱۶

ص ۱۳۹ س ۱۲-۷

ص ۱۳۹ س ۱۵-ص ۱۴۰ س ۱۱

ص ۱۴۰ س ۱۲-ص ۱۴۶ س ۱۵

ص ۱۴۶ س ۱۵-ص ۱۵۱ س ۱۸

ص ۱۵۱ س ۱۹-ص ۱۵۲ س ۹

ص ۱۵۲ س ۹-ص ۱۵۳ س ۸

ص ۱۵۳ س ۸-۱۹

ص ۱۹۳ س ۱-۱۰

ص ۱۹۳ س ۱۰-۱۵

ص ۱۹۳ س ۱۵-ص ۱۹۹ س ۱۴

ص ۱۹۹ س ۱۵-۸

گرم زیر فلک ماه و بالای زمهریر دانسته است (جامع الحکمتین، ۶۹، ۹۲). وی همچنین اثیر را «چرخ آتش» دانسته که زیر «جسم فلک» و بالای عناصر دیگر قرار دارد (همان، ۱۹۳، ۲۳۹). اما در جای دیگر بر این نکته که آتش کره اثیر گرم و روشن نیست، دلیلهایی اقامه کرده است (زاد المسافین، ۸۳-۸۴).

در رسائل اخوان الصفا هوای مماس با بخش فروقمری که همواره متحرک و در غایت حرارت است، اثیر نامیده می‌شود (۶۵/۲) و چنین آمده است که ستارگان دنباله‌دار در کره اثیر حادث می‌شوند (۸۵/۲) و به همین دلیل شعله‌ورند و با فلک قمر می‌گردند. البته در این رسائل، جهان بر خلاف نظر ارسطو، پیوسته و متصل دانسته شده و بین افلاک فاصله‌ای نیست و هوا و اثیر کره‌ای واحدند (همان، ۲۶/۲-۲۸).

این سینا اجسام عالم را به دو گونه اثیری و عنصری تقسیم کرده است، و می‌نویسد: جسم اثیری آن است که فقط یک صورت می‌پذیرد و ضد ندارد و حدوث آن بر سبیل ابداع است، نه تکوین از شیء دیگر؛ و همچنانکه عناصر چهارگانه، ارکان عالم عناصرند، افلاک و کواکب نیز ارکان عالم اثیرند («رسالة...»، ۴۶، ۴۸-۴۹). فلکیات صورت خود را از دست نمی‌دهند (همو، الاشارات...، ۱۵۳/۲) و همواره به حرکت دورانی متحرک، و از طبایع چهارگانه خارجند و بر عنصریات تأثیر می‌گذارند، یعنی قوت و طبعشان مبدأ احوال عارض بر عالم عناصر است (همو، النجاة، ۱۴۴-۱۴۵، ۱۵۰-۱۵۱، «رسالة...»، ۵۷). یکی از سه گونه حرکت طبیعی اجسام بسیط نیز ویژه اجسام اثیری است که همواره در موضع طبیعی خود حرکت می‌کنند (همان، ۴۹، ۵۷).

سهروردی نیز اجسام را به دو گونه عنصری که متغیر و قابل کون و فسادند، و اثیری که صورتهای ثابت دارند، تقسیم کرده و عنصریات را منفعل از اثیریات دانسته است (ص ۱۲-۱۳).

فخرالدین رازی نیز از اثیر به مثابه کره آتش که نزدیک‌ترین اجسام به فلک، و خود محیط بر کره هواست، یاد کرده است (۸۱/۲، ۱۰۸). البته این آتش، بسیط است (علامه حلی، ۱۶۷؛ قس: قطب الدین شیرازی، ۲۳/۴) و چون به حرکت فلک متحرک است، شهابها و ستارگان دنباله‌دار که در این کره حادث می‌شوند، نیز متحرکند (کاتبی، ۵۶۱). اما بابا افضل کاشانی جرم آتش را پس از چرخ ماه نزدیک‌ترین جسم به طبقات سپهر، و زیر همه عناصر، بسیط، بی رنگ و شفاف دانسته است (۱۶۰/۱-۱۶۱). یکی دیگر از ویژگیهای کره آتش، داشتن تنها یک طبقه به نام کره اثیر است (علامه حلی، ۱۶۷-۱۶۸). در بحث عناصر چهارگانه، برخی از متفکران دوره اسلامی آتش را عنصر مستغلی ندانسته‌اند، چنانکه بیرونی بر آن است که کره هوا در اثر مجاورت با فلک، از حرکت آن حرارتی گرفته، استحاله یافته، و به آتش بدل گشته است (الاتار...، ۲۵۶، ۲۵۷). همین معنی اساس یکی از سوالات او از ابن سینا بوده است (الاسئلة...، ۳۱؛ نیز نک: لغت نامه، ذیل ابوریحان).

مأخذ: ابن سینا، الاشارات والتنبیها، تهران، ۱۴۰۳ق؛ همو، «رسالة فی الاجرام العلویة»، تسع رسائل فی الحکمة والطبیعیات، قاهره، ۱۳۲۶ق/۱۹۰۸م؛ همو، النجاة،

قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ باباافضل، محمد، مصنفات، به کوشش مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، تهران، ۱۳۳۱ش؛ بدوی، عبدالرحمان، ارسطو، قاهره، ۱۹۵۳م؛ بیرونی، ابوریحان، الاتار الباقیه، به کوشش ادوارد زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ همو ابن سینا، الاسئلة والاجوبة، به کوشش حسین نصر و مهدی محقق، تهران، ۱۳۵۲ش؛ رسائل اخوان الصفا، به کوشش بطرس بستانی، بیروت، دارصادر؛ سهروردی، یحیی، «الواح عمادیه»، سه رساله از شیخ اشراق، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ ۱۳۹۷ق؛ علامه حلی، حسن، کشف المراد، بیروت، ۱۳۹۹ق؛ فخرالدین رازی، المباحث المشرقیة، قم، ۱۴۱۱ق؛ قطب الدین شیرازی، محمود، درة التاج، به کوشش محمد مشکوة، تهران، ۱۳۱۷-۱۳۲۰ش؛ کاتبی قزوینی، علی، حکمة العین، شرح مبارکشا بخاری، به کوشش جعفر زاهدی، مشهد، ۱۳۵۳ش؛ کرم، یوسف، تاریخ الفلسفة الیرانیة، بیروت، ۱۹۷۷م؛ لغت نامه دهخدا؛ ناصر خسرو، جامع الحکمتین، به کوشش هانری کربن و محمد معین، تهران، ۱۳۳۲ش/۱۹۵۳م؛ همو، زادالمسافین، به کوشش محمد بذل الرحمان، تهران، کتابفروشی محمودی؛ نصر، حسین، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، تهران، ۱۳۵۹ش؛ نیز:

Aristotle, De Caelo; id, Meteorologica; Cicero, Tusculan Disputations; Plato, Epinomis; id, Kratylos.  
سیدجعفر سجادی

اثیرالدین ابهری، مُقَصِّل بن عمر بن مُقَصِّل (د ح ۶۶۳ق/ ۱۲۶۵م)، فیلسوف، منطقی، منجم و ریاضی‌دان، از جزئیات زندگانی اثیرالدین همین اندازه معلوم است که از مردم ابهر-شهری میان زنجان و قزوین-بوده‌است. برخی از متأخران او را ابهری سمرقندی دانسته‌اند (بغدادی، ۴۹۶/۲؛ صفا، ۲۴۷/۱(۳)؛ ایرانیکیا؛ زرکلی، ۲۷۹/۷)، اما علت این انتساب دانسته نیست. آیا پدرانش از اهل سمرقند بوده‌اند؟ خود او مدتی در سمرقند زیسته است؟ و یا مقصود از ابهر یکی از مضافات سمرقند است؟ به هر حال در منابع قدیم هیچ‌گونه خبری در این باره در دست نیست. از طرف دیگر در ایرانیکیا آمده است که اثیرالدین در موصل متولد شده و همانجا به تحصیل پرداخته است. اگر چه می‌توان تحصیل اثیرالدین را در موصل به جهت شاگردی او نزد کمال الدین ابن یونس موصلی محتمل دانست، ولی اینکه در موصل زاده شده باشد، در هیچ یک از منابع قدیم به این مطلب اشاره نشده است؛ وانگهی اگر این دانشمند در موصل متولد شده و تحصیل کرده باشد، چرا به ابهری یا ابهری سمرقندی شهرت یافته است؟ افزون بر اینها تصریح خود اثیرالدین مبنی بر اینکه وی از دیار خویش برای استفاده از محضر شیخ کمال الدین ابن یونس راهی موصل شده است، احتمال ولادت او را در موصل یکسره نفی می‌کند (نک: ابن خلکان، ۳۱۳/۵).

اثیرالدین از شاگردان مشهور امام فخر رازی است (ابن عبری، ۲۵۴). تحصیل او نزد امام فخر باید در یکی از نواحی خوارزم، ماوراءالنهر (دریاز سلاطین غور)، غزنه و هرات بوده باشد، زیرا مجالس درس وی در این نواحی-مخصوصاً در هرات-تشکیل می‌شد (تاریخ...، ۸۱/۲-۸۲) و به این ترتیب اثیرالدین باید به خراسان نیز سفر کرده باشد.

از استادان دیگر وی، کمال الدین ابوالفتح موسی بن یونس موصلی (۵۵۱-۶۳۹ق) است و اثیرالدین نزد او ریاضیات و نجوم آموخته است. ابن خلکان می‌نویسد: من خود شاهد بودم که اثیرالدین، در محضر



اورا آورده‌اند.

درباره سال وفات اثیرالدین اختلاف است: برخی وفات او را در ۶۶۰ ق دانسته‌اند (اقبال، ۵۰۰)؛ حاجی خلیفه گاه وفات وی را در ۶۶۳ ق ذکر می‌کند (۱۴۹۳/۲، ۱۶۱۶)، گاه از حدود سال ۷۰۰ ق سخن می‌گوید (۲۰۶/۱، ۱۷۵۰/۲) و جای دیگر فوت او را بعد از ۶۶۰ ق می‌نویسد (۹۵۳/۲)؛ اما بطور قطع ۷۰۰ ق نادرست است، زیرا که کاتبی قزوینی (د ۶۷۵ ق) در کتاب حکمة العین از استاد خود، اثیرالدین، با عبارت «بزدالله مضجعه» یاد می‌کند (ص ۲۴۵). به هر حال وفات اثیرالدین را در عهد هلاکوخان مغول (حمدالله، همانجا)، میان سالهای ۶۶۰ تا ۶۶۳ ق دانسته‌اند، و ظاهراً ۶۶۳ ق قولی است که بسیاری برآنند.

اثیرالدین علاوه بر حکمت، در ریاضیات نیز به استادی شهرت یافت. وی را در هندسه بی‌همتا می‌شمردند (قزوینی، ۴۶۳)، حکایت شده است که الملك الکامل ایوبی چند مسأله دشوار ریاضی را که دانشمندان فرنگ در حل آنها در مانده بودند، برای اثیرالدین فرستاد و هرچند در دنباله گزارش آمده است که وی نیز به علت دشواری آن مسائل از استادش کمال‌الدین ابن یونس (ه م) کمک خواست، اما این خود نکته‌ای است که متن نهایی پاسخ از سوی اثیرالدین تهیه شد (همانجا). آثار ریاضی او از دیدگاه ریاضی‌دانان معاصر وی و نیز دانشمندان دورانی بعد، مهم شمرده شده است. به ویژه در سده‌های اخیر، پژوهشگران تاریخ ریاضیات از او و آثارش بسیار سخن گفته و در بررسی آنها کوشیده‌اند.

رساله اصلاح اصول اقلیدس و کوشش اثیرالدین برای اثبات اصل پنجم اقلیدس که به نام اصل توازی شهرت یافته است، در تاریخ ریاضیات جایگاه ویژه‌ای دارد. این اصل چنین بیان می‌شود: هرگاه خطی دو خط دیگر را قطع کند، به طوری که دو زاویه که مجموع آنها از دو قائمه کمتر باشد، به وجود آید، آن دو خط یکدیگر را در جهتی که آن دو زاویه به وجود آمده‌اند، قطع خواهند کرد (اقلیدس<sup>۱</sup>، ۲). پس از اقلیدس، بسیاری از ریاضی‌دانان، به دنبال این احساس که اصل یادشده قابل اثبات است، در صدد اقامه برهان بر آن برآمدند، اما در حقیقت همه آنان در روند استدلال از فرضی استفاده کرده‌اند که با اصل توازی هم‌ارز بوده است («فرهنگ...»، IV/417).

برهان مفصلی که در کتاب اصلاح اصول اقلیدس بر اصل توازی بیان گردیده، با برهان دیگری که برای اثبات همین اصل در برخی منابع به اثیرالدین نسبت داده شده، به کلی متفاوت است. برهان نخستین، کلمه به کلمه با برهانی که به نصیرالدین طوسی (ه م) نسبت داده می‌شود، و والیس<sup>۲</sup> در سده ۱۷ م و ساکری<sup>۳</sup> در سده ۱۸ م به آن استشهاد کرده‌اند (روزنفلد، ۱۴۷)، منطبق است و بدین ترتیب انتساب آن به هریک از آن دو، تعلق آن به دیگری را مخدوش می‌سازد. این برهان بر ۳ مقدمه استوار است که مقدمه نخستین آن با اصل توازی هم‌ارز است

کمال‌الدین یونس مانند طالب علمی کتاب به دست می‌نشست و مجسطی می‌خواند، در حالی که خود مقام بلندی در علم داشت و مردم از مصنفات او استفاده می‌کردند.

پس از بروز فتنه مغول و آشفتگی اوضاع، اثیرالدین نیز مانند بسیاری از دانشمندان در پی یافتن مأمنی مناسب به سفر پرداخت. ابتدا به سوی شام رفت و مدتی در اربل و دمشق به سر برد. در دمشق پیوسته با اهل علم ارتباط داشت و چندی در خدمت محیی‌الدین محمد بن محمد ابن سعید بن ندی (د ۶۵۱ ق) بود. از شام رهسپار بلاد روم (آسیای صغیر) گردید و در محیط نسبتاً آرام آنجا که پناهگاه دانشمندان و عارفان سده ۷ ق بود، ماندگار شد و از این پس اوقات خود را به تدریس و تعلیم و تألیف می‌گذرانید (ابن خلکان، همانجا؛ مدرس، ۱۰۴).

اثیرالدین معاصر نصیرالدین طوسی بود و این دو دانشمند در زمینه مسائل علمی و فلسفی با یکدیگر مکاتباتی داشتند. متن یکی از این مکاتبات که به زبان فارسی است، بر جای مانده است (نک: همو، ۲۸۳-۲۸۵؛ مدرسی، ۱۹۷-۲۰۱؛ دانش‌پژوه، فهرست کتابخانه اهدایی...، ۳۸۱/۱-۳۸۲). به عقیده برخی از محققان معاصر، اثیرالدین نیز مانند بسیاری از ریاضی‌دانان زمان خود در رصدخانه مراغه که به همت خواجه نصیر طوسی برپا شده بود، فعالیت داشت (نصر، ۷۳-۷۴). با اینکه بعضی از شاگردان اثیرالدین - مانند نجم‌الدین دیران کاتبی قزوینی - در رصدخانه مذکور فعالیت داشتند، ولی ارتباط مستقیم خود او با این رصدخانه محرز نیست و تا زمانی که مدارک قطعی در این باره به دست نیاید، آن را باید با شک و تردید تلقی کرد.

اثیرالدین، چنانکه اشاره شد، علاوه بر تألیف، تدریس نیز می‌کرد. از شاگردان معروف او یکی کاتبی قزوینی (۶۰۱-۶۷۵ ق) است که از ریاضی‌دانان و صاحب نظران در هیأت و نجوم و ساختن آلات رصدی شمرده می‌شد. کاتبی در کتاب حکمة العین بارها از اثیرالدین به احترام یاد می‌کند و متعرض نظریات فلسفی او می‌شود (نک: ص ۲۴۵، ۲۹۷). شاگرد دیگر اثیرالدین، عمادالدین زکریا بن محمود قزوینی (۶۰۰-۶۸۲ ق) مؤلف کتابهای آثار البلاد و عجایب المخلوقات است که ظاهراً در دمشق از محضر استاد بهره برده است (اقبال، ۵۰۴). از شاگردان دیگر وی می‌توان از ابن خلکان نام برد که به تصریح خود در حدود سالهای ۶۲۵ و ۶۲۶ ق که اثیرالدین از موصل به اربل آمده بود، نزد او به فراگرفتن فن خلاف مشغول بوده است (۳۱۳/۵). جمال‌الدین احمد بن عیسی قزوینی از شاگردان دیگر اثیرالدین است که به سبب خدمت نزد اثیرالدین و ارتباط نزدیک با او به اثیری معروف شده بود (ابن فوطی، ۳۰۳/۳-۳۰۴).

اثیرالدین ابهری، طبع شعر نیز داشت و به گفته مؤلف عرفات العاشقین دیوانی در ۳ هزار بیت داشته است (اوحدی، ۵۸). حمدالله مستوفی (ص ۶۸۵) و واله داغستانی (ص ۱۲) نیز یک رباعی از اشعار

(اثیرالدین، اصلاح...، گ ۱۷ الف - ۲۰ الف؛ قس: روزنفلد، ۱۴۹-۱۵۹). در این مقدمه گفته می‌شود: هرگاه چند خط مستقیم دو خط مستقیم دیگر را قطع کنند، به طوری که بر یکی از آن دو عمود شوند و با دیگری زوایای حاده و منفرجه به وجود آورند، آن دو خط تا زمانی که یکدیگر را قطع نکرده‌اند، در جهت زوایای حاده به یکدیگر نزدیک و در جهت مخالف آن از یکدیگر دور می‌شوند، و خطوطی که آن دو را قطع می‌کنند، در جهت نخست رو به کوتاهی و در جهت مخالف آن رو به بلندی می‌روند. جالب توجه این است که مؤلف، این دو قضیه را بدیهی می‌شمارد و تأکید می‌ورزد که برخی از هندسه‌دانان متقدم و متأخر، از آنها به عنوان دو قضیه بدیهی استفاده کرده‌اند (اثیرالدین، همان، گ ۱۷ الف):

برهان دوم که روزنفلد و یوشکویچ در ۱۹۸۳م، و ژائویش<sup>۱</sup> در ۱۹۸۶م به بررسی آن پرداخته‌اند، شامل یک مقدمه است و متن آن اندکی مغشوش به نظر می‌رسد. در مقدمه، مؤلف می‌گوید با اثبات اینکه می‌توان خطوط بی‌شماری رسم کرد که دو خط متقاطع را قطع کنند و بدین ترتیب هر کدام از آنها، قاعده یک مثلث متساوی الساقین را تشکیل دهند، زمینه لازم را برای اقامه برهان بر اصل توازی فراهم کند، اما در حقیقت در اینجا نیز از فرضی هم ارز با اصل توازی استفاده شده است. شایان ذکر است که قاضی زاده استدلال اثیرالدین را خالی از فساد خوانده است (ص ۶۲-۶۴، ۱۱۹-۱۲۴؛ روزنفلد، ۱۶۰-۱۶۴).

آثار:

الف- منطق و فلسفه:

۱. ایساغوجی، در منطق. با اینکه این رساله خلاصه‌ای از مباحث مهم منطق و مشتمل بر ایساغوجی (هم)، قول شارح، قضایا، تناقض، عکس، قیاس و صناعات خمس است، اما چون فصل اول آن عنوان «ایساغوجی» دارد، از باب اطلاق نام جزء بر کل به ایساغوجی شهرت یافته است. بر این رساله شروح و حواشی متعددی نوشته‌اند (حاجی خلیفه، ۲۰۶/۱-۲۰۸؛ واندیک، ۱۹۹؛ GAL, I/609-611؛ GAL, S, I/841؛ نیرومند، ۳۱۳-۳۲۰) که از مهم ترین آنها می‌توان ۳ شرح شمس الدین محمد بن حمزه فناری (۷۵۱-۸۳۴ق)، نورالدین علی ابن ابراهیم شیرازی (۸۶۲ق) و زین الدین زکریا بن محمد انصاری (د ۹۱۰ق) را نام برد. اثیرالدین خود نیز بر این رساله شرحی با عنوان قال، أقول و حاشیه‌ای بر این شرح با عنوان مغنی الطلاب فی المنطق دارد که در هند و استانبول به طبع رسیده است. ابوالفتح شیرازی، ایساغوجی اثیرالدین را در ۱۲۴۴ به فارسی ترجمه کرده و مرآة المنطق نامیده است. این ترجمه بارها در هند چاپ شده است. همچنین این رساله به وسیله توماس نوارتیسس<sup>۲</sup> به لاتینی ترجمه و در رم (۱۶۲۵م) منتشر شده است. کالورلی نیز ترجمه انگلیسی آن را در «یادنامه مکداندل»<sup>۳</sup> در پرینستون (۱۹۳۳م) منتشر ساخته است. ایساغوجی بارها

همراه با حواشی و تعلیقات در هند، قاهره و استانبول به طبع رسیده است.

۲. هدایة الحکمة، در ۳ بخش منطق، طبیعی و الهی. بر بخش فلسفی این کتاب شروح و حواشی متعددی نوشته‌اند (نک: حاجی خلیفه، ۲۰۲۸/۲-۲۰۲۹؛ GAL, I/608-609؛ GAL, S, I/839-841؛ نیرومند، ۳۰۲-۳۱۱) که معروفترین آنها دو شرح است: یکی شرح قاضی کمال الدین میرحسین بن معین الدین میبیدی (د ۹۰۹ق) که بارها همراه با حواشی تنی چند از فضلا در هند و استانبول و تهران به طبع رسیده است و دیگری شرح صدر المتألهین شیرازی (د ۱۰۵۰ق) که مفصل تر از شرح میبیدی است و بارها با حواشی و تعلیقات دانشمندان چاپ سنگی شده است. بخش منطق هدایه را محمدتقی دانش‌پژوه همراه با رساله فی علم المنطق اثیرالدین با استفاده از نسخه خطی (ش ۱۶۶) آستان قدس تصحیح کرده و با عنوان «دو رساله در منطق» در مجله دانشکده ادبیات تهران (ش ۳ و ۴، ص ۱۷) منتشر ساخته است.

۳. تنزیل الافکار فی تعدیل الاسرار، در منطق، طبیعی و الهی. در این کتاب اثیرالدین بر آن بوده است که نظریات خود را درباره «قوانین منطقیه و حکمیه» به دست دهد و فساد برخی از اصول مشهور را باز نماید (نک: نصیرالدین، ۱۳۹؛ حاجی خلیفه، ۴۹۴/۱). نسخه‌های خطی این کتاب در کتابخانه‌های آستان قدس و ازهریه نگهداری می‌شود (آستان، ۴/۱؛ ازهریه، ۴۸۲/۳). نصیرالدین طوسی بر بخش منطق این کتاب شرح و نقدی به نام تعدیل المعیار فی نقد تنزیل الافکار نوشته است. این شرح و نقد در ۱۳۵۳ش در مجموعه منطق و مباحث الفاظ به کوشش عبدالله نورانی به طبع رسیده است.

۴. زیده... (حمدالله، ۶۸۵؛ حاجی خلیفه، ۹۵۳/۲؛ مدرس، ۱۰۵). در منابعی که در دست است، ۳ کتاب با این عنوان به ابهری منسوب است: یکی زیده الاصول (زاهدی، ۶) و دیگری زیده الکشف (بغدادی، ۴۶۹/۲) و سومی زیده الاسرار در حکمت (مدرسی، ۱۹۷). اثیرالدین در پایان بخش منطق کتاب هدایه از زیده الاسرار نام می‌برد و چنین می‌نماید که منطق هدایه [و شاید همه کتاب] خلاصه ماندنی از کتاب مفصل زیده الاسرار باشد (نک: اثیرالدین، بخش منطق، ۴۹۴). زیده الاسرار که مانند هدایة الحکمة، مجموعه‌ای در منطق و طبیعی و الهی است، به وسیله ابن عبری از عربی به سریانی ترجمه شده است (میسی، ۲۹۹).

۵. منتهی الافکار فی ابانة الاسرار، در منطق، طبیعی و الهی (نک: مرکزی، میکروفیلها، ۶۷۰/۱، ۶۷۱).

۶. خلاصة الافکار و نقاوة الاسرار، در منطق (همانجا).

۷. دقایق الافکار، در منطق (همانجا).

۸. عنوان الحق و برهان الصدق، در منطق، طبیعی و الهی. نسخه‌ای خطی از آن در کتابخانه دانشگاه استانبول (ش ۳۱۳۴) موجود است (سید، ۲۲۷/۸).

بوزجانی (ه م) و یارانش تدوین شده است (حاجی خلیفه، ۹۶۸/۲-۹۶۹). نسخه‌ای از آن در پاریس نگهداری می‌شود (دوسلان، شه 2528؛ نیز نک: GAS, VII/324-325؛ کندی، 129؛ برای دیگر نسخه‌های خطی، نک: GAL, S؛ همانجا). ۶. الزیج الاختیاری یا الزیج الاثیری، نسخه‌ای از آن در رامپور و خلاصه‌ای از آن در واتیکان نگهداری می‌شود (همانجا؛ کندی، 133، 135؛ قس: 131). ۷. شریک الاقطار، شامل چند مقاله در ریاضیات است و در مقاله پنجم آن شبهه جذر اصم بررسی شده است (مدرسی، ۱۹۷). ۸. رساله فی برکار القطوع. این رساله شامل اندیشه‌هایی است که اثیرالدین، طی آموزش رساله «دریاره دایره» نزد کمال الدین ابن یونس، بدانها دست یافته است (GAL, S؛ همانجا). ۹. رساله الاسطرلاب، یا رساله فی معرفة الاسطرلاب (برای نسخه‌های خطی، نک: همان، I/843؛ دوسلان، شه 2544(5)). ۱۰. رساله فی علم الهیئة (GAL, S, I/844). ۱۱. مختصر فی علم الهیئة، نسخه‌ای از این اثر در کتابخانه لیدن (شه 174(3)) موجود است (وروهوه، 228؛ قس: المجسطی در همین مقاله). ۱۲. الزیج المقنن (عزاوی، ۲۶۵). ۱۳. الزیج الملخص (شمس العلماء، GAL, S: 381-382؛ همانجا).

ج- دیگر آثار: این رساله‌ها نیز از تألیفات اثیرالدین است: ۱. تهذیب النکت، در فن جدل. اصل این کتاب به نام النکت فی علم الجدل از ابواسحاق ابراهیم بن علی شیرازی (د ۴۷۶ق) است و اثیرالدین آن را شرح و تهذیب کرده است (صفا، ۱۳/۲۴۷). نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانه عارف حکمت مدینه موجود است (دانش پژوه، «مکتبه...»، ۴۵۶). ۲. الرسالة الزاهرة فی ابطال بعض مقدمات الجدلیة (مدرس، ۱۰۵)، یا الرسالة الزاهرة فی فساد مقدمات مستعملة فی الجدل (برای نسخه‌های خطی، نک: مرکزی، خطی، ۱۴۹؛ شورا، ۲۶۹/۵-۲۷۰). ۳. رساله مسائل، شامل ۱۸ مسأله که میان متکلمان و حکما مورد اختلاف است (مدرس، همانجا؛ شورا، ۲۷۲/۵). نسخه خطی این اثر در کتابخانه مجلس شورا نگهداری می‌شود. ۴. المغنی فی علم الجدل، که مختصری است در فن جدل و آداب بحث و مناظره (حاجی خلیفه، ۱۷۵۰/۲).

ماخذ: آستان قدس، فهرست؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن عبری، غریف و بوس، تاریخ مختصر الدول، بیروت، ۱۹۵۸م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق، تلخیص مجمع الآداب، به کوشش مصطفی جزاده، دمشق، ۱۹۶۵م؛ اثیرالدین ابهری، منظر، اصلاح اصول اقلیدس، میکروفیلم موجود در کتابخانه مرکز، شه ۵۴۰؛ همو، بخش منطق هدایه، «دو رساله در منطق» (نک: همو، دانش پژوه)؛ ازهری، فهرست؛ اقبال، عباس، تاریخ مغول، تهران، ۱۳۶۴ش؛ اوحدی بلیانی، محمد، عرفات العاشقین، نسخه خطی کتابخانه ملی، ملک، شه ۵۳۲۴؛ بغدادی، هدیه؛ تاریخ فلسفه در اسلام، به کوشش م. م. شریف، تهران، ۱۳۶۵ش؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حمدالله تسنوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خدیویه، فهرست؛ دانش پژوه، محمدتقی، «دو رساله در منطق»، مجله دانشکده ادبیات، تهران، ۱۳۴۹ش؛ همو، فهرست کتابخانه ادبیات مشکوة، تهران، ۱۳۳۲ش؛ همو، فهرست کتابخانه سپهسالار، تهران، ۱۳۴۰ش؛ همو، «مکتبه شیخ الاسلام عارف حکمت»، نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، نسخه‌های خطی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ روزنفلد، ب. و. ا. ب. یوشکویچ، نظریه الخطوط المتوازية فی المصادر العربیة، ترجمه سامی شلهوب و کمال نجیب عبدالرحمان، حلب، ۱۹۸۹م؛

۹. اشارات، در برابر اشارات ابن سینا (حمدالله، مدرس، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۹۷/۱).

۱۰. رساله فی علم المنطق، که رساله مختصری است در منطق به زبان فارسی. محمدتقی دانش پژوه این رساله را همراه بخش منطق هدایه با استفاده از نسخه کتابخانه مرکزی دانشگاه (شه ۵۹۶۸)، در مجله دانشکده ادبیات تهران (شه ۳ و ۴، س ۱۷) با عنوان «دو رساله در منطق» چاپ کرده است.

۱۱. الموصول، در برابر التحصیل بهمنیار شاگرد ابن سینا (حمدالله، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۱۶۱۶/۲؛ مدرس، همانجا). ظاهراً خود اثیرالدین از این کتاب استخراجی کرده و آن را محصولی نامیده است (مدرس، همانجا).

۱۲. کلمات عشر یا رساله مبدأ و معاد، مختصری است به زبان فارسی. محمدباقر سبزواری این رساله را در ۱۳۴۰ش در مجموعه چهارده رساله منتشر ساخته است.

۱۳. کتاب کشف، در منطق (حمدالله، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۱۶۹۳/۲). از این کتاب در منابع قدیم و جدید با نامهای گوناگون یاد شده است: کشف الحقائق (همو، مدرس، همانجا؛ GAL, S, I/843)؛ جامع الدقائق فی کشف الحقائق (زرکلی، ۲۷۹/۷؛ ایرانیکا)؛ کشف الحقائق فی تحریر الدقائق (بغدادی، ۴۶۹/۲؛ سارتن، II/867؛ برای نسخه‌های خطی این کتاب، نک: مرکزی، میکروفیلمها، ۵۹۶/۱، ۶۷۰؛ خدیویه، ۶۴۷/۲(۲)؛ سید، ۲۳۲/۱؛ همانجا).

ب- ریاضیات و نجوم: ۱. المجسطی، رساله‌ای است مختصر در هیأت (عزاوی، ۲۶۵). شاید این رساله همان باشد که در برخی منابع از آن با عنوان مختصر فی علم الهیئة یاد شده است (نک: ایرانیکا؛ زرکلی، GAL, S؛ سارتن، همانجا؛ زیدان، ۱۱۴/۳). ۲. سه رساله در هیأت و نجوم (عزاوی، همانجا؛ نورانی، ۴۱). ۳. غایة الادراک فی درایة الافلاک (همو، ۴۰). این کتاب در برخی منابع به نامهای گوناگون ذکر شده است: درایات الافلاک (نک: زرکلی، همانجا)؛ درایة الافلاک (ایرانیکا)؛ فی درایة الافلاک (GAL, S, I/844؛ زوتر، 152). نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانه مرکزی دانشگاه موجود است (دانش پژوه، فهرست کتابخانه هدایی، ۹۲۵/۲(۲)). گزیده‌هایی نیز از این کتاب در کتابخانه‌های برلین و بودلیان موجود است (GAL, S؛ زوتر، همانجا). ۴. اصلاح اصول اقلیدس، در ۱۳ مقاله (قربانی، زندگی نامه...، ۱۲۱، فارسی نامه، ۲۸). نسخه خطی این رساله در کتابخانه‌های تهران، استانبول و بورسه موجود است (دانش پژوه، فهرست کتابخانه سپهسالار، ۱۴۶/۳؛ نیز نک: GAS, V/111، VII/401). کمال الدین فارسی دریاره یکی از مسائل این کتاب رساله‌ای دارد که نسخه‌ای از آن با عنوان رساله علی تحریر الابهری فی المسأله المشهوره من کتاب اقلیدس در کتابخانه احمدیه تونس موجود است (قربانی، زندگی نامه، همانجا؛ GAS, V/111). ۵. الزیج الشامل. در آغاز این رساله گفته می‌شود که این زیج، برپایه اندازه‌گیریها و آزمایشهای مکرر ابوالوفا

از آشنایی با شمس‌الدین ایلدگز، مؤسس سلسله اتابکان آذربایجان (حک ۵۴۱ - ۵۷۰ ق)، رهسپار آن دیار شد (دولتشاه، ۹۴؛ تقی‌الدین، آذر، همانجاها). نوشته‌اند که وی در اواخر عمر در سلک مُردان شیخ نجم‌الدین کبری (م ۶۱۸ ق) درآمد (تقی‌الدین، همانجا؛ زنوزی، ۷۸۹؛ آذر، ۳۲۶؛ هدایت، ریاض، ۲۷۲). ولسی برخی از محققان به دلیل آنکه دوره کمال شیخ نجم‌الدین پس از وفات اثیرالدین بوده است، در درستی این سخن تردید کرده‌اند (فروزانفر، ۵۳۶؛ صفا، ۷۰۹/۲) و شاید نیامدن نام نجم‌الدین کبری در شمار مددوگان شاعر ستایشگری چون او، مؤید این تردید باشد.

اثیرالدین سرانجام در خلخال گوشه عزت گزید و در همان شهر درگذشت (رازی، ۴۶۰/۳؛ اوحدی، ۵۱). تذکره نویسان سال مرگ اثیرالدین را به اختلاف ۵۶۲، ۵۷۰، ۵۷۹، ۶۰۸ و ۶۵۷ ق نوشته‌اند (تقی‌الدین، ۲۶؛ هدایت، همانجا، مجمع، ۲۷۲؛ فروزانفر، ۵۳۹)، اما بر پایه اشعار برجای مانده از وی و برخی قراین می‌توان گفت که او تا ۵۹۳ ق زنده بوده است (همایون فرخ، ۴۷-۵۰؛ قس: فروزانفر، صفا، همانجاها).

منابع بر دانش، فضل‌وسخنوری اثیرالدین تأکید ورزیده‌اند (دولتشاه، همانجا؛ تقی‌الدین، ۲۰؛ اوحدی، ۵۰؛ آذر، ۳۲۵). از مطالعه برخی ابیات دیوان اثیرالدین نیز برمی‌آید که او در هیأت، فلسفه، کلام، ریاضیات و طب دست داشته است (ص ۹۴، بیت ۱۳ و ۱۴، ص ۱۱۳، بیت ۶ و ۷؛ فروزانفر، ۵۳۴؛ اثیرالدین، قصیده، ۵۴-۶۹).

اثیرالدین قصاید بسیاری در مدح شاهان، وزیران و بزرگان سروده است که از آن میان می‌توان اینان را نام برد: محمد بن محمود سلجوقی، رکن‌الدین ارسلان بن طغرل، شمس‌الدین ایلدگز و دو پسرش محمد جهان‌پهلوان (حک ۵۷۱-۵۸۲) و مظفرالدین قزل ارسلان (حک ۵۸۲-۵۸۷)، علاءالدین محمد فرمانروای مراغه (زنده در ۵۹۳ ق)، علاءالدوله فخرالدین عریشاه، از علویان همدان و امیر قهستان (م ۵۸۴ ق)، رکن‌الدین حسن از علمای شافعیان، خواجه حسن جانی از پیشوایان حنفیه و ظهیرالدین بلخی از دانشمندان شافعی مذهب همدان (دیوان، ۸۶، ۱۰۹، ۱۷۹، ۱۹۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۳۱۵؛ راوندی، ۳۰۱؛ دولتشاه، ۶۵-۶۶؛ تقی‌الدین، ۲۱؛ فروزانفر، ۵۳۷-۵۳۸؛ همایون فرخ، ۸۳-۹۸).

اثیرالدین در بیشتر قالبهای شعر فارسی طبع آزمایی و هنرنمایی کرده، اما هنر او بیشتر در قصیده‌سرایی است و سخن سنجان وی را از قصیده‌سرایان طراز اول به شمار آورده‌اند (تقی‌الدین، همانجا؛ فروزانفر، ۵۳۴-۵۶۳؛ صفا، ۷۰۹/۲).

اثیرالدین با برخی از شاعران معاصر خویش مناظراتی داشته؛ از جمله میان او و خاقانی و مجیر ییلقانی کار به تعریض و هجو نیز انجامیده است (راوندی، ۳۲۷؛ دولتشاه، ۹۴؛ هدایت، همانجا).

اثیرالدین در آوردن ردیفهای دشوار، ترکیبهای تازه، آفریدن مضمونهای نو، به‌کارگیری صنعتهای ادبی و بهره‌گیری از دانشهای فراوان خود، مهارت نشان داده است (فروزانفر، ۵۳۴-۵۳۵؛ صفا،

زاهدی، جعفر، مقدمه بر شرح میرک بخاری بر حکمة العین کاتبی قزوینی، مشهد، ۱۳۵۳ ش؛ زرکلی، اعلام؛ زیدان، جرجی، تاریخ آداب اللغة العربیة، قاهره، ۱۹۵۷ م؛ سید، فؤاد، فهرس المخطوطات المصورة، قاهره، ۱۹۵۲ م؛ شورا، خطی؛ صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ عزادی، عباس، «تاریخ علم الفلك فی العراق»، مجلة المجمع العلمي العربی، دمشق، ۱۳۳۷ ق/۱۹۵۳ م، شد ۲۸؛ قاضی‌زاده، موسی، شرح اشکال التأسيس، به کوشش محمد السوسی، تونس، ۱۹۸۲ م؛ قربانی، ابوالقاسم، زندگی‌نامه ریاضی‌دانان دوره اسلامی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ همو، فارسی‌نامه، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ قزوینی، زکریا، آثار البلاد، بیروت، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۰ م؛ کاتبی قزوینی، علی، «حکمة العین»، همراه ابضاح المفاسد علامه حلی، به کوشش علیقلی منزوی، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ مدرس رضوی، محدثی، احوال و آثار خواجه نصیر طوسی، تهران، ۱۳۳۴ ش؛ مدرسی زنجانی، محمد، سرگذشت و عقاید فلسفی خواجه نصیر طوسی، تهران، ۱۳۳۵ ش؛ مرکزی، خطی؛ مرکزی، میکروفیلما؛ میلی، آلدو، العلم عند العرب، ترجمه محمدیوسف موسی و عبدالحکیم نجار، جامعه الدول العربیة، ۱۳۸۱ ق/۱۹۶۲ م؛ نصر، حسین، علم و تمدن در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ نصیرالدین طوسی، «تعدیل المعیار»، به کوشش عبدالله نورانی، منطق و مباحث الفاظ، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ نورانی، عبدالله، مقدمه بر «تعدیل المعیار» (نکا، هم، نصیرالدین طوسی)؛ نیرومند، کریم، «عرفا و حکمای استان زنجان»، تاریخ پیدایش تصوف و عرفان، زنجان، ۱۳۶۴ ش؛ واله داغستانی، علیقلی، ریاض الشمره، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ واندیک، ادوارد، اکفاء الفروع، قاهره، ۱۸۹۶ م؛ نیز:

De Slane; Dictionary of Scientific Biography, New York, 1971; Euclid, «The Thirteen Books of Euclid's Elements», Euclid, Archimedes, Apollonius of Perga, Nicomachus, Britannica Great Books, Chicago etc., 1952; GAL; GAL; GAS; Iranica; Kennedy, E.S., «A Survey of Islamic Astronomical Tables», Transactions of the American Philosophical Society, Philadelphia, 1956; Sarton, G., Introduction to the History of Science, Baltimore, 1927; Shams-ul-Ulama, M. H., Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Buhar Library, Calcutta, 1923; Suter, H., Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke, Leipzig, 1900; Voorhoeve, محمد مرحد

اثیرالدین اخسیکتی، ابوالفضل محمد بن ابی طاهر، شاعر پارسی‌گوی اواخر سده ۶ ق/۱۲ م. حمدالله مستوفی نام و نسب او را چنین یاد کرده است: عبدالله بن محمد بن ابی یکرین عثمان (ص ۸۱۴). وی در اشعارش خود را اثیر و گاه اثیر اخسیکتی نامیده است (فروزانفر، ۵۳۲-۵۳۳؛ صفا، ۷۰۷/۲). تاریخ ولادت او در هیچ‌یک از منابع نیامده است. بر پایه برخی قراین می‌توان حدس زد که وی می‌بایست در فاصله سالهای ۵۲۰ تا ۵۲۲ ق زاده شده باشد (نکا؛ همایون فرخ، ۳۳-۳۴).

اصل او از اخسیکت از شهرهای فرغانه، واقع در ماوراءالنهر است (حمدالله، همانجا؛ دولتشاه، ۹۴؛ تقی‌الدین، ۲۱). وی دوران کودکی را در زادگاه خود گذراند، سپس به خراسان رفت و زمانی دراز در بلخ و مرو و هرات دانش آموخت (نکا؛ اثیرالدین، دیوان، ۳۰۸، بیت ۷؛ تقی‌الدین، همانجا؛ آذر، ۳۲۵). آنگاه ظاهراً رهسپار نیشابور شد (نکا؛ اثیرالدین، ۱۸۰، بیت ۱۱؛ قس: نفیسی، ۱۰۷) و چون آنجا را که در پی فتنه غزان دستخوش ویرانی و ناامنی شده بود، مناسب اقامت نیافت، آهنگ عراق کرد (دولتشاه، همانجا؛ فروزانفر، ۵۳۶؛ همایون فرخ، ۳۶). در همدان ابتدا به دربار محمد بن محمود سلجوقی (حک ۵۴۸-۵۵۴ ق) و سپس به دستگاه ارسلان بن طغرل (حک ۵۵۵-۵۷۱ ق) راه یافت (دولتشاه، ۶۵؛ فروزانفر، ۵۳۶-۵۳۷؛ همایون فرخ، ۸۳)، اما پس

آخرین دهه از سده ۶ق/۱۲م (صفا، ۳/۳۹۹-۴۰۱) در قریه اومان از ناحیه اعلم (حدود درگزین) همدان زاده شد (حمدالله، ۷۱۵؛ خواندمیر، ۱۰۶/۳؛ انصاری، ۳۴؛ یاقوت، ۳۱۶/۱). به گفته آذر بیگدلی در آغاز جوانی به قصد تحصیل به اصفهان رفت (ص ۲۶۰) و در آنجا با بسیاری از شعرا چون کمال الدین اسماعیل (م ۶۳۵ق/۱۲۳۸م)، رفیع لبنانی، جلال الدین دهستانی، محمود قمری و رکن الدین قبایی (شاگرد اثیرالدین) ارتباط یافت. کمال الدین در قصیده‌ای اثیرالدین را ستوده و وی نیز قصیده‌ای در سوگ وی سروده است (دولتشاه، ۱۱۸، ۱۳۰؛ رازی، ۵۵۶/۲؛ اوحدی، ۲۵۳، ۴۰۲، ۱۰۸۸؛ هدایت، ۲۸۰/۱؛ صفا، ۴۰۱، ۳۹۵/۳).

تذکره‌نویسان شعر و فضل اثیرالدین را ستوده‌اند (دولتشاه، ۱۲۹؛ آذر، همانجا). از مطالعه اشعار وی می‌توان به پایه علمی او در طب، ریاضی، نجوم و فلسفه پی برد (صفا، ۳/۳۹۸). برخی از تذکره‌نویسان نیز، اثیرالدین را شاگرد خواجه نصیرالدین طوسی دانسته‌اند (دولتشاه، آذر، هدایت، همانجاها)، اما صفا با ذکر ادله‌ای چند این سخن را مردود می‌شمارد (نک: ۳/۳۹۶-۳۹۸).

قصایدی از اثیرالدین در دست است که از اقامت وی در بغداد حکایت می‌کند. او در این شهر کسانی مانند مستنصر، خلیفه عباسی (حک ۶۲۳-۶۴۰ق) و سلیمان شاه ایوبی از امرای مستعصم را که بر غرب ایران سلطه داشت، ستایش کرده است (وصاف، ۲۷؛ جاجرمی، ۶۷۶/۲-۶۷۹؛ رازی، همانجا؛ بینش، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۴). اثیرالدین علاوه بر ستایش سلیمان شاه، قصایدی نیز در مدح دشمن او یعنی خلیل ابن شجاع الدین، از سلاطین لر کوچک، دارد که این امر ظاهراً موجب خشم سلیمان شاه شده است (صفا، ۳/۳۹۹-۴۰۰).

اثیرالدین به زبانهای فارسی و عربی شعر می‌سرود. از اشعار عربی او چیزی در دست نیست، اما دولتشاه (همانجا) به آنها اشاره کرده است. قصیده‌ای نیز از اثیرالدین در استقبال از صیته بن عبدالله قشیری در دست است که نشان از تتبع او در اشعار عرب دارد (صفا، ۳/۳۹۸). از اثیرالدین علاوه بر قصاید، اشعاری نیز در قالب قطعه، رباعی و غزل در دست است. وی از شاعرانی است که با گرایش به نرمی و سادگی در زبان در انتقال سبک خراسانی به عراقی نقش داشته‌اند (نک: بینش، ۱۲۶-۱۲۸).

اشعار فارسی اثیرالدین از همان ابتدا مورد توجه بوده است. به گفته دولتشاه (ص ۱۱۹) دیوان او در عراق عجم «محترم و عزیز... اما در خراسان متروک» بوده است. اوحدی (ص ۵۵) و هدایت (همانجا) شمار ابیات این دیوان را ۵ هزار بیت دانسته‌اند (قس، آذر، همانجا). دیوان اثیرالدین تاکنون چاپ نشده، ولی نسخه‌های خطی فراوانی از آن موجود است (نک: منزوی، ۳/۲۲۱۸-۲۲۱۹).

درباره تاریخ مرگ اثیرالدین اختلاف است. برخی مرگ او را اجمالاً در عهد هلاکو (حک ۶۵۴-۶۶۳ق) دانسته‌اند (حمدالله، ۷۱۵؛ علیشیر، ۳۲۶)، اما هدایت (۲۸۰/۱)، ۶۵۶ق و تقی الدین کاشی (نک:

همانجا). با اینهمه، پای بندی وی به آوردن مضامین دشوار و استفاده از اصطلاحات علمی و دقت‌های فلسفی حتی در وصف مناظر طبیعی و مظاهر عشق، موجب دیربایی معانی برخی از ابیات او شده و از جذابیت و ملاحظت آنها کاسته است (نک: تقی الدین، همانجا؛ فروزانفر، ۵۳۳، ۵۳۴؛ نفیسی، ۱۰۷). اثیرالدین به ویژه در غزلیات تا حدودی توانسته است لطافت و سادگی زبان را جایگزین صلابت و طمطراق کلام در سبک خراسانی کند، اما میل به تقلید، طبع بلند او را در بند کشیده و وی را در حد یکی از مقلدان خوب انوری محدود کرده است (فروزانفر، ۵۳۳). برخی در مقام داوری، شعر وی را برتر از انوری و خاقانی دانسته‌اند (دولتشاه، ۹۶؛ تقی الدین، همانجا؛ همایون فرخ، ۷۵)، حتی خود شاعر نیز چنین گمانی داشته است (نک: اثیرالدین، همان، ۸۶، بیت ۶؛ فروزانفر، همانجا)، ولی به گفته دولتشاه: «انصاف آن است که هر یکی از این ۳ فاضل را شیوه‌ای است که دیگری را نیست؛ اثیر سخن را دانشمندانه می‌گوید و انوری سلیقه سخن را نیک‌تر رعایت می‌کند و خاقانی از طمطراق لفظ بر همه تفصیل دارد» (همانجا).

با آنکه ستایش قناعت، پارسایی و آزادگی و اندرزهای اخلاقی و توجه به گرایشهای عرفانی در اشعار اثیرالدین گه گاه به چشم می‌خورد (نک: دیوان، ۳۰۸، ۳۸۶، بیت ۵ و ۶؛ دولتشاه، ۹۴، ۹۶؛ فروزانفر، ۵۳۵)، مشکل بتوان او را در شمار شاعران عارف آورد، زیرا این نوع مضامین در اشعار او بیشتر ناشی از سرخوردگی وی از بی‌لطفی معدوح بوده است، تا اعتقاد راستین به این ارزشها (نک: همانجا؛ همایون فرخ، ۵۶). دیوان اثیرالدین اخسیکی که مشتمل بر بیش از ۶۵۰ بیت است در ۱۳۳۷ ش، توسط رکن الدین همایون فرخ به طبع رسیده و از آنجا که شمار ابیات دیوان او را ۸ هزار هم نوشته‌اند، چاپ فعلی در بردارنده تمام اشعار شاعر نیست (همایون فرخ، ۴۲-۴۴).

ماخذ: آذر یکدلی، لطفعلی، آتشکده آذر، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ اثیرالدین اخسیکی، محمد، دیوان، به کوشش رکن الدین همایون فرخ، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ همو، قصیده ضمن «شرح قصیده‌ای از اثیرالدین اخسیکی»، به کوشش نورانی وصال، مجله دانشکده ادبیات شیراز، ۱۳۳۶ ش، ۱، ش ۱؛ اوحدی، پلانی، محمد، عرفات العاشقین، نسخه خطی کتابخانه ملی ملک، ش ۵۳۲۴؛ تقی الدین کاشی، محمد، قسمتی از خلاصه الاشعار در مقدمه همایون فرخ (ه)؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۲۸ق/۱۹۱۰م؛ دولتشاه سمرقندی، تذکره الشعراء، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ رازی، امین احمد، هفت اقلیم، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ راوندی، محمد، راحة الصدور و آية السرور، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ زوزوی، محمد حسن، ریاض البیئة، نسخه خطی کتابخانه ملی تبریز، ش ۳۵۷۸؛ صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ فروزانفر، بدیع الزمان، سخن و سخنوران، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ نفیسی، سعید، تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ هدایت، رضاقلی، ریاض العارفین، به کوشش مهرعلی گرکانی، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ همو، مجمع الفصحا، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۴۰ ش. همایون فرخ، رکن الدین، مقدمه بر دیوان اثیرالدین اخسیکی (ه).

قتیرعلی رودگر

**اثیرالدین اومانی**، عبدالله، از شاعران پارسی‌گوی و ستایشگر حکام محلی غرب ایران در نیمه اول سده ۷ق/۱۳م. وی احتمالاً در

آجادی، نک: آگادیر.

اجاره، عقدی است که به موجب آن منفعت معینی در برابر عوضی معلوم از سوی یکی از طرفین عقد، برای مدت معینی، به تملک طرف دیگر در می آید.

اگر چه در کتابهای فقهی و حقوق اسلامی از اجاره به عنوان عقد تملیکی معوض تعریفهایی شده است که از نظر الفاظ به کار رفته در آنها با یکدیگر تفاوتهایی دارند، اما تملیک منفعت از یک سو و تملیک عوض از سوی دیگر را باید دورکن اساسی و مشترک میان همه تعریفها محسوب داشت (برای نمونه، نک: قدوری، ۸۷/۲ - ۸۸؛ محقق حلی، ۱۷۹/۲؛ جرجانی، ۴؛ شرح المجله، ماده ۴۰۵؛ قانون مدنی، ماده ۴۶۶).

«منفعت» می تواند یک عین یا نیروی کار انسان بوده باشد؛ از همین رو مصادیق عقد اجاره دو گونه است: گونه نخست - که از آن به «اجاره اعیان» تعبیر می شود - عقدی است که در آن یک عین بی جان همانند خانه یا ابزار کار، یا یک عین جاندار از انواع حیوان، از سوی یک طرف اجاره در سلطه طرف دیگر نهاده می شود و طرف نخست مباشرت مستقیمی در ایصال منفعت به طرف دوم ندارد. در اینگونه اجاره، تسلیم کننده عین را «موجر» و به ندرت «آجر» و پرداخت کننده عوض را «مستأجر» گویند، گونه دوم از اجاره که آن را «اجاره اعمال» یا «اجاره خدمات» خوانند، عقدی است که بر پایه آن یکی از دو طرف عقد، نیروی کار خود را در اختیار طرف دیگر قرار می دهد و خود مستقیماً در ایصال منفعت به طرف دوم مباشرت دارد. در اینگونه اجاره، تسلیم کننده نیروی کار را «اجیر» و پرداخت کننده عوض را همچنان «مستأجر» نامند. به طور کلی در انواع اجاره، مورد اجاره اعم از عین یا کار را «مأجور»، «موجر» یا «مستأجر» و عوض پرداختی یا اجاره بها را «اجر» یا «اجرت» گفته اند.

واژه شناخت: از دیدگاه زبان شناختی تطبیقی، باید یادآور شد که علاوه بر عربی، در دیگر زبانهای سامی چون اکدی، آشوری، عبری، آرامی و سریانی نیز واژه هایی با بن ۳ حرفی «آگ ر» به مفهوم «به مزدوری گرفتن» (اجاره خدمات) به کار رفته است (نک: گزنیوس، 8؛ فرنکل، 5؛ موس آرئولت، 15-16؛ جفری، 49؛ نیز لیدل، 7). درباره اجاره اعیان نیز می توان در متون باستانی سامی، اندک نمونه هایی از کاربرد این ریشه به ویژه درباره اجاره دادن یک ملک به دست آورد (مثلاً برای یک کتیبه تدمری، نک: رکندرف، 379، 384، 396). بن ۳ حرفی «آگ ر» در زبانهای سامی، افزون بر معنای یاد شده، دارای یک مفهوم ریشه ای گرد آوردن و جمع کردن نیز هست (مثلاً نک: گزنیوس، همانجا).

به هر تقدیر در زبان عربی واژه اجاره، برگرفته از فعل ثلاثی مجرد آجَرَ یا جُرِّیا آجَرَ یا جُرِّبا مصدر «آجر» است که به دو معنی مزد دادن و به مزدوری گرفتن استعمال شده و واژه اجاره خود به معنی اسمی مزد کار (ما أعطي من أجر فی عمل) به کار رفته است و برخی از لغویان آن را به

بیش، ۱۰۷)، ۶۶۵ق را ذکر کرده است. به هر روی مرگ وی می بایست پس از سقوط بغداد (۶۵۶ق) رخ داده باشد، زیرا قصیده ای از وی در وصف کشتاری بزرگ در دست است که به احتمال قوی درباره سقوط بغداد و کشتار مردم این شهر به دست مغول سروده شده است (صفا، ۳۹۷/۳ - ۳۹۸).

مآخذ: آذریگدلی، لطفعلی، آتشکده آذر، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ انصاری کازرونی، ابوالقاسم، مرقوم پنجم کتاب حکم السموات، به کوشش یحیی قریب، تهران، ۱۳۴۰ش؛ اوحدی بیانی، محمد، عرفات العاشقین، نسخه خطی کتابخانه ملی ملک، شد ۵۳۲۲؛ پیش، نقی، «ابن الدین اومانی (زندگی و شعر)»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی، س ۱۱، شد ۱؛ جاجرمی، محمد، مؤنس الاحرار فی دقائق الاسرار، به کوشش میر صالح طیبی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خواندبیر، غیاث الدین، حبيب السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ دولتشاه سمرقندی، تذکره الشعراء، به کوشش محمد رمضان، تهران، ۱۳۳۸ش؛ رازی، امین احمد، هفت اقلیم، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۶ش؛ علیشیر نوایی، مجالس النفاوس، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۴ش؛ منزوی، خطی؛ و صاف، تاریخ، بهمنی، ۱۲۶۹ق؛ هدایت، رضاقلی، مجمع الفصحاء، به کوشش مظاهر صفا، تهران، ۱۳۳۶ش؛ یاقوت، بلدان، علی میر انصاری - قنبر علی زودگر.

اثیل، نام وادی نزدیک مدینه. اثیل از نظر لغوی مصغر اثل، درختی از نوع گز یا شبیه به آن است که منبر پیامبر (ص) از آن ساخته شده بود (ابن منظور، ۱۰/۱۱). ابن سگیت آن را اَثیل (مصغر اَثیل) ضبط کرده است (یاقوت، ۹۴/۱).

وادی اثیل به دارازی ۳ میل، میان بدر و وادی الصفراء و فاصله اش از بدر ۲ میل است (واقدی، ۱۱۳/۸) و به قولی، بخشی از وادی الصفراء است (ابو عبید بکری، ۱۰۹/۱). به گفته یاقوت، در آنجا چشمه آبی است از آن آل جعفر بن ابی طالب که «ذو اَثیل» نامیده می شود (همانجا). همچنین یاقوت از چند سرزمین به نامهای اثل در سرزمین تیم الله بن ثعلبه، الأثله در نزدیکی مدینه و نیز قریه ای در یک فرسنگی غرب بغداد و اَثلییم نام می برد (ص ۹۱-۹۲).

در اَثیل بود که اسیران بدر را بر پیامبر (ص) عرضه داشتند و نضربن حارث بن کله در میان ایشان بود (واقدی، ۱۰۶/۸). همو بود که آیات قرآن را اساطیر اولین (افسانه های پیشینیان) می خواند (ابن اثیر، ۷۳/۲) و به فرمان پیامبر (ص)، حضرت علی (ع) او را کشت (واقدی، ۱۴۹/۱). گفته اند پیامبر (ص) هنگام بازگشت از بدر در اَثیل نماز عصر را به جای آورد (همو، ۱۱۳/۸) و از همانجا زید بن حارثه و عبدالله بن رواحه را گسیل داشت تا خبر سلامت پیامبر و پیروزی مسلمانان را به اطلاع مردم برسانند (همو، ۱۱۴/۸) و به قولی شب را در اَثیل بیتوته کرد (مقریزی، ۹۸/۱).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن منظور، لسان العرب؛ ابو عبید بکری، عبدالله بن عبدالعزیز، معجم ما استعجم، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ مقریزی، احمد ابن علی، امتاع الاسماع، به کوشش محمود محمد شاکر، قاهره، ۱۹۴۱م؛ واقدی، محمد بن عمر، المغازی، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ یاقوت، بلدان، عبدالامیر سلیم

دورانت، I/352). اشارات مشابهی نیز به موضوع اجاره در نوشته‌های اکدی، آشوری، تدمری و قبطی رفته است (نک: رکندرف، 384، 379؛ موس آنولت، 15-16؛ جفری، 49؛ کروم، 619، 726، 460، 30؛ زیدل، 41).

در نوشته‌های دینی عهد عتیق و عهد جدید نیز گونه‌هایی مختلف از اجاره، نظیر اجیر گرفتن برای کارکشت (انجیل متی، ۲۰: ۱۳؛ رساله یعقوب، ۴: ۵)، برای شبانی (انجیل یوحنا، ۱۰: ۱۳) و اجیر گرفتن برای رضاع کودک (سفر خروج، ۲: ۹) مطرح گردیده و بارها به مسأله ضرورت مشخص بودن مدت در اجاره اشاره شده است (نک: کتاب ایوب، ۱۴: ۶؛ صحیفه اشعیا، ۱۶: ۱۴؛ ۲۱: ۱۶). از نظر اخلاقی نیز لزوم پرداخت مزد اجیر به طور تمام و کمال با تأکید فراوان مطرح گردیده (سفر تثنیه، ۲۴: ۱۴-۱۵، صحیفه ارمیا، ۲۲: ۱۳، صحیفه ملاکی، ۳: ۵، رساله یعقوب، همانجا) و بر این امر که مزد اجیر می‌باید در همان روز کار پرداخت گردد، پافشاری شده است (سفر لاویان، ۱۹: ۱۳، سفر تثنیه، ۲۴: ۱۴-۱۵).

از نظر ریشه عقد اجاره در متون دینی اسلامی، باید متذکر شد که در قرآن کریم (قصص ۲۸/۲۵-۲۷) سخن از انجام دادن عملی برای کسی در قبال دریافت عوض یا «اجر» در داستان هجرت حضرت موسی (ع) به سرزمین مدین آمده است، آنجا که پدر دختران مدینی، موسی (ع) را بر آن داشت تا در برابر دریافت «اجری» او را خدمت کند. همچنین در آیه‌ای دیگر (طلاق ۶۵/۶) چنین آمده است که مرد باید به همسر مطلقه خود در برابر رضاع کودک «اجرت» پرداخت نماید. علاوه بر این دو مورد، اشاره‌ای به مفهوم اجاره را در آیاتی چند در خلال برخی از قصه‌های پیشینیان می‌توان یافت (نک: اعراف ۷/۱۱۳، کهف ۷۷/۱۸، شعر ۲۶/۴۱). تمامی این آیات، به ویژه آیه‌های ۲۵ تا ۲۷ سورة قصص، به عنوان ریشه قرآنی مشروعیت عقد اجاره در کتب احکام القرآن و غیر آن مبنا قرار گرفته است (نک: ابن منذر، ۲۰۹/۱؛ طوسی، الخلاف، ۷۰۹/۱؛ سیوری، ۷۳/۲).

در سنت نبوی پاره‌ای از احادیث منقول از زبان پیامبر (ص) در کتب روایی مسطور است که در آنها بر عقوبت آن کسی که مزد اجیر را ندهد، یا به تمام و کمال پرداخت نکند (احمد بن حنبل، ۳۵۸/۲، جم: بخاری، ۳۴/۲؛ ابن ماجه، ۸۱۶/۲؛ ابن بابویه، ۲۶۲/۴) و نیز بر ضرورت تعیین مزد به هنگام عقد اجاره (مسند...، ۲۸۶؛ نسایی، ۳۲/۷؛ بیهقی، ۱۲۰/۶) تأکید خاصی دیده می‌شود.

می‌دانیم که در صدر اسلام در منطقه حجاز، هم اجاره خدمات و هم اجاره اعیان امری متداول و مرسوم بوده و در روایات گزارشهای پرشماری درباره تداول آن بر جای مانده است (نک: بخاری، ۳۳/۲، ۴۶؛ مسلم، ۱۱۸۳)، اما در احادیث نبوی ثبت شده در منابع موجود روایی، نشانی از پرداختن به نکات حقوقی مربوط به این عقد دیده نمی‌شود. در حقیقت گرد آوردن گان مجامع حدیثی با دست یازیدن به روشهای خاص موفق شده‌اند آنچه را از سنت نبوی درباره عقد اجاره باز مانده

ضمم همزه و حتی فتح آن نیز آورده‌اند (نک: نووی، تهذیب...، ۴/۱)۲؛ فیومی، ۹/۱؛ ابن منظور، ذیل اجر).

ریشه ثلاثی مجرد «أَجَرَ يَأْجُرُ» به معنی «مزدوری کردن» در قرآن مجید (قصص ۲۷/۲۸) به کار رفته است (نیز نک: ازهری، ۱۸۰/۱۱؛ جوهری، ۵۷۶/۲) و این در واقع تملیک نیروی کار در برابر مزد در کاربردهای فصیح و کهن برای نشان دادن رابطه دو سویه میان مزد گیرنده و مزد دهنده از فعل «أَجَرَ يَأْجُرُ» با مصدر «مُؤَاجَرَة»، استفاده شده است (نک: بخاری، ۳۵/۲، ۳۶؛ زمخشری، ۳).

درباره کاربرد واژه‌های هم ریشه «اجر» برای «اجاره اعیان» باید گفت که فصیح‌ترین فعل مورد استعمال، شکل باب افعال «أَجَرَ يَأْجُرُ» با مصدر «ایجان» است که مورد اتفاق لغویان بوده است. استعمال فعل ثلاثی مجرد در این معنا، اگر چه از سوی برخی لغت شناسان تأیید شده است (نک: نووی، همانجا؛ مسلم، ۱۱۸۰)، اما هیچ گاه کاربرد بسیاری نیافته است. درباره کاربرد صورت «أَجَرَ يَأْجُرُ» (از باب مفاعله) در این معنا، اخفش صحت آن را تأیید کرده و به برخی از عرب نسبت داده است. در حالی که چنین کاربردی مورد نقد برخی دیگر از لغویان قرار گرفته است (نک: نووی، ابن منظور، زمخشری، فیومی، همانجاها).

هرگاه بخواهیم کاربرد واژه‌ها را درباره «اجاره اعیان» در متون دینی بررسی کنیم، باید نظر خود را به احادیث فراوان مربوط به «اجاره زمین» معطوف داریم که با عباراتی گوناگون در منابع حدیثی وارد شده است. قدر مسلم این است که پر کاربردترین واژه درباره اجاره زمین «کراء» است، اما واژه «مُؤَاجَرَة» نیز به عنوان عقدی میان مالک زمین و کشتکار در پاره‌ای از احادیث به کار رفته است (نک: بخاری، ۲۸/۲؛ مسلم، ۱۱۷۶، ۱۱۸۲-۱۱۸۴؛ ابن ماجه، ۸۱۹/۲-۸۲۲؛ ابو داود، ۲۵۸۳/۳؛ نسایی، ۳۷/۷، ۴۹).

واژه کراء (برای ریشه آن در زبانهای سامی، نک: گزنیوس، 500) عملاً در آثار فقهی حجازیان تنها اصطلاح متداول برای اجاره زمین و خانه و نیز برای اجاره حیوانات است و واژه «اجاره» در آثار آنان به طور مضیق برای «اجاره خدمات» به کار رفته است (نک: مالک، ۷۱۱/۲-۷۱۲؛ المدونه...، ۴۰۲/۴-۵۵۹). احمد در دیر از فقیهان متأخر مالکی بر چنین تفکیک اصطلاحی تصریح نموده است (نک: ۵/۴-۶)، در حالی که فقیهان عراقی و نیز محمد بن ادریس شافعی از سده ۲ ق/۸م واژه اجاره را به عنوان اصطلاحی مشترک برای اجاره اعیان و خدمات به کار برده‌اند (نک: ابویوسف، ۸۸؛ شیبانی، ۳۳۴-۳۳۷؛ شافعی، ۱۴/۳ به بعد) و این کاربرد مشترک در آثار عالمانی از اصحاب حدیث در سده بعد نیز دیده می‌شود (نک: بخاری، ۳۲/۲-۳۷؛ نسایی، ۵۴/۷).

پیشینه تاریخی: به دست دادن آغازی برای قانونمند شدن این قرار داد، در نظام اقتصادی تمدنهای بشری، امری ناممکن است. در یکی از کهن‌ترین قانون نامه‌های شناخته شده، یعنی در قانون نامه حموربی، پادشاه بابل در سده ۲۰ ق.م، ضمن سخن از برخی انواع اجاره، برای اجرت برخی از پیشه‌وران حد معینی تعیین شده است (نک:

است، تدوین کنند. به عنوان بارزترین نمونه، بخاری، از محدثان و فقیهان برجسته سده ۳ق/۹م، در کتاب صحیح خود، بخشی را به سنت نبوی درباره اجاره اختصاص داده و آن را «کتاب الاجاره» نامیده است؛ اما مندرجات این بخش را که شامل بیش از ۲۲ باب است، به طور اجمال کلیاتی در باب ضرورت پرداخت کامل مزد اجیر در ضمن روایاتی از زبان پیامبر (ص)، احادیث کلسی درباره اجاره زمین از زبان پیامبر (ص)، حکایاتی از زبان صحابه مبنی بر رواج اجاره در آن روزگار، طرح برخی از احادیث مربوط به قصه‌های پیشینیان برای استنباط فقهی و سرانجام آراء و فتاویٰ برخی از صحابه و تابعین درباره فروع اجاره تشکیل می‌دهد (نک: بخاری، ۳۲۲/۲-۳۷). وضع مشابهی را در «کتاب الاجاره» از سنن ابو داود سجستانی (۲۶۴/۳)، «کتاب الاجاره» از السنن الکبری اثر بیهقی (۱۱۶/۶-۱۲۸) و بخش مربوط به اجاره از بلوغ المرام ابن حجر عسقلانی (ص ۱۸۷-۱۸۹) نیز می‌توان دید.

به هر تقدیر، کند و کاو درباره فروع فقهی اجاره از همان عهد صحابه آغاز گردیده و روبه رشد نهاده است. به عنوان نمونه‌ای شاخص که از جهات گوناگون حائز اهمیت است، باید به نظریه «اجیر مشترک» اشاره کرد. در مقام تعریف باید گفت که «اجیر مشترک» در مقابل «اجیر خاص»، آن اجیری است که به طور مختص برای یک فرد خدمت نمی‌کند و خدمات خود را به طور هم زمان برای افراد متعدد انجام می‌دهد (نک: مسند، همانجا؛ جرجانی، ۴؛ شرح المجله، ماده ۴۲۲). اجیر مشترک در واقع تعبیر جدیدی از طبقه پیشه‌وران بوده که از نظر تاریخ تمدن بسیار پیش از حجاز، در سرزمینهای عراق، شام و مصر دارای جایگاه خاص اجتماعی بودند؛ چنانکه احکام حقوقی مربوط به این طبقه و مقررات مربوط به صنف آنان در قوانین این سرزمینها در دوره پیش از اسلام مورد توجه قرار گرفته بود (مثلاً نک: ژوستینیان، ۲۳۱). در روایاتی که به نیمه نخست سده اول هجری باز می‌گردد و نخستین بازتاب نظریه اجیر مشترک را نشان می‌دهد، از اصناف گوناگون پیشه‌وران، قضاوان و غسالان (گازران)، صباغان (رنگرزان)، خیاطان و نجاران به خصوص مورد توجه قرار گرفته‌اند (نک: سطور بعد).

در واقع به هنگام ورود اسلام به سرزمینهای اطراف، به ویژه عراق، رابطه معاملی پیشه‌وران با مشتریان خود در چارچوب عقد اجاره تفسیر گردید و به جهت مشخصات ویژه خدمات این طبقه، این رابطه نوع خاصی از اجاره تلقی شد که با گونه ساده از اجاره خدمات به شکل مزدوری تفاوتی بارز داشت. پیشه‌ور یا اجیر مشترک بر خلاف مزدور یا اجیر خاص، مزد خود را بر پایه انجام دادن کار دریافت می‌داشت و آماده به خدمت بودن در ظرف زمانی عقد اجاره، بدون کار کردن، حقی را برای او ایجاد نمی‌کرد. اجیر مشترک از حیث تعهد در حفظ کالایی که تحویل گرفته بود تا هنر خود را در آن به کار بندد، ضمان سنگین‌تری را نسبت به اجیر خاص به گردن داشت که در جزئیات این ضمان

اختلاف نظرهایی بین فقیهان وجود داشته است (نک: طوسی، الخلاف، ۷۱۶/۱؛ ابن هبیره، ۲۸۰/۲؛ علامه حلی، ۴).

بر پایه روایات پر شمار، در فقه اسلامی، نخستین بار مسأله اجیر مشترک و احکام متفاوت آن با اجیر خاص از سوی حضرت علی (ع) مورد بحث قرار گرفت و بعدها این نظریه از سوی فقیهان تابعین و شاگردان آنان پی‌گیری شد. انتساب این نظریه به حضرت علی (ع) در منابع گوناگون روایی از امامیه، زیدیه و اهل سنت دیده می‌شود (نک: کلینی، ۲۴۲/۵-۲۴۳؛ طوسی، تهذیب ...، ۲۱۷/۷، ۲۱۹-۲۲۰؛ مسند، ۲۸۶؛ شافعی، ۳۸/۴؛ بیهقی، ۱۲۲/۶؛ برای انتساب نظریه‌ای مشابه به عمر، نک: همانجا). به هر روی نظریه اجیر مشترک تا پایان سده نخست هجری در عالم فقه اسلامی فراگیر شد و مورد توجه فقیهان سرزمینهای مختلف، از جمله فقیهان سبعة مدینه قرار گرفت (نک: المدونه، ۴۹۱/۴). درباره تفسیر فقهی از رابطه معاملی مردم و پیشه‌وران این نکته نیز شایان توجه است که در یک متن فقهی کهن منتسب به امام جعفر صادق (ع) جهات معاش مردم بر چهار گونه: ولایات، تجارت، اجارات و صناعات، بخش گردیده و از توضیحاتی که ذیل هر مورد داده شده، چنین بر می‌آید که در این متن کسب و کار پیشه‌وران خارج از مصادیق اجاره و چیزی در عرض آن به شمار آمده است (برای نسخه کامل این متن، نک: ابن شعبه، ۳۳۱ به بعد).

بررسی فقهی: فقیهان در تأیید مشروعیت اجاره به ۳ دلیل از ادله اربعه: کتاب، سنت (برای آیات و احادیث مورد استناد، نک: بخش پیشین) و اجماع استناد نموده‌اند (مثلاً نک: ابن منذر، ۲۰۹/۸؛ طوسی، الخلاف، ۷۰۹/۱). آنچه جالب توجه می‌نماید، این است که برخی از فقیهان پیشین در آغاز بحث اجاره از کتاب خود، سعی بر اثبات «جواز» عقد اجاره داشته‌اند (مثلاً نک: قاضی نعمان، ۷۴/۲؛ طوسی، المبسوط، ۲۲۱/۳؛ ابن براج، ۴۷۰/۸). در واقع در سده‌های نخستین شبهه‌ای درباره مشروعیت عقد اجاره وجود داشته است که به عبدالرحمان اصم منسوب شده و مبنای آن انکار مشروعیت عقد اجاره بوده است (نک: طوسی، الخلاف، ۷۰۹/۸-۷۱۰). در موارد دعوی اجماع بر صحت این عقد، قول منفرد یاد شده مورد اعتنا نبوده است (نک: همو، ابن براج، همانجاها).

به طور کلی، فقیهان اسلامی با توجه به محدود بودن نصوص دینی، برای بسط فروع مربوط به عقد اجاره، از دستورهای عمومی مربوط به معاملات سود برده و به ویژه در این باره از چارچوب تفریعات مربوط به عقد بیع بهره گرفته‌اند. تلقی کهن رومی مبنی بر اینکه «اجاره خواهر بیع است» (ژوستینیان، ۲۲۹)، در فقه محمد بن ادریس شافعی از ائمه اربعه اهل سنت در این قالب بیان گردیده که «اجاره نوعی بیع است» (نک: شافعی، ۲۲/۴، ۲۳؛ نیز محلی، ۶۷/۳). در واقع تفریع احکام فقهی مربوط به اجاره، با الگو قرار دادن فروع عقد بیع فراگیرتر و شایع‌تر از آن است که بتوان ارتباط ویژه‌ای بیش از یک مقایسه بین گفتار فردی چون شافعی با امثال ژوستینیان بر قرار کرد. استفاده از



و کافی است که منفعت عین را مالک بوده، حق تصرف در آن را داشته باشد؛ از همین رو مستأجر خود نیز می‌تواند عین مستأجره را به شخص ثالثی به اجاره دهد (برای فروع این مسأله، نک: طوسی، الخلاف، ۷۱۲/۱-۷۱۳؛ ابن هیبره، ۲/۲۸۰؛ علامه حلی، ۴).

از جمله موارد خاصی که در مبحث عقد اجاره مورد بحث فقیهان پیشین قرار گرفته، مسأله «اجاره درهم و دینار» است؛ اگر چه در کتب فقهی درباره امکان انتفاع مشروع از درهم و دینار اجاره‌ای بحث شده است، اما چنین می‌نماید که سر منشأ طرح این مسأله در عرصه معاملات، استفاده از این روش به عنوان راهی برای فرار از ربا بوده است. در حقیقت ماهیت اجاره درهم و دینار که در روزگاران گذشته پول رایج بوده است، چیزی جز دریافت مبلغی معین از پول و باز پرداخت اصل مبلغ گرفته شده به علاوه مبلغی افزوده بابت اجاره بها پس از انقضای مدت اجاره نبوده است (برای نظریات مختلف در این باره نک: طوسی، همان، ۷۲۰/۱؛ نووی، «منهاج الطالبین»، ۲۸۸؛ علامه حلی، ۷). روابط معاملی متعارف در میان مردم و پیشه‌وران یا صاحبان مراکب که عادتاً بدون اجرای صیغه اجاره صورت می‌پذیرد، نزد برخی از فقها به صراحت از مصادیق اجاره شمرده شده است، اما حتی آنان که نام اجاره را بر اینگونه از معامله نهاده‌اند، آن را معامله‌ای الزام‌آور هم‌سنگ اجاره تلقی کرده‌اند. در چنین معامله‌ای اگر درباره اجرت از پیش توافق نشده باشد، اجرة المثل لازم می‌گردد (نک: طوسی، همان، ۷۱۱/۱-۷۱۲؛ شرح المجلة، ماده ۵۶۳-۵۶۶؛ قس: ژوستینی، ۲۲۹؛ برای مسائل خاص مربوط به اجاره زمین و اجاره اعیان وقفی، نک: هد، زمین، نیز وقف).

از نظر کتاب‌شناسی، می‌توان گفت که در غالب کتب جامع فقهی از مذاهب گوناگون در خلال قرون متمادی، همواره بخشی با عنوان «کتاب الاجاره» یا «کتاب الاجارات» جای داشته است؛ علاوه بر اینگونه آثار، تألیفات مستقلاً نیز در این زمینه از سوی فقیهان مذاهب پرداخته شده است که عناوین شاخص آنها عبارتند از: ۱ و ۲. کتاب الاجارات الکبیر و کتاب الاجارات الصغیر از محمد بن حسن شیبانی (د ۱۸۹ق)، یکی از دو شاگرد خاص ابوحنیفه (ابن ندیم، ۲۵۷، ۲۵۸)؛ ۳ و ۴. کتاب الاجارات و الغارمین و الرجل یکرى الدابة و نیز کتاب الاجارات الکبیر از محمد بن ادریس شافعی (د ۲۰۴ق)، پیشوای شافعیان (همو، ۲۶۴)؛ ۵. کتاب الاجارات، از ابو سلیمان داوود اصفهانی (د ۲۷۰ق)، بنیان گذار مذهب ظاهری (همو، ۲۷۱)؛ ۶. کتاب الاجارات، از محمد بن مسعود عیاشی، عالم امامی ساوراءالنهر در سده ۹/ق (همو، ۲۴۵؛ نجاشی، ۳۵۱)؛ ۷. کتاب الاجارات، از محمد بن احمد صابونی، عالم امامی مصر در سده ۴/ق (همو، ۳۷۵)؛ ۸. کتاب الاجارات، از احمد بن محمد ابن دول قمی (د ۳۵۰ق)، عالم امامی قم (همو، ۹۰؛ همچنین برای برخی از تألیفات متأخر، نک: آقابزرگ، ۱۲۲/۱-۱۲۳).

مآخذ: آقابزرگ، الدررمة؛ ابن بابویه، محمد، فقیه من لا یحضره الفقیه، به کوشش حسن

دستورهای عام مربوط به معاملات، چون «المسلمون عند شروطهم» در پاره‌ای از فروع عقد اجاره نیز شایان توجه است (مثلاً نک: بخاری، ۳۵/۲).

مورد خاص در این زمینه روش شیخ طوسی از فقیهان امامیه در سده ۵/ق ۱۱۷م در تبیین فروع اجاره است که عقد «عاریه» را الگوی کار خود در تفریع قرار داده و «آنچه را که استباحه آن به عقد عاریه جایز باشد، استباحه آن را به عقد اجاره نیز روا شمرده است» (نک: طوسی، المبسوط، همانجا، الخلاف، ۷۰۹/۱؛ برای نفوذ این روش در آثار متأخران، مثلاً نک: محقق حلی، ۱۷۹/۲).

عقد اجاره طبعاً با توافق طرفین یا با یکی از اسباب مقتضی فسخ باطل می‌گردد، اما درباره بطلان آن در اثر فروش عین مورد اجاره، مرگ یکی از طرفین عقد، یا عذری که متوجه یکی از طرفین گردد، بین فقها اتفاق نظر وجود نداشته است (نک: طوسی، همان، ۷۱۱-۷۱۲، ۷۱۴؛ ابن هیبره، ۲۷۸/۲-۲۷۹؛ شهید اول، ۱۶۳). عین مستأجره نزد مستأجر «امانت» است و «باید» مستأجر بر آن فی الجمله «بید ضمانتی» نیست، اما درباره تعیین دقیق موارد ضمان مستأجر در صورت اتلاف یا معیوب ساختن عین مستأجره بین فقیهان اختلاف نظر وجود دارد (نک: طوسی، همان، ۷۱۶/۱-۷۱۷؛ قدوری، ۹۳/۲-۹۵؛ ابن هیبره، ۲۸۰-۲۸۱؛ محقق حلی، ۱۷۹/۲-۱۸۰).

فقیهان مذاهب گوناگون، در آثار خود به تفصیل به تبیین شرایط صحت عقد اجاره پرداخته‌اند که این شرایط طبعاً نزد مؤلفان گوناگون با یکدیگر منطبق نیست، اما رئوس کلی تا حد بسیاری بین منابع مشترک بوده است. یکی از مهم‌ترین این شرایط که به طور مشترک مورد عنایت قرار گرفته، معلوم بودن «مال الاجاره» در عقد است. از جمله فروعی که در این باره مورد بحث واقع شده، اجیر گرفتن فردی در قبال مزدی مبهم چون «تأمین خوراک و پوشاک» بوده که جز در مواردی استثنایی پذیرفته نشده است (نک: ابن منذر، ۲۱۸/۱-۲۱۹؛ طوسی، همان، ۷۱۴/۱؛ ابن هیبره، ۲۸۰/۲؛ علامه حلی، ۴). مسأله‌ای مشابه مبنی بر پرداخت مزد پیشه‌ور بر پایه درصدی از محصول کار خود نیز بین فقیهان مورد بحث و اختلاف نظر بوده است (نک: ابن منذر، ۲۳۲/۱-۲۳۳).

در صورتی که میزان اجرت به دقت در هنگام عقد تعیین شده باشد، آن را «اجر مستعی» خوانند و اگر اصل عقد اجاره یا تعیین اجرت در حین عقد به نحوی دچار خلل شده باشد، لازم است که اجرت متعارف بر پایه تشخیص عوض پرداخت گردد که آن را «اجر المثل» خوانند (نک: محقق حلی، ۱۸۱/۲-۱۸۲؛ شرح المجلة، ماده ۴۱۴، ۴۱۵). برخی از موارد منطبق‌پذیر چون تعلیق میزان اجرت به سرعت در کار، در صورتی مورد قبول فقیهان قرار گرفته است که مشخص گردد تا چه مدت زمانی چه بهایی پرداخت خواهد شد (نک: طوسی، همان، ۷۱۹/۱؛ علامه حلی، ۵). علاوه بر عین، منفعت نیز می‌تواند اجرت اجاره قرار گیرد و در این صورت معامله به صورت یک اجاره متقابل در می‌آید (نک: شرح المجلة، ماده ۴۶۳-۴۶۵). موجد لازم نیست مالک عین مستأجره باشد

در اصطلاح محدثان، اجازه در کنار سماع و عرض و قرائت، یکی از انحاء تحمل حدیث شمرده شده است و با رخصت شفاهی یا کتبی شیخ به راوی برای روایت احادیث مضبوط در متن یا متونی که در ثبت دارد، تحقق می‌پذیرد و این رخصت الزاماً نباید با سماع یا قرائت همراه باشد. درباره کاربرد واژه «اجازه» برای این معنی، برخی از مؤلفان، مباحث لغوی ظریفی را مطرح کرده‌اند (مثلاً نک: ابن صلاح، ۹۳؛ شهید ثانی، ۹۴) تا پیوند میان ماده «ج و ز» و مفهوم اصطلاحی اجازه را نشان دهند، اما گفتنی است که گاه واژه «اذن» نیز درباره روش تحمل حدیث به جای اجازه به کار رفته است (مثلاً نک: صریفینی، ۳۵).

برخی از عالمان پیشین، همچون شعبه، ابراهیم حریری، ابونصر وائلی، ابوالشیخ اصفهانی، قاضی حسین مروودی، ابوالحسن ماوردی، ابوطاهر دباس حنفی و ابوبکر خجندی روایت احادیثی را که تنها با اجازه اخذ شده‌اند، جایز نمی‌شمردند و به انحاء مختلف آن را نوعی خطر برای تلاش در جهت استماع حدیث تلقی کرده‌اند (نک: ابن صلاح، ۸۷؛ نیز در مورد انتساب نظری مشابه به شافعی، ابوحنیفه و ابویوسف، نک: همو، ۸۶؛ سیوطی، ۲۹/۲). ابن حزم، نظریه پرداز ظاهری نیز اجازه متداول میان محدثان را باطل شمرده، آن را نوعی مباح دانستن کذب خوانده است (۲۷۳/۱). حتی در میان اکثریت قائل به جواز، درباره وجوب عمل به احادیث فقهی فرا گرفته شده از طریق اجازه، اختلافاتی بروز کرده است، چنانکه ظاهریان اینگونه احادیث را در حکم احادیث مرسل یا روایت شده از طریق مجاهیل شمرده، به عدم جواز عمل به آنها قائل شده‌اند؛ با اینهمه، قائلان به وجوب عمل به اینگونه احادیث، همچنان اکثریت را تشکیل می‌داده‌اند (نک: خطیب، الکفایه...، ۳۴۸؛ ابن صلاح، ۸۷؛ برای فهرستی از قائلان به وجوب عمل از قداما، نک: خطیب، همان، ۳۵).

به هر روی این خطر که رواج مفرط اجازه، از اهمیت رنج سفر برای استماع حدیث بکاهد، از همان سده‌های نخست هجری احساس می‌شده است؛ از همین رو تأکید بر اینکه تحمل به اجازه هرگز از حیث قوت سند، یارای برابری با سماع و قرائت را ندارد، در آثار محدثان دیده می‌شود (مثلاً نک: ابن صلاح، همانجا، ۸۸). به طور کلی اجازه را نزد اهل حدیث گونه‌هایی چند است که از نظر اعتبار، مراتب گوناگونی دارد.

معتبرترین گونه اجازه، اجازه همراه با مناوله است که در آن، استاد متن حدیثی مورد اجازه را به راوی اعطا می‌کند و او را اجازه می‌دهد تا احادیث موجود در آن متن را از وی روایت کند. اعتبار این نوع اجازه در میان عالمان تا آنجا بود که حتی برخی از قداما به کاربرد لفظ «حدثنی» را که بر اقوی مرتبه تحمل حدیث دلالت داشت، درباره آن جایز می‌شمردند (مثلاً نک: ابن خلاد، ۴۳۵ به بعد) و گاه متونی را نیز که از طریق مکاتبه در اختیار راوی قرار می‌گرفت، همپای آن شمرده‌اند (نک: حاکم، ۲۶۱). مرتبه بعد، از جهت اعتبار مواردی است که در آنها استاد به شخص معینی درباره متن یا متونی معین (البته بدون مناوله)

موسی خراسان، نجف، ۱۳۷۶/ق ۱۹۵۷م: ابن براج، عبدالعزیز، المذهب، قم، ۱۴۰۶ق: ابن حجر عسقلانی، احمد، بلوغ المرام، به کوشش محمد حامد فتی، قاهره، ۱۳۵۲ق: ابن شعبه حجازی، حسن، تحف العقول، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۴ق: ابن ماجه، محمد، سنن، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۲-۱۹۵۳م: ابن منذر، محمد، الاشراف علی مذاهب اهل العلم، به کوشش محمد نجیب سراج الدین، قطر، ۱۴۰۶/ق ۱۹۸۶م: ابن منظور، لسان: ابن ندیم، الفهرست؛ ابن هیبر، یحیی، الافصاح، به کوشش محمد راغب طباطبائی، حلب، ۱۳۶۶/ق ۱۹۴۷م: ابوداود سجستانی، سلیمان، سنن، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، داراحیاء السنة النبویه، ابویوسف، یعقوب، الخراج، بیروت، ۱۳۹۹/ق ۱۹۷۹م: احمد بن حنبل، سند، قاهره، ۱۳۱۳ق: ازهری، محمد، تهذیب اللغة، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴/ق ۱۹۶۴م: بخاری، محمد، صحیح، با حاشیه سندی، بیروت، دارالمعرفه؛ بیهقی، احمد، السنن الکبری، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۶ق: جرغانی، علی، الترمذی، قاهره، ۱۳۰۶ق: جوهری، اسماعیل، صحاح اللغة، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، قاهره، ۱۳۷۶/ق ۱۹۵۶م: درر، احمد، الشرح الصغیر، قاهره، ۱۹۸۶م: زعفرانی، محمود، اساس البلاغه، به کوشش عبدالرحیم محمود، بیروت، ۱۳۹۹/ق ۱۹۷۹م: زوسنین، مدونه جوستینان (قانون نامه)، ترجمه عبدالعزیز فهمی، قاهره، ۱۹۴۶م: سیوری، مقداد، کنز العرفان، تهران، ۱۳۸۴ق: شافعی، محمد، الام، بیروت، دارالمعرفه؛ شرح المجله (قانون نامه رسمی دولت عثمانی)، استانبول، ۱۳۰۵ق: شهید اول، محمد، اللغة الدمشقیه، قم، ۱۴۰۶ق: شیانی، محمد، الجامع الکبیر، به کوشش ابوالرفا افغانی، قاهره، ۱۳۵۶ق: طوسی، محمد، تهذیب الاحکام، به کوشش حسن موسوی خراسان، نجف، ۱۳۷۹ق: همو، الخلاف، تهران، ۱۳۷۷ق: همو، المبسوط، تهران، ۱۳۸۸ق: علامه حلی، حسن، «کتاب الاجازة»، مختلف النسخه، تهران، ۱۳۲۳ق: عهد جدید؛ عهد عتیق؛ فیومی، احمد، المصباح المنیر، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۴۷/ق ۱۹۲۹م: قاضی نعمان مغربی، دعائم الاسلام، به کوشش آصف فیضی، قاهره، ۱۳۸۳/ق ۱۹۶۳م: قانون مدنی ایران؛ قدوری، احمد، «الکتاب»، همراه با اللباب غنیمی، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۳/ق ۱۹۶۳م: قرآن مجید؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ق: مالک بن انس، الموطأ، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۷۰/ق ۱۹۵۱م: محقق حلی، جعفر، شرائع الاسلام، به کوشش عبدالحسین محمد علی، نجف، ۱۳۸۹/ق ۱۹۶۹م: محلی، جلال‌الدین، «شرح منهاج الطالبین»، درهاش خاشیه علی شرح منهاج الطالبین شهاب‌الدین قلیوبی، قاهره، مکتبه عیسی البابی الحلبی و شرکاء؛ المدونه الکبری، روایت سحنون از ابن قاسم، قاهره، ۱۳۲۳ق: مسلم بن حجاج، صحیح، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵م: مسند زید بن علی، بیروت، ۱۹۶۶م: نجاشی، احمد، رجال، به کوشش موسی شبیری زنجان، قم، ۱۴۰۷ق: نسایی، احمد، سنن، قاهره، ۱۳۲۸ق: نووی، یحیی، تهذیب الاسماء و اللغات، قاهره، ۱۹۲۷م: همو، «منهاج الطالبین»، همراه السراج الوهاج، بیروت، دارالمعرفه؛ نیز:

Crum, W.E., A Coptic Dictionary, Oxford, 1972; Durant, W., Kulturgeschichte der Menschheit, Editions Rencontre Lausanne; Fraenkel, S., Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen, Leiden, 1886; Gesenius, W., A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, Cambridge, 1906; Jeffery, A., The Foreign Vocabulary of the Qur'an, Baroda, 1938; Liddell, H.G. & R. Scott, Greek - English Lexicon, Oxford, 1968; Muss-Arnolt, W., A Concise Dictionary of the Assyrian Language, Berlin / London, 1905; Reckendorf, S., « Der aramäische Teil des palmyrenischen Zoll- und Steuertarifs », ZDMG, 1888, vol. XLII; Seidl, E., « Altägyptisches Recht », Orientalisches Recht, Handbuch der Orientalistik, Leiden/Köln, 1964.

احمد پاکچی

**اجازه** اصطلاحی در علوم حدیث که بر گونه‌ای خاص از انحاء فراگیری حدیث دلالت دارد. این واژه مصدر باب افعال از ماده «ج و ز» و در اصل به معنی «گذراندن» و نیز به معنی «دستوری دادن» و «رواداشتن» است.

علی و شاء را ملاقات کرد و از او خواست تا روایت کتاب علاء بن رزین و ابان بن عثمان احمر را به وی اجازه دهد (همو، ۳۹؛ نیز برای نمونه‌هایی کهن، نک: طوسی، رجال، ۵۰۲، ۴۴۱، جم). سید مرتضی، در نخستین کتاب مبسوط امامیه در اصول فقه، در مبحثی مربوط به مناو له و مکاتبه و اجازه، چنین بیان داشته است که اجازه اعتبار ویژه ندارد، زیرا آنچه برای متحمل حدیث رواست تا روایت کند، با اجازه یا بدون آن روا خواهد بود و آنچه را حق روایت کردن ندارد، با اجازه یا بدون آن، بر او حرام خواهد بود (۸۵/۲). علامه حلی بر پایه ظاهر عبارت، عدم جواز روایت از طریق اجازه را به طور مطلق به سید مرتضی نسبت داده است، اما صاحب معالم، با تمسک به تأویل، نقد سید مرتضی بر اجازه را تنها به مواردی مختص دانسته است که راوی بدون تصریح به نوع تحمل حدیث با الفاظی چون «حدثنی» و «اخبرنی» روایت نماید (نک: ص ۱۸۴).

به هر روی اندکی پس از تألیف الذریعه، شیخ طوسی ضمن پذیرش روایت به اجازه، این نکته را طرح کرده است که در مقام تعارض میان دو روایت، اگر یکی از دو راوی به استناد سماع از شیخ یا قرائت نزد وی، حدیثی را نقل کرده و دیگری فقط به استناد اجازه در نقل، روایت نموده باشد، باید روایت سماع را بر روایت مستجیز مرجع دانست، مگر اینکه اجازه مربوط به یکی از «اصول» شناخته شده باشد که دیگر چنین ترجیحی وجود نخواهد داشت (نک: طوسی، عدة الاصول، ۳۸۵/۱).

برخی چنین پنداشته‌اند که بر خلاف اعصار نخستین، پس از عصر تدوین مجامیع حدیثی، اجازه حتی بر سماع مرجع است؛ چه فایده روایت در این اعصار تنها اتصال سلسله اسناد تا پیامبر (ص) و ائمه (ع) برای تبرک و تئیم است و در مقام احتجاج آنچه در کتب حدیثی مضبوط گردیده، کفایت می‌کند (نک: شهید ثانی، ۹۵).

به طور کلی اخذ اجازات مختلف کسان از مشایخ خود به عنوان شیوه‌ای متداول برای انتقال روایات، احادیث، کتب و آثار مختلف پیشینیان، در تاریخ اسلام از اهمیت بسزایی برخوردار بوده است. این راویان که در رحله‌های خود و به هنگام حضور در مجالس درس استادان زمان خویش به فراگیری حدیث مشغول می‌شدند، برای نقل آموخته‌های خود، به گونه‌ای مستند، دست به تدوین کتابهایی زدند که در آنها به شرح و بیان طرق مختلف روایی خویش، از جمله اجازه پرداختند. شکی نیست که فزونی طلاب و اشتیاق آنان به فراگیری حدیث و همچنین تأسیس مدارس مختلف، در تدوین این مجموعه از کتابها نقش بسزایی داشته است (نک: ابن عبدالقادر، ۳۵/۱؛ منجد، ۲۳۳/۲). اگر چه منجد (۲۳۳/۲) معتقد است که قبل از سده ۴ق اجازات سماع به طریقه شفاهی بوده و در واقع تدوین این اجازات و مستند گردانیدن آنها از شکل شفاهی به کتبی در سده ۴ق انجام گرفته است، ولی گاه اسنادی از اجازات کتبی کوتاه از سده ۳ق نیز به دست آمده است (برای نمونه، اجازه ابن ابی خثیمه به ابو زکریا عیسی ابی سلمه قابل ذکر است، نک: ابن خیر، ۴۵۴).

اجازه روایت اعطا می‌کرد (برای نظریات مختلف درباره اعتبار آن، نک: ابن صلاح، ۸۶). آنگاه که یکی از دو پایه اجازه، یعنی متن مورد اجازه یا شخص راوی از حالت تعیین خارج می‌شد، اجازه در مرتبه‌ای نازل تر قرار می‌گرفت. اینکه شخص مجیز روایت متونی نامعین، مثلاً «جميع مسموعات خود» را به راوی اجازه دهد، اغلب مورد قبول قرار گرفته است (نک: همو، ۱۳۷)، اما درباره خلل حاصل در تعیین شخص مجاز، بحث ابعاد گسترده‌تری یافته است. اجازه به مجهول، یعنی آنگونه از اجازه که در آن شخص مجاز به روشنی تعیین نشده، نزد محدثان نامعتبر تلقی شده است (نک: خطیب، «الاجازه...»، ۷۹؛ ابن صلاح، ۸۸-۸۹؛ برای اجازه معلق به شرط نیز، نک: همانجاها). اما آنچه «اجازه عامه» خوانده شده است و در آن شخص مجیز به راویان نامحصور، مثلاً جميع مسلمانان یا «اهل زمان خود» اجازه روایت صادر کرده، از سوی بسیاری از محدثان پذیرفته شده است (نک: ابن صلاح، ۸۸؛ ابن حجر، ۶۰-۶۱؛ تهانوی، ۲۰۸؛ برای نمونه‌ای از اجازه عام، نک: ابن دیبع، ۳۳۷/۴).

در حقیقت اجازه که در سده‌های نخست هجری، نقش مهمی در انتقال نسل به نسل احادیث ایفا می‌نمود، بعدها با تدوین و نشر مجامیع حدیثی، بیشتر جنبه تشریفی یافت و کم کم به دلیل آسانی درک این فضیلت و به انگیزه تشریف در شمار راویان و ناقلان حدیث، بدین اکتفا شد که راوی به استناد اجازه شیخ، از کتاب مؤلف، مصحح یا مقروء او نقل حدیث کند و از آنجا که برخی از محدثان تمایل داشتند تا فرزندانشان در شمار راویان حدیث جای گیرند و در طبقات راویان از طبقه‌ای عالی‌تر برخوردار شوند، اجازه به کودکان نویاوه که هنوز به حد تمیز نرسیده بودند و حتی اجازه به اشخاصی که هنوز تولد نیافته بودند (اجازه به معدوم)، نزد متأخران معمول گردید (نک: خطیب، همان، ۷۹ به بعد، الکفایه، ۳۶۲؛ ابن صلاح، ۹۰).

از آنجا که انتقال شفاهی در تاریخ علم حدیث اهمیت خاصی داشته است، ترجیح بر آن بود که اجازه روایت حتی اگر مکتوب گردد، شفاهاً نیز بر زبان آورده شود؛ با این حال اقتصار بر کتابت بدون تلفظ نیز مجاز شمرده شده و اینگونه از اجازه در مرتبه‌ای نازل تر از اجازه کتبی توأم با تلفظ جای گرفته است (نک: ابن صلاح، ۹۳-۹۴؛ تهانوی، همانجا). صدور اجازه روایت به صورت منظوم نیز از روزگاری کهن نمونه‌هایی داشته و در کتب علوم حدیث مورد توجه قرار گرفته است (نک: ابن خلد، ۴۵۸-۴۵۹؛ خطیب، همان، ۳۸۷-۳۸۹).

در میان امامیه، شاید یکی از کهن ترین اسناد که موضوع اجازه به گونه‌ای خاص در آن مطرح گردیده، روایتی از سلیم بن ابی حیه است، مبنی بر آنکه امام صادق (ع) او را توصیه کرد تا برای فراگیری حدیث نزد ابان بن تغلب برود و فرمود که «آنچه به تو روایت کرد، می‌توانی از من روایت کنی» (نجاشی، ۱۳). نمونه‌ای روشن تر و البته قدری متأخرتر درباره کاربرد اجازه نزد امامیه، روایتی از احمد بن محمد بن عیسی است، حاکی از اینکه وی برای طلب حدیث به کوفه رفت و در آنجا حسن بن

شایان ذکر است که تألیفاتی درباره اسانید و اجازات که در نقاط مختلف جهان اسلام انجام می‌پذیرفت، غالباً در هر منطقه از شرق و غرب دارای عنوانی ویژه بود. علاوه بر عنوان عام اجازة، آثاری در همین ردیف به رشته تحریر در آمده است که اگر چه نسبت به کتابهای اجازة کلی‌تر و فراگیرترند، ولی در آنها به شکل گسترده‌ای به اجازات نیز پرداخته شده است. این کتابها عنوانهایی چون «فهرست»، «ثبت»، «برنامج»، «مشيخة» و غیره داشته‌اند که بیشتر در برگیرنده فهرستی از مشایخ شخص همراه با طرق روایی، به ویژه اجازات توسط مؤلف آن بوده‌اند (ابن عبدالقادر، ۳۷۱، ۳۵؛ شيوخ، «ج - ح»؛ اهوایی، ۹۳/۱)؛ برای فهرستی از آثار مستشرقان درباره اجازات و فهراس، نک: EI<sup>2</sup>؛ نیز نک: هـ، برنامج).

از مهم ترین آثار با عنوان «اجازة» از بزرگان امامیه، می‌توان به الاجازة الکبيرة از علامه حلی خطاب به بنی زهره، اجازات ابن ابی جمهور، «اجازة» شیخ حسن صاحب معالم و بسیاری اجازات دیگر یاد کرد که عیناً در بخش اجازات از بحار الانوار مجلسی (ج ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶) مندرج گردیده و به چاپ رسیده‌اند. همچنین آفندی در ریاض العلماء علاوه بر اشاره به اجازات مختلف، متن بسیاری از اجازات کوتاه را نقل کرده است (مثلاً نک: ۱۳/۱، ۱۴، ۱۷، ۱۸، ۱۹، جم). از دیگر اجازات نشر شده امامیه است: الاجازة المطولة که اجازة محمد تقی مجلسی به فرزندش علامه مجلسی است و در آن اجازة روایت کتابهای مختلفی را به فرزند خود داده است (واعظ زاده، ۱۱۰/۲ - ۱۳۸)؛ الاجازة الکبيرة از سید عبدالله موسوی جزائری (به کوشش محمد سامی حائری، قم، ۱۴۰۹ق)؛ اجازات الحديث مجموعه‌ای گردآوری شده توسط احمد حسینی (نک: مقدمه) که سعی داشته است تا تمامی اجازاتی را که علامه مجلسی به کسان مختلف داده است، جمع آورد.

از زیدیه نیز مجموعه‌ای از اجازات گوناگون وجود دارد که مسوری (ص ۵، جم) با عنوان اجازات ائمة الزیدیه گردآورده است.

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد، نزهة النظر، به کوشش اسحاق عزوز، مکه، ۱۴۰۹ق/ ۱۹۸۹م؛ ابن حزم، علی، الاحکام فی اصول الاحکام، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ ابن خلدون، راهبر می، حسن، المحدث الفاضل، به کوشش محمد عجاج خلیف، بیروت، ۱۳۹۱ق/ ۱۹۷۱م؛ ابن خیر، محمد، فهرسة، به کوشش فرانسیکو کودرا و تاراگو، بغداد، ۱۹۶۳م؛ ابن دبیح، عبدالرحمان، تیسیر الوصول، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۹۹ق/ ۱۹۷۹م؛ ابن صلاح، عثمان، مقدمة، به کوشش مصطفی دیب البنا، جامیة دمشق؛ ابن عبدالقادر، موفق، مقدمة بر مشيخة قاضی القضاة ابن جماعة، تخریج یوسف بزالی، بیروت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م؛ آفندی، عبدالله، ریاض العلماء، قم، ۱۴۰۱ق؛ اهوایی، عبدالعزیز، «کتاب برامج العلماء فی الاندلس»، مجلة معهد المخطوطات العربية، قاهره، ۱۳۷۵ق/ ۱۹۵۵م؛ تهاوتی، محمداعلی، کشف اصطلاحات الفنون، کلکته، ۱۸۶۲م؛ حاکم نیشابوری، محمد، معرفة علوم الحديث، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۵ق/ ۱۹۶۶م؛ حسینی، احمد، اجازات الحديث، قم، ۱۴۱۰ق؛ خطیب بغدادی، احمد، «الاجازة للمعدوم والمجهول»، مجموعة رسائل فی علوم الحديث، به کوشش صبحی یدری سامرائی، مدینه، مکتبة السلفية؛ هو، الکفایة فی علم الروایة، به کوشش احمد عمر هاشم، بیروت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م؛ سید مرتضی، علی، الذریعة الی اصول الشریعة، به کوشش ابوالقاسم گرجی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ سیوطی، تدریب الراوی، به کوشش احمد

عمر هاشم، بیروت، ۱۴۰۹ق/ ۱۹۸۹م؛ شيوخ، ابراهیم، مقدمه بر برنامج رعینی، دمشق، ۱۳۸۱ق/ ۱۹۶۲م؛ شهید ثانی، زین الدین، الدرر، نجف، ۱۳۷۹ق/ ۱۹۶۰م؛ صاحب معالم، حسن، معالم الاصول، تهران، ۱۳۲۰ق؛ صرینتی، ابراهیم، تاریخ نیشابور (منتخب السیاق عبدالقافر فارسی)، به کوشش محمد کاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ق؛ طوسی، محمد، رجال، به کوشش محمد صادق آل بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۱ق/ ۱۹۶۱م؛ هو، عدة الاصول، به کوشش محمد مهدی نجف، قم، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۳۹۸ق؛ مسوری، احمد، اجازات ائمة الزیدیه، نسخة خطی کتابخانه قاضی محمد علی اکوع، تمز، شه ۲۳۹؛ منجد، صلاح الدین، «اجازات السماع فی المخطوطات القديمة»، مجلة معهد المخطوطات العربية، قاهره، ۱۳۷۵ق/ ۱۹۵۵م؛ نجاشی، احمد، رجال، به کوشش موسی شیرازی، قم، ۱۴۰۷ق؛ واعظ زاده خراسانی، محمد، «الاجازة المطولة»، یادنامه شیخ طوسی، مشهد، ۱۳۹۱ق؛ نیز:

کاظم مدیرشاهیچی

### اجازة اجتهد، نک: اجتهد

أَجَاوَ سَلْمَى، نام دو رشته کوه مهم از رشته کوههای مرکزی عربستان در نجد که در گذشته منزلگاه افراد قبیله طی بوده و از این رو به «جَبَلَا طی» شهرت داشته‌اند (مبرد، ۱۰۵/۱، ۶۲۵/۲، حاشیه؛ قدومه، ۲۴۸). امروزه این دو رشته به نام شقر خوانده می‌شوند (باوزیر، ۱۱؛ دائرة المعارف الاسلامیة، ۲۳۰/۲). قلّه سرخ رنگ خارایی اجأ ۵۵۰۰ و به روایتی ۵۵۵۰ پا از سطح دریا ارتفاع دارد و از جنوب غربی تا شمال شرقی آن ۱۰۰ میل است. در حالی که ارتفاع و گستردگی کوه سلمی کمتر از این است. مسافت بین این دو کوه در زمینهای هموار از ۲۰ میل بیشتر نیست (باوزیر، همانجا؛ حتی، ۲۲).

دریارة وجه تسمیة این دو کوه، افسانه‌ای کهن نقل شده است که به دو دلداه از خاندان عمالیک به نامهای اجأ و سلمی ارتباط دارد. افسانه‌هایی که در این باره نقل شده، گرچه اندکی با هم اختلاف دارند، اما حاصل آنها چنین است: اجأ بن عبدالحی دلباخته سلمی دختر حام از قوم خویش می‌شود و زنی به نام عوجاء که دایه سلمی بوده وسایل اجتماع آن دو را در خانه خویش فراهم می‌سازد، اما این امر پنهان نمی‌ماند و خبر آن به شوهر و برادران سلمی می‌رسد. اجأ و سلمی از ترس آنان به این دو کوه پناه می‌برند، ولی شوهر سلمی و برادران او در پی آنان می‌روند و آن دو را می‌یابند و در پای این دو کوه به دار می‌کشند و این کوهها به نام آن دو خوانده می‌شوند و شوهر و برادران نیز چون روی بازگشت به قبیله خود ندانسته‌اند، هریک به جایی می‌روند و در هر مکان که مسکن می‌گزینند، آن مکانها نیز به نام آنان خوانده می‌شوند (ابو عبید، ۱۱۰/۸؛ یاقوت، ۱۲۳/۸).

یاقوت می‌نویسد: این دو رشته کوه در ۳ منزلی از راه غیر اصلی شرق مدینه قرار گرفته‌اند که تا فذک یک شب و تا خیبر ۵ شب فاصله دارند (همانجا؛ ابوالفدا، ۶۷)، شهرک قَید یا فلات فید در شرق اجأ و سلمی واقع شده و فاصله آنها دو شب راه و یا ۳۶ میل است. اجأ و سلمی در شمال کوه و وادی حائل و سمت چپ کوه سمیرا واقع شده‌اند. در فاصله میان این دو کوه و تیماء کوههای دَیْر، غَرِتان و غَسَل قرار گرفته‌اند

نمود و آن حضرت با ۱۵۰ نفر مرد جنگی به اجأ و سلمی حمله کرد. عدی ابن حاتم طائی وقتی خبر اعزام علی (ع) به اجأ و سلمی را شنید، خانواده خود را به جزیره منتقل کرد، اما علی (ع) و سپاهش منزلگاههای طی را تصرف کردند و بت فلس منهدم شد و دو شمشیر به نامهای میخْذَم و زَسوب که حارث بن ابی شمر غسانی پادشاه غسان به بت فلس هدیه کرده بود، به دست علی (ع) افتاد که به نزد پیامبر (ص) برد و حضرت یکی از آن دو را به علی (ع) بخشید. سپاهیان علی (ع) عده‌ای از قبیله طی و از جمله خواهر عدی بن حاتم طائی را اسیر کردند. خواهر عدی بن حاتم مسلمان شد و با اجازه پیامبر (ص) نزد برادرش عدی رفت و با توصیه او عدی نیز نزد پیامبر (ص) آمد و مسلمان شد (کلبی، ۶۱-۶۲؛ واقدی، ۹۸۴/۲-۹۸۹؛ ابن هشام، ۸۹/۱؛ خطیب، ۱۸۹/۱).

از شخصیت‌های معروف اجأ و سلمی می‌توان ابوسلیمان دارود بن نصیر طائی زاهد معروف، ابوتمام حبیب بن اوس طائی شاعر معروف، حاتم طائی سخاوتمند معروف عرب، فرزند وی عدی بن حاتم طائی و نوه‌اش طرماح بن عدی بن حاتم طائی را نام برد (قزوینی، ۷۴-۷۷). ذکر اجأ و سلمی در اشعار دوره جاهلی و در صدر اسلام بسیار آمده است، از جمله در دیوان زهیر بن ابی سلمی (ص ۴۸، ۶۴، ۹۰)، امرؤ القیس (ص ۱۴۶)، لیبید بن ربیع عامری (ص ۱۳۵)، فرزذق (۲۱۶/۱، ۲۳۹، ۳۱۷/۲، ۱۲۷، ۲۸۸) و همچنین کسانی چون زید بن مهلهل طائی، عیزار ابن اخفش طائی، حیص بیص، عجاج و دیگران نیز در اشعار خود به اجأ و سلمی اشاره کرده‌اند (بستانی، ۱۲/۷-۱۳).

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن خلدون، المعبر؛ ابن هشام، عبدالملک، السيرة النبوية، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵/ق ۱۹۳۶؛ ابن عبید بکری، عبدالله، معجم ما استعجم، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۴۰۳/ق ۱۹۸۳؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، به کوشش م. رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۲۰؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، قاهره، وزارة الثقافة و الارشاد القومي، امرؤ القیس، دیوان، بیروت، دارصادر؛ باوزین، سعید عوض، معالم تاریخ الجزيرة العربية، عدن، ۱۳۸۵/ق ۱۹۶۶؛ بستانی، حقی؛ فیلیپ خلیل، تاریخ عرب، ترجمة ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۶۶؛ خلیف بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۵۰/ق؛ دائرة المعارف الاسلامیة، به کوشش ابراهیم زکی خورشید و دیگران، قاهره، ۱۹۳۳؛ زهیر بن ابی سلمی، دیوان، بیروت، ۱۴۰۶/ق ۱۹۸۶؛ طبری، تاریخ، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۱؛ فرزذق، هام، دیوان، بیروت، دارصادر؛ قدامة بن جعفر، (المعراج)، همراه المسالک و المعالک ابن خردادبه، بغداد، مکتبة المثنی؛ قزوینی، زکریا، انوارالبلا، بیروت، ۱۴۰۲/ق ۱۹۸۴؛ قلعشندی، احمد، نهاية الارب، بیروت، ۱۳۰۵/ق ۱۹۸۴؛ کلبی، هشام، الاصلام، به کوشش احمد زکی پاشا، قاهره، ۱۳۲۲/ق ۱۹۲۴؛ لیبید بن ربیع عامری، دیوان، بیروت، ۱۳۸۶/ق ۱۹۶۶؛ میرد، محمد، الکامل، به کوشش محمد اقبال دالی، بیروت، ۱۴۰۶/ق ۱۹۸۶؛ واقدی، محمد، المغازی، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶؛ یاقوت، علی رفعی بلدان.

### اجتماع امرؤ و نهی، نک: امر.

اجتهاد، اصطلاحی است فقهی که بر کوشش فقیه در به دست آوردن حکم شرعی از منابع فقه دلاله دارد. فقیه‌ای که احکام را با اجتهاد خود

که فاصله هر یک از این کوهها با دیگری یک روز راه است. سلسله جبال سره با ارتفاع ۱۰۰۰ پا از سطح دریا، حسمه، مبارک، موصل و کوه رضوی با ارتفاع ۲۰۰۰ متر در شرق ینبع پس از این دو رشته کوه واقع شده و جزیره العرب را در بر گرفته‌اند (ابوعبید، ۱۰۳۳/۳؛ یاقوت، باوزیر، حتی، همانجاها). سرزمینهای اطراف این دو رشته کوه دارای آب و هوایی خوش و آبی بسیار و درختان خرماست (نک: ابوعبید، ۱۱۴/۱، ۲۰۵؛ یاقوت، ۱۷/۲، ۸۳؛ قزوینی، ۷۴).

در مورد ساکنان اصلی اجأ و سلمی پیش از ورود قبیله طی اختلاف است. در برخی از روایات آمده است که از ساکنان اصلی این ناحیه مردی از قبیله جدیس به نام اسود بن عباد و یا اسود بن غفار بن صبور بوده است که پس از کشتن عملیق پادشاه قبیله طسم به اجأ و سلمی پناهنده شد و در آنجا می‌زیست، تا اینکه قبیله طی به این ناحیه آمدند و پس از کشتن اسود وارث اجأ و سلمی شدند (ابوالفرج، ۱۶۷/۱-۱۶۹؛ یاقوت، ۱۲۷/۱-۱۲۹، ۱۰۳۰/۴-۱۰۳۱؛ ابن اثیر، ۳۵۳/۱-۳۵۴). در روایت دیگری آمده است که مردی از بقایای صحار یا همسرش به نام سلمی در اجأ و سلمی می‌زیسته‌اند و چون قبیله طی به این ناحیه آمدند، در این سرزمین شریک مرد صحاری شدند و پس از مرگ او و همسرش بر اجأ و سلمی دست یافتند (یاقوت، ۱۲۶/۱-۱۲۷). روایت سوم بیان می‌کند که قبیله بنی اسد ساکنان اصلی اجأ و سلمی بوده‌اند و چون قبیله طی به این ناحیه رسیدند، آن را از چنگ بنی اسد بیرون آوردند (ابن خلدون، ۲/۳، ۶۶۲/۱۶، ۱۳/۱؛ قلعشندی، ۴۸).

دست‌یابی به کوههای اجأ و سلمی به سبب ارتفاع زیاد دشوار بوده است، از این رو در برخی از منابع از این رشته کوهها با صفت متاع و ممنوع یاد شده است (طبری، ۳۰۴/۱، ۳۳۰/۸۶). با این حال به روایت کلبی حارث بن قیس بن صیفی بن سبا پادشاه یمن مشهور به رایش بر این دو کوه دست یافته و از آنجا به شهرهای انبار و موصل حمله کرده است. فرد دیگری که بر این کوهها دست یافت، پادشاه دیگر یمن ابوکرب بن ملکیکرب تبع یا ثبان بود و او نیز از همان راهی به جبلا طی حمله کرد که قبل از او رایش حمله کرده بود (ابن اثیر، ۱۶۷/۱-۱۶۸، ۲۷۶-۲۷۷).

بر اساس روایت کلبی (ص ۵۹-۶۲) در این کوهها برآمدگی سرخ رنگی وجود داشت به هیأت و شکل یک انسان که آن را فلس می‌نامیدند و قبیله طی آن را مانند بتی پرستش می‌کردند و به آن هدایایی تقدیم می‌داشتند و هر فراری که به آن پناه می‌برد، به او کاری نداشتند. نگاهبانان آن بنویولان بودند و بؤلان گویا نخستین کسی است که این بت را پرستیده است.

از دیگر حوادثی که در منابع تاریخی راجع به اجأ و سلمی آمده، این است که نعمان بن منذر از ترس کسری به اجأ و سلمی رفت و از قبیله طی تقاضا کرد که او را پناه دهند، اما قبیله طی از ترس کسری به او پناه ندادند (طبری، ۱۰۲۷/۲-۱۰۲۸). پس از ظهور اسلام، پیامبر اکرم (ص)، حضرت علی (ع) را مأمور فتح اجأ و سلمی و انهدام بت فلس

به دست می‌آورد، «مُجْتَهِد» و آن کس را که از وی پیروی می‌کند، «مُتَمَلِّل» گویند.

ریشه‌های تاریخی اجتهاد: در نگارشی تاریخی به شکل آغازین اجتهاد در فقه اسلامی هرگز نباید عنصر «رأی» را امری تفکیک شده از اجتهاد تلقی کرد، چه تعبیر «اجتهاد الرأی» به‌سان یک اصطلاح برای معرفی روشی نظری در پاسخ‌گویی به پاره‌ای از مسائل فقهی در سده‌های نخستین هجری در سطح گسترده‌ای مطرح بوده است، بدون اینکه «کاربرد رأی» چیزی فراسوی «اجتهاد الرأی» بوده باشد. در عهد صحابه نمونه‌هایی از کاربرد رأی برای پاسخ‌گویی به پرسشهای فقهی از سوی برخی از اصحاب، ثبت گردیده که در آثار مدون بعدی بر آنها نام «اجتهاد» نهاده شده است. هرچند بهره‌گیری از اجتهاد الرأی به منطقه و بوم خاصی محدود نمی‌شد، اما نقش اساسی فقیهان عراقی و به‌ویژه کوفی در تبیین و استوار ساختن پایه‌های اجتهاد، همواره پیوندی ناگسستنی میان اجتهاد الرأی و مکتب کوفه برقرار ساخته است.

از همان عهد صحابه، گزارشهای پراکنده‌ای برجای مانده است که نشان می‌دهند چگونه فقیهان عراقی و حجازی در پاره‌ای از مسائل اجتهادی فقه، در مقابل یکدیگر قرار گرفته بوده‌اند (برای نمونه‌ها؛ نک: عبدالرزاق، ۲۲۵/۲؛ مالک، ۱۹). از همین رو بود که اصحاب حجازی با نقد «فتیای عراقی»، در حقیقت رأی‌گرایی عراقیان را به انتقاد می‌گرفتند (مثلاً؛ نک: عبدالرزاق، ۵۷۵/۱).

در دهه‌های پایانی سده ۱ق، بخش قابل ملاحظه‌ای از وجوه تمایز میان فقه عراق و حجاز به «اجتهاد الرأی» باز می‌گشت. بدون پرداختن به علل مسأله، باید به این نکته تاریخی اشاره کرد که مکاتب فقهی عراق، بیش از حجاز به اجتهاد الرأی گرایش داشت و فقه را به سوی پیچیده‌تر شدن و نوگرایی سوق می‌داد. در واقع باید مراحل پیچیده شدن و روند رو به تدوین فقه را به ۳ مرحله تقسیم کرد: نخست، مرحله‌ای که در آن رخدادهای روزمره به فقیه ارجاع می‌شد و فقیه تنها آن مورد را پاسخ می‌گفت و گاه از پاسخ صریح طفره می‌رفت و راهی قرین احتیاط یا میانه در پیش می‌گرفت (فقه آغازین)؛ دوم، مرحله‌ای که در آن سؤالات فرضی نیز در محافل فقهی طرح می‌گردید و پاسخ لازم بدانها داده می‌شد (فقه تقدیری)؛ و مرحله سوم که در آن علم فقه به صورت مدون درآمد (فقه مدون). اگرچه این ۳ مرحله را نمی‌توان جز به گونه‌ای نسبی نگرست، ولی چنین می‌نماید که اجتهاد الرأی در هر یک از این مراحل مفهومی خاص خود داشته است.

تا میانه سده ۲ق، دانش فقه این مراحل را پشت سر نهاده بود و آنچه راه را برای گذار از مرحله‌ای به مرحله دیگر هموار می‌ساخت، چیزی جز یاز نگرایی در کاربرد اجتهاد الرأی نبود. بررسی منابع، آشکارا نشان می‌دهد که شتاب عراقیان در گذار از این مراحل به مراتب بیش از حجازیان بوده است. مدارکی در دست است که نشان می‌دهد فقیهان کوفی در نیمه دوم سده ۱ق به کاربرد اجتهاد الرأی عنايتی خاص مبذول داشته‌اند؛ اگرچه این مدارک روایاتی چند است که پیشینه سخن را به

زمان پیامبر (ص) و اصحاب آن حضرت باز می‌گردانند، اما با بررسی اسناد روایی آنها، به‌سان یک منبع تاریخی می‌توان با استناد به این منابع، رواج کاربرد اجتهاد الرأی را در صورت نیافتن حکمی از منابع نقلی و طرح آن به صورت یک نظریه، در نیمه دوم آن سده به اثبات رسانید. از جمله این اسناد روایت عماره بن عمیر، فقیهی از طبقه دوم تابعین کوفه، به نقل از ابن مسعود است که چهارچوب کلی ادله فقهی را نشان می‌داد و برپایه آن در صورت یافت نشدن حکم مسأله‌ای در کتاب و سنت، باید به آراء صالحان (صحابه) رجوع می‌شد و در صورت نیافتن حکمی از آنان باید به اجتهاد الرأی عمل می‌گردید (نک: نسایی، ۲۳۰/۸؛ دارمی، ۶۰/۸؛ نیز نک: خوارزمی، ۱۱۲/۲-۱۱۳). همچنین عامر شعبی فقیه نامدار کوفه، نامه‌ای را از اعر بن خطاب به شریح قاضی روایت می‌کرد که مضمونی همانند را در برداشت و در آن ضمن توصیه به احتیاط در فتوا، از اجتهاد الرأی سخن رفته بود (نسایی، دارمی، همانجاها). روایت کوفی سومی به نقل ابوعون ثقفی از حارث بن عمرو و تداول داشت که در آن، مضمون گفتار منتسب به ابن مسعود، به معاذ بن جبل نسبت داده می‌شد و در روایت تأیید پیامبر (ص) را نیز بر اجتهاد الرأی همراه داشت (ابوداود، ۳۰۳/۳؛ ترمذی، ۶۱۶/۳).

در کنار این دسته از روایات، تعلیماتی دیگر بسیار رواج داشت که در قالب احادیثی به نقل از صحابیانی چون عمرو بن عاص و ابوهریره از پیامبر (ص) روایت می‌شد، به این مضمون که اگر فقیهی اجتهاد کند، در صورت «اصابت» دو پاداش، و در صورت «خطا» دست کم اجری واحد به دست خواهد آورد (نک: بخاری، ۱۵۷/۸؛ مسلم، ۱۳۴۲/۳). این حدیث که بعدها مبنای نظریه «تصویب» (نک: بخش بعدی مقاله) قرار گرفت، در مراحل آغازین شکل‌گیری فقه نیز می‌توانست تأییدی مناسب بر شیوه اجتهاد گرایان بوده باشد.

ابن مسعود و شاگردان مکتب او در کوفه نمایندگان مرحله آغازین فقه کوفی بودند که اجتهاد الرأی را تنها برای پاسخ‌گویی به رخدادهای کار می‌گرفتند، درحالی که از رویارویی با مسائل تقدیری فقه اجتناب می‌ورزیدند و دیگران را نیز از پرداختن بدانها برحذر می‌داشتند (مثلاً؛ نک: دارمی، ۴۶/۱-۴۸، ۵۴؛ خوارزمی، همانجا). در کنار آنان شماری از جویندگان مسائل تقدیری که «اصحاب آزایت» نام گرفته بودند، به رغم مخالفت‌های سنت‌گرایان (اصحاب اثر) در محافل فقهی، حضوری فعال داشتند (مثلاً؛ نک: دارمی، ۶۵/۱-۶۶). ابراهیم نخعی و عامر شعبی، دو فقیه برجسته کوفه از اصحاب اثر، در نیمه دوم سده ۱ق، برپایه مستندات روایی، در حد پاسخ‌گویی به رخدادهای مورد سؤال به اجتهاد الرأی تمسک می‌جستند، حال آنکه با عمل به قیاس و نیز گسترش تقدیری فقه مخالفت می‌ورزیدند (نک: همو، ۵۲/۱، ۶۵-۶۷). همزمان در بصره نیز فقیهان بزرگ این دوره چون حسن بصری و ابن سیرین در عین مخالفت‌هایی که در برابر قیاس نشان می‌دادند، در چارچوب محدودی، کاربرد اجتهاد الرأی را پذیرا بودند (نک: همو، ۶۵/۱؛ برای نمونه، نک: ابن ابی داود، ۱۷۸). حتی قیاس‌ستیزی فقیهان

جایگزینی میان اجتهاد و عنصر عقل در این نظریه بسیار حائز اهمیت است، در عین اینکه عملاً از اجتهاد نامی به میان نیامده است.

در آغاز دوره تدوین در فقه کوفی، به طور خاص باید به جایگاه ابوحنیفه اشاره کرد. وی به شیوه معمول در آن عصر میان کوفیان، در صورت فقدان ادله نقلی، راه اجتهاد و کاربرد رأی را به روی خود باز می‌دید و این روش را سلوک بزرگان تابعین می‌دانست. در دیدگاه او هدف از اجتهاد به دست آوردن نزدیک ترین حکم به حکم واقعی یا «صواب» بود؛ به عنوان توضیح باید افزود که اجتهاد الرأی در زمینه احکام تعبدی، کاربردی بسیار محدود داشت و بیشترین کاربرد اجتهاد در آنگونه از احکام شریعت بود که به موضوعات روزمره زندگی مربوط می‌گردید و حکمت اصلی وضع آنها نه تعبد و تقرب، بلکه ایجاد یک نظام حقوقی و جزایی سالم در جامعه بوده است (نک: ه، د، ۳۹۷/۵). آنچه اجتهاد الرأی را در فقه ابوحنیفه میان معاصرانش به طور ممتازی مطرح می‌ساخت، نظام یافتگی و قانونمندی در روشها و تدوین نسبی اصول نظری اجتهاد بود (نک: همانجا). اگرچه ابوحنیفه خود هرگز کتابی در این باره تألیف نکرد، اما از شاگردان او، محمد بن حسن شیبانی نخستین بار در تألیفی با عنوان «اجتهاد الرأی» (ابن ندیم، ۲۵۷)، به تبیین مبانی نظری اجتهاد پرداخت و در نسلهای بعد این حرکت از سوی دیگر پیروان ابوحنیفه، چون عیسی بن ابان و علی بن موسی ققی با نگارش آثار مستقلی در همین باب پی گیری شد (نک: همو، ۲۵۸، ۲۶۰).

اجتهاد حنفی در اواخر سده ۲ ق از سوی برخی جناحها موردنقد قرار گرفت. از سویی شافعی با تدوین کتاب الرساله، در یک چارچوب غیرحنفی به تبیین اصول استنباط فقهی پرداخت و در همین اثر، با تأکید بر حجیت قیاس، هرگونه رأی فقهی را فراسوی قیاس مردود دانست و «اجتهاد» را واژه‌ای مترادف قیاس به شمار آورد (نک: ص ۴۷۷). اما در تاریخ فقه اسلامی، گاه اصطلاح «اهل القیاس» به عنوان نقطه مقابل «اهل الاجتهاد» به کار رفته (نک: ابوهلال، ۶۱) و در واقع جدایی باور دارندگان به محدودیت اجتهاد به قیاس را از قائلان به تعمیم اجتهاد می‌نمایانده است.

اجتهاد حنفی همچنین از سوی معتزلیان متقدم - که در فقه به نوعی اصالت ظاهر گرایش داشتند - به شدت مورد حمله قرار گرفت و متفکرانی چون بشر بن معتمر، ثمامه بن اشرس، ابوموسی مردار و جعفر ابن مبشر با تألیف آثاری در رد مکتب حنفی، اجتهاد را حتی در محدوده قیاس مورد نقض قرار دادند (نک: خیاط، ۸۱؛ ابن ندیم، ۱۸۵، ۲۰۷، ۲۰۸؛ ابن ابی الحدید، ۳۱/۲۰). البته از نیمه دوم سده ۳ ق، در پی تغییر مسیری کلی که در نظام فقهی معتزله پدیدار شد، آنان نیز درباره اجتهاد الرأی دیدگاهی مثبت یافتند و ثمره آن در کتاب الاجتهاد ابوهاشم جبایی نمایان شد (نک: ابن ندیم، ۲۲۲). ابن راوندی، متفکر پیچیده‌ای که تعالیم آغازین خود را از مکتب معتزله داشت و بعد با مکتب امامیه ارتباط یافت، نیز کتابی در زمینه «اثبات اجتهاد الرأی» به تحریر آورد (نک: همو، ۲۲۵).

اهل اثر نیز در عمل تخلف ناپذیر نبود، چرا که نمونه‌هایی از عمل به قیاس را گاهی می‌توان در آراء فقهی کسانی چون سعید بن جبیر کوفی و حسن بصری باز یافت (مثلاً نک: عبدالرزاق، ۸/ ۳۱۰، شه ۱۱۸۷، ۱۲۶۷).

با اینهمه، به اقتضای شرایط تاریخی و اجتماعی، «اصحاب رأیت» که در گذشته از قدرتی برخوردار نبوده‌اند، در دوره سوم تابعین، خود نامدارترین فقیهان عراق بودند. قاسم بن عبدالرحمان نواده ابن مسعود که از فقیهان کوفه در عصر نخعی و شعبی بود و به جهت اشتغال به قضا (ابن سعد، ۲۱۲/۶)، شاید عملاً با مسائل بدون پاسخ بیشتر برخورد داشت، شاگرد خود محارب بن دثار را به «انبساط» (گسترش طلبی) در فقه برمی‌انگیخت (نک: المرشد بالله، ۲۱۹/۱). به هر تقدیر بارزترین شاخص این تحول، حماد بن ابی سلیمان استاد اصلی ابوحنیفه در فقه است که در دوره تحصیل خود کوشش می‌کرد تا با لطایف الحیل، سوالات تقدیری گوناگونی را از ابراهیم نخعی پاسخ گیرد (نک: دارمی، ۵۲/۱). حماد که بعدها به عنوان یکی از فقیهان مهم مکتب «اهل رأی» شناخته شد، پس از درگذشت ابراهیم نخعی (۹۶ ق) محل رجوع هواداران او گردید (نک: ابن سعد، ۲۳۲/۶) و فقیه همتایش حکم بن غثیبه که او نیز از استادان ابوحنیفه به شمار می‌رود، پس از درگذشت شعبی (۱۰۴ ق) بر جای او تکیه زد (نک: همو، ۲۳۱/۶) و این دو که در عصر خود مهم‌ترین مدار صدور فتوا در کوفه بوده‌اند (نک: همو، ۲۲۳/۶)، در واقع پیشوایان دو حلقه کوفی منسوب به نخعی و شعبی تلقی می‌شدند. این جایگزینی به روشنی نشان می‌دهد که وارد شدن اجتهاد الرأی به مرحله‌ای جدید، تنها پیروزی اصحاب رأیت بر سنت گرایان، در قالب غلبه یک اقلیت بر محیط فقهی کوفه، نبوده است، بلکه در واقع باید آن را یک تحول طبیعی در تعالیم حلقه‌های سنتی فقه کوفی به شمار آورد.

در دو دهه نخست سده ۲ ق فقه تقدیری و اجتهاد الرأی جایگاه خود را در مکتب کوفه استوار گردانیدند و رأی ستیزی در انزوا قرار گرفت. به عنوان نمونه باید از عبده بن ابی لبابه، فقیهی از اهل اثر در آن عصر، یاد کرد که از «اصحاب رأیت» به تنگ آمده بود و آرزو می‌کرد تا او را به حال خود واگذاشته، پرسش از او نکنند (دارمی، ۶۷/۱). در این برهه حتی حجاز نیز بر فقه تقدیری و شکل نوین اجتهاد الرأی گردن نهاد، چنانکه در مکه عطاء بن ابی رباح مفتی آن دیار مسائل تقدیری فقه را مورد توجه قرار می‌داد و به صراحت عنوان می‌کرد که نظریاتش پاره‌ای بر اثر و پاره‌ای بر اجتهاد الرأی استوار است (نک: ابن سعد، ۳۴۵/۵؛ عبدالرزاق، ۸/۲، ۹-جم)؛ در مدینه نیز ربیع بن عبدالرحمان با عرضه فقهی بر پایه اثر و رأی به «ربیع الرأی» نامور شد. به عنوان دیدگاهی در خور توجه نسبت به اجتهاد در این دوره، باید به نظریه منتسب به اصل ابن عطاء بنیان‌گذار معتزله نیز اشاره کرد که بر پایه آن در صورت فقدان دلیلی از کتاب و سنت، فقیه می‌باید راه «عقل سلیم» را در پیش گیرد (قاضی عبدالجبار، ۲۳۴، ۲۳۶). اگرچه اراده یک نظام روشن برای کاربرد عقل سلیم در آن دوره به دور از انتظار است، اما رابطه

از سوی دیگر عالمان اصحاب حدیث، مخالفان سنت‌گرای اصحاب رأی، به رغم انتقادهای همیشگی بر اجتهاد حنفی (نک: ۴۰۶/۵، ۵، د. ۴۰۶/۵، جم)، هرگز بنیاد اجتهاد را مورد تردید قرار نمی‌دادند. مقایسه بین آراء فقهی ابوحنیفه و سفیان ثوری، برجسته‌ترین نماینده اصحاب حدیث کوفه، نشان می‌دهد که اختلاف بین این دو مکتب، در بنیاد اجتهاد نبوده، و بیشتر به جوانب کاربردی آن باز می‌گشته است (نک: ۳۹۳/۵، ۵، د. ۳۹۳/۵؛ نیز نک: ۵، د. اصحاب الحدیث). به‌طور کلی عالمان اصحاب حدیث همواره در آثار خود، بنیاد اجتهاد را مورد تأیید قرار داده‌اند و گشایش بابی با عنوان «اجتهاد» و ذکر روایاتی در تأیید آن در صحیح بخاری (۱۵۰/۸) و سنن ابوداود (۳۰۳/۳)، از صحاح سته، بهترین گواه بر این نکته است. ابوالحسین ابن منادی، از عالمان اصحاب حدیث در سده ۳ق، نیز در اثری با عنوان تفصیل الفقهاء المستنبطین علی المحدثین، به روشنی فقیهان اهل اجتهاد را بر بسنده‌کنندگان به روایت برتری نهاده است (نک: و نشریسی، ۳۱۵/۱۲).

در نیمه دوم سده ۳ق، به رغم اینکه قاطبه مکاتب فقهی بر اهمیت اجتهاد از جنبه نظری پای می‌فشردند، در عمل، روح تقلید به تدریج بر روح اجتهاد غالب می‌گشت. فقیهانی چون محمد بن جریر طبری، ابن خزمه و ابن منذر (همگی در گذشته بین سالهای ۳۱۰-۳۱۸ق) آخرین بقایای فقیهانی بودند که خود را در اجتهاد آزاد می‌دیدند. در واقع از اواخر سده ۳ق، مکاتب گوناگون فقه اهل سنت، در پی یک سلسله علل اجتماعی به‌طور همزمان به این نتیجه مشترک رسیده بودند که به جای ایجاد مذاهب جدید فقهی، به بسط و تفریع مذاهب موجود بپردازند. مذاهب طبری و دو فقیه معاصر او نیز تا حد زیادی بر پایه مذاهب پیشین بنا شده بودند. غالب فقیهان در همان عصر طبری در ردیف پیروان یکی از مذاهب رایج فقهی شمرده می‌شدند؛ وضعی که در سده ۴ق بیش از پیش تثبیت شد و فقه اهل سنت را در مرحله‌ای جدید وارد ساخت (نک: مبحث انسداد باب اجتهاد در بخش بعدی مقاله).

در زمان حضور امامان (ع) (تا ۲۶۰ق/۸۷۴م)، باید خاطر نشان کرد که «اجتهاد الرأی» و گاه به‌طور مختصر «اجتهاد»، به عنوان گونه‌ای تخطی از سنت، در روایاتی از زبان امامان (ع) مورد نکوهش قرار گرفته است (برای نمونه‌ای صریح، نک: برقی، ۲۱۱)، اما این نکته را هرگز نباید به مفهوم نفی فراگیر شیوه‌های استنباطی و حتی کاربرد رأی در فقه آغازین امامیه تلقی کرد. اگرچه تحقیقات حاضر برای یک شناخت دقیق درباره مکاتب و جناحهای موجود در حوزه‌های فقه امامیه در سده‌های نخستین کاستی فراوان دارد، اما به اجمال می‌توان چند جناح نسبتاً متمایز را مورد توجه قرار داد که در فقه خود اندیشه‌ای تحلیلی فراتر از متون روایات را به کار می‌بستند.

جناح نخست یک مکتب کلامی - فقهی است که نمایندگان آن در نسله‌های پیایی، عالمانی چون هشام بن حکم، یونس بن عبدالرحمان، ابوجعفر سکاک و فضل بن شاذان بوده‌اند (برای این سلسله، نک: کشی، ۵۳۹). در این مکتب دست کم از یونس و ابن شاذان، کاربرد اجتهاد،

حتی تا حد عمل به‌گونه‌هایی از قیاس گزارش شده است (نک: سید مرتضی، «مسألة...»، ۳۱۱؛ نیز نک: ۵، د. ۵۲/۴). در جناح دوم باید از فقیهان آل اعین یاد کرد که در رأس آنان زرارة بن اعین و پس از او عبدالله بن بکیر به‌گونه‌ای از رأی گرایی شناخته شده‌اند (نک: کشی، ۱۵۶؛ طوسی، الاستبصار، ۲۷۱/۳-۲۷۶، ۲۷۶). تا آنجا که رأی گرایی زراره از سوی مکتب یونس بن عبدالرحمان به عنوان روشی افراطی مورد نقد قرار گرفته است (نک: کشی، همانجا؛ قس: کلینی، ۱۰۱/۷؛ برای روایاتی حاکی از همسانی زراره با ابوحنیفه، نک: کشی، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۹). در جناح سوم می‌توان از رجالی چون هشام بن سالم و احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی یاد کرد. اینان نظریه‌ای را درباره استنباط احکام فقهی به نقل از ائمه (ع) مطرح می‌کردند که بر پایه آن القاء اصول احکام از سوی امامان انجام می‌پذیرد و تفریع و گسترش این اصول بر عهده فقیهان است (نک: ابن ادریس، ۴۷۷، به نقل از جامع بزنطی؛ قس: روایتی مشابه به نقل زراره و ابویصر، مجلسی، ۳۴۵/۲). این جناحها که با قدری تسامح در اصطلاح می‌توان آنها را «اهل اجتهاد» یا دست کم «اهل استنباط» عنوان کرد، به‌طور روشن تا آغاز دوره غیبت (۲۶۰ق) مسیر خود را ادامه دادند؛ اما در مقابل آنان، جوی رأی ستیز در حوزه‌های فقه امامی ریشه داشت که بر پایه تعلیمات آن، حکم هر مسأله‌ای در کتاب و سنت «تعیین شده» تلقی می‌شد و هرگونه اجتهاد و استنباط فراسوی این نصوص ناروا به شمار می‌رفت. این فضا، در جای جای آثار کهن محدثان امامیه، آشکارا احساس می‌شود. بدون اینکه بخواهیم موارد استثنا را نفی کنیم، باید یادآور شویم که با آغاز دوره غیبت، این جوی رأی ستیز بر امامیه غالب شده، و این جهت گیری به‌طور مشترک در محدثان و متکلمان امامیه وجود داشته است. درست در زمانی که بجز اقلیتی ظاهراً، دیگر مذاهب فقهی و فقهی - کلامی، «اجتهاد الرأی» را به عنوان شیوه‌ای ستوده در پاسخ گویی به مسائل فقهی پذیرفته بودند، امامیه مبارزه‌ای پیگیر را در برابر آن داشتند، چنانکه در این دوره رد بر اجتهاد و فروع آن در آثار محدثان امامی بابی خاص داشت (مثلاً نک: صفار، ۳۱۹-۳۲۲؛ برقی، ۲۰۹-۲۱۵؛ نعمانی، ۹۱ به بعد). در واقع تا پایان سده ۴ق، در گامهایی که از سوی فقیهان حدیث‌گرای امامیه در جهت تدوین فقه امامی برداشته شد، شیوه معمول بر آن بود که متون روایات عیناً به عنوان «حکم معمول به» در اختیار فتوایان قرار گیرد؛ در اینگونه آثار، افزوده‌ها و برداشتهایی از مؤلفان به ندرت دیده می‌شود (نک: ابن بابویه، فقیه...، ۳۱/۵؛ طوسی، المبسوط، ۲/۱). از جمله این آثار می‌توان کتاب بزرگ الکافی از کلینی، کتاب الشرائع از علی بن بابویه و فقیه من لا یحضره الفقیه از محمد بن علی بن بابویه را برشمرد. در توضیحی بر دیدگاه این مکتب باید متذکر شد که فقیه‌ای چون محمد ابن بابویه، گام را از نفی اجتهاد آن سوتر نهاده، هرگونه تخطی از متون روایات و اقدام به «استنباط» و «استخراج» در فقه را به انتقاد گرفته است (نک: ابن بابویه، علل...، ۶۲/۱؛ نیز نک: ۵، د. ۶۴/۳-۶۵).



۶ق/۱۲م، افزودن «دلیل عقل» بر ۳ دلیل نقلی از سوی ابن ادریس حلی (ص ۲)، طلایه دار تحولی بود که قریب یک قرن بعد در مکتب جله آغاز شد. محقق حلی با ارائه تعریف جدیدی از اجتهاد که می توانست قیاس را شامل نشود، آن را امری مقبول تلقی کرده و شیعه را از «اهل اجتهاد» شمرده است (ص ۱۷۹). حرکت محقق حلی را در تعریف اجتهاد از آن جهت می توان دنباله مسیر مکتب بغداد تلقی کرد که وی در مقام تعریف، اجتهاد را مبذول داشتن کوشش تام برای «استخراج» احکام شرعی دانسته است (قس: کاربرد «استخراج» در مکتب بغداد).

مأخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ ابن ابی دارود، عبدالله، المصاحف، قاهره، ۱۳۵۵ق؛ ابن ادریس، محمد، السرائر، تهران، ۱۲۷۰ق؛ ابن بابویه، محمد، علل الشرائع، نجف، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ همو، فقیه من لایحضره الفقیه، به کوشش حسن موسوی خراسان، نجف، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ ابن براج، عبدالعزیز، شرح جمل العلم و العمل، به کوشش کاظم مدیرشانه چی، مشهد، ۱۳۵۲ش؛ ابن زهره، حمزه، «غنیة النزوع»، الجوامع الفقهیة، تهران، ۱۲۷۶ق؛ ابن سعد، محمد، کتاب الطبقات الکبری، به کوشش زاخار و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴-۱۹۱۵م؛ ابن قیة رازی، محمد، «نقض الاشهاد»، ضمن کمال الدین ابن بابویه، قم، ۱۴۰۵ق؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوداود سجستانی، سلیمان، سنن، به کوشش محمد محی الدین عبدالحمید، قاهره، دار احیاء السنة النبویه؛ ابوهلال عسکری، حسن، الفروق اللغویه، قاهره، ۱۳۵۳ق؛ الايضاح، منسوب به فضل بن شاذان، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ بخاری، محمد، صحیح، قاهره، ۱۳۱۵ق؛ برقی، احمد، المحاسن، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، قم، ۱۳۷۱ق؛ باکتچی، احمد، الآراء الفقهیة و الاصولیة للشیرف الرضی، تهران، ۱۴۰۶ق؛ ترمذی، محمد، سنن، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷/۱۳۸۱م؛ به بعد؛ خوارزمی، محمد، جامع مسانید ابی حنیفة، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ق؛ خیاط، عبدالرحیم، الانتصار، به کوشش نیرنگ، قاهره، ۱۳۴۴ق/۱۹۲۵م؛ دارمی، عبدالله، سنن، دمشق، ۱۳۴۹ق؛ سید مرتضی، علی، الانتصار، نجف، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ همو، الذریعة، به کوشش ابوالقاسم گرجی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همو، «مسألة فی ابطال العمل باخبار الآحاد»، رسائل الشریف المرتضی، مجموعه ۳، قم، ۱۴۰۵ق؛ شافعی، محمد، الرسالة، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۵۸ق/۱۳۹۹م؛ صفار، محمد، بصائر الدرجات، تهران، ۱۴۰۴ق؛ طوسی، محمد، الانتصار، به کوشش حسن موسوی خراسان، نجف، ۱۳۷۵-۱۳۷۶ق؛ همو، عدة الاصول، به کوشش محمد مهدی نجف، قم، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همو، الفهرست، نجف، کتابخانه مرتضویه؛ همو، البسوط، تهران، ۱۳۸۷ق؛ عبدالرزاق صنعانی، المصنف، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ قاضی عبدالجبار، «فضل الاعتزال»، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، به کوشش فؤاد سید تونس، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۴م؛ کراجکی، محمد، کنز الفوائد، تبریز، ۱۳۲۲ق؛ کشی، محمد، معرفة الرجال، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۹ش؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ق؛ مالک بن انس، الموطأ، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ محقق حلی، جعفر، معارج الاصول، قم، ۱۴۰۳ق؛ المرشد بالله، یحیی، امالی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ مسلم، ابن حجاج، صحیح، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۴م؛ مفید، محمد، اوائل المقالات، به کوشش واعظ چرندابی، تبریز، ۱۳۷۱ق؛ همو، التذکره باصول الفقه، قم، ۱۴۱۳ق؛ نجاشی، احمد، رجال، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ نسایی، احمد، سنن، قاهره، ۱۳۴۸ق؛ نعمانی، محمد، «تفسیر»، ضمن ج ۹۰ بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ونترسی، احمد، المعیار المعرب، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م.

تعریف اصطلاحی اجتهاد: واژه اجتهاد در لغت از ریشه «جهد» مشتق شده، و به معنای به کار بستن نهایت کوشش است در انجام دادن

در مقابل فقیهان محدث، فقیهان متکلم مسیری دیگر را در نفی اجتهاد پیموده بودند. اگرچه رویه های ابوسهل نویختی بر کتاب اجتهاد الرأی ابن راوندی (ابن ندیم، ۲۲۵؛ طوسی، الفهرست، ۱۳) و ابوالقاسم کوفی بر اهل اجتهاد (نجاشی، ۲۶۶)، در دست نیست (نیز نک: همو، ۲۲۰، اثری مشابه از عبدالله زیری)، اما نمونه برخورد متکلمان آن عصر با مسأله اجتهاد را می توان در آثاری چون الايضاح منسوب به ابن شاذان (ص ۵۴ به بعد) و «نقض الاشهاد» ابن قیة رازی (ص ۹۹، ۱۰۹، ۱۱۳) باز یافت. ابن قیة در عبارتی، این نکته را به عنوان دیدگاه عمومی امامیه بیان داشته است که احکام همگی منصوص هستند و سخن از علت را - که از پایه های اجتهاد الرأی بود - در فرائض سمعی جای نیست (نک: ص ۱۱۳، ۱۲۲). سرانجام از میان فقیهان متکلم باید از ابن ابی عقیل عثمائی نام برده شود که در طول قرن ها، همواره آراء فقهی او مورد توجه قرار داشته است، اما به رغم این شهرت تاکنون درباره ظرایف شیوه فقهی او تحقیق لازم صورت نگرفته است. به طور اجمال می توان فقه او را ادامه مکتب متکلمان و پیش درآمدی بر فقه شیخ مفید و مکتب بغداد تلقی کرد.

استثنایی ویژه در سده ۴ق، ابن جنید اسکافی است که به صراحت حجیت قیاس و اجتهاد الرأی را باور داشته و در این باره آثاری نیز تألیف کرده است (نک: سیدمرتضی، الانتصار، ۲۳۸؛ نجاشی، ۳۸۷-۳۸۸). وی شیوه خود را ادامه شیوه فقهی ابن شاذان می شمارد و در عمل، فقه او با فقه حنفی قرابتی نسبی دارد (برای تحلیل، نک: ه د، ۲۵۸/۳-۲۵۹). دوده پایانی سده ۴ق را باید نقطه عطفی در تاریخ فقه امامی دانست. با ظهور شیخ مفید و پس از او سیدمرتضی و شیخ طوسی حرکتی در عراق برای تدوین فقه امامی و نظام دادن به مبانی آن صورت پذیرفت که خود ادامه حرکت مکتب متکلمان بود و تا قرن ها بعد حوزه های فقه امامی را زیر نفوذ خود قرار داد. با وجود تفاوت های چشمگیری که بین نظام فقهی این سه دانشمند وجود داشت، همگی آنان به طور روشنی بر خوردی تحلیلی و نظری با فقه داشته اند. این شیوه برخورد که بعدها با تعبیری در مفهوم اصطلاح، «اجتهاد» نام گرفت، در آن هنگام با تعبیری چون «استخراج» (نک: مفید، التذکره...، ۴۳؛ ابن براج، ۵۲۲) و «تفریع بر اصول» (طوسی، المبسوط، همانجا) خوانده می شد. فقیهان مکتب بغداد و حتی شیخ طوسی اصطلاح «اجتهاد» را حاکی از برخوردی غیر مسئولانه با احکام فقهی تلقی می کرده اند (نک: مفید، اوائل...، ۱۵۴؛ زیادات؛ سیدمرتضی، الذریعة، ۱۸۸/۲، ۳۰۸ به بعد؛ کراجکی، ۲۹۶؛ طوسی، عدة...، ۳۹/۱؛ نیز ابن زهره، ۵۴۳-۵۴۴). در این باره حتی شیخ مفید رویه ای بر کتاب ابن جنید در «اجتهاد الرأی» تألیف کرده بود (نجاشی، ۴۰۲).

اگرچه همزمان با تلاش های مکتب بغداد، فقیهی چون شریف رضی در آثار خود، اجتهاد الرأی و قیاس را با مفهومی نزدیک به ابن جنید مطرح می نمود (نک: باکتچی، ۹)، اما از آن پس، دیگر شاهدهی در دست نیست که نشان دهد خط پذیرش اجتهاد الرأی ادامه یافته باشد. در سده

کاری یا به دست آوردن چیزی (مثلاً، نک: ابن منظور، ذیل جهد). درباره تعریف اصطلاحی «اجتهاد»، از سوی فقیهان و اصولیان تعبیرات گوناگونی به کار رفته است، لکن چه بسا منظور بیشتر آنان از آن تعبیرات بیش از یک معنی نباشد. برپایه یک تعریف مشترک میان عالمان اهل سنت و امامیه، اجتهاد عبارت است از «نهایت کوشش» (تعبیرات متداول: «بذل جهد» یا «استفراغ وُسع») برای به دست آوردن حکم شرعی از ادله معتبر فقهی. این تعریف که ریشه در سده های نخستین اسلامی دارد (مثلاً، نک: سیدمرتضی، الذریعة، ۱/۲۸۸) با تفاوت هایی در تعبیر، تا دوره های بسیار متأخر رواج داشته است. برخی از صاحب نظران در این تعریف، عامل «ظن» را نیز گنجانیده و اجتهاد را کوشش در جهت تحصیل ظن به حکم شرعی دانسته اند (مثلاً، نک: ابن حاجب، ۲۰۹: علامة حلی، مبادی، ...، ۲۴۰)، اما آنان که ظن را حجت نمی شمارند، در این مقام به جای تحصیل ظن، از تحصیل «حجت» برای حکم شرعی استفاده کرده اند. علاوه بر این نکته، در دوره اخیر این مسأله مطرح شده است که صرف کوشش، بدون وجود «ملکه» استنباط کافی نیست و از همین رو، در تعریف اجتهاد، آن را عبارت از ملکه ای دانسته اند که انسان را بر استنباط حکم شرعی از ادله قادر می سازد. در تعریف شیخ محمدحسین اصفهانی معروف به کمپانی، با اعتراف به ضرورت وجود ملکه در تعریف اجتهاد، این نکته از نظر دور داشته نشده که احکام شرعی اجتهاد بر نفس ملکه - به تنهایی - نیز مترتب نیست، بلکه غالباً فعلیت استنباط فی الجمله را هم لازم دارد، به عبارت دیگر، علاوه بر ملکه، فعلیت استنباط فی الجمله هم جزء موضوع احکام اجتهاد است. از این رو، در تعریف آن را «تحصیل حجت بر حکم شرعی از روی ملکه» دانسته است؛ یعنی با ملحوظ داشتن قید «ملکه»، اجتهاد را خود ملکه تلقی نکرده، بلکه فعلیت دادن به ملکه را هم در آن لحاظ کرده است (۳۶۳/۵). در واقع، در تعریف او، برخلاف تعاریفی که در آنها «ملکه» جنس قرار داده شده (ملکه یقندر بها...)، «تحصیل حجتی که ناشی از ملکه بوده باشد»، جنس قرار گرفته است.

ادوار اجتهاد: پیشینه اجتهاد به عصر پیامبر اکرم (ص) باز می گردد. آیات و سوره های مکی قرآن کریم، هرچند بیشتر مبین اخلاق و اصول اعتقادی: توحید، نبوت و معاد است، در عین حال، کلیاتی از احکام را نیز چون نهی از رباخواری و می گساری، امر به نماز و زکات که جنبه اخلاقی آنها آشکارتر می نماید، در بر دارند. عمده احکام و اوامر و نواهی الهی در دوران اقامت در مدینه و تشکیل حکومت اسلامی توسط آن حضرت، در قالب آیات مدنی قرآن کریم ابلاغ گردید. به این ترتیب، در زمان حیات رسول خدا (ص) هر دو منبع اصلی استنباط احکام، کتاب و سنت، در کنار یکدیگر شکل گرفتند. در «سنت» که همان قول و فعل و تقریر رسول خدا (ص) است، به نظر علمای اهل سنت، رأی شخصی آن حضرت نیز مداخله داشت و مقصود این دانشمندان از رأی و نظر پیامبر همان اجتهاد به رأی و اعمال قیاس

است، نه شناخت نصوص، زیرا مراد از نصوص برای پیامبر اکرم آشکار بوده، و دشواری فهم مراد از لفظ مشترک، یا تعارض ادله برای آن حضرت بی معنا بوده است (ابن نظام الدین، ۲/۳۶۶). از این فراتر، اجتهاد پیامبر از هر سه جنبه جواز، محل و مورد، و تحقق و وقوع آن، معرکه آراء بوده است. از یک سو، جمهور اهل سنت به جواز عقلی و شرعی، اجتهاد برای پیامبر (ص) قائل شده اند، و حتی در باب جواز عقلی آن، بعضی (نک: شوکانی، ۲۵۵) ادعای اجماع کرده اند. از سوی دیگر، ابوعلی جبایی، ابوهاشم جبایی و قاضی عبدالجبار، از معتزله، جواز عقلی اجتهاد را منکر شده اند، و ابوالحسن اشعری و پیروان وی جواز شرعی آن را رد کرده اند (ابن نظام الدین، همانجا؛ اسنوی، ۴/۵۲۹-۵۳۱؛ علاءالدین بخاری، ۳/۲۰۵). در باب مورد و محل اجتهاد پیامبر نیز اختلاف است در اینکه آیا رسول خدا (ص) حق داشته است که هم در احکام و هم در موضوعات اجتهاد کند، یا فقط در موضوعات چنین حقی برخوردار بوده است. در باب اجتهاد پیامبر در موضوعات از قبیل امور جنگی و قضایی، علمای اهل سنت اتفاق نظر دارند (همانجا)، چنانکه شوکانی (همانجا) ادعای اجماع بر آن کرده است. اما در باب اجتهاد در احکام شرعی و فتوا دادن آن حضرت در احکام، اختلاف است (شوکانی، همانجا؛ اسنوی، ۳/۲۶۴-۲۶۸؛ امین، ۴/۱۸۵؛ ابن امیرالحاج، ۳/۲۹۶).

در باب وقوع و تحقق اجتهاد در احکام شرعی توسط پیامبر اکرم (ص) جمهور اهل سنت، از جمله شافعی، مالک، احمد بن حنبل و عموم محدثان بر این عقیده اند که به مجرد وقوع حادثه یا مطرح شدن سؤال، آن حضرت بی آنکه منتظر نزول وحی بشود، بر مبنای قیاس و رأی شخصی خویش پاسخ می داد (امین، ابن نظام الدین، همانجا)، اما حنفیان بر این باورند که پیامبر پس از آنکه مدتی در انتظار وحی به سر می برد و از جانب خداوند حکمی نمی رسید، به رأی خویش اجتهاد می کرد (ابن امیرالحاج، ۳/۲۹۴؛ سرخسی، ۲/۹۱، ۹۶؛ علاءالدین بخاری، ۳/۲۰۵-۲۰۶؛ ابن نظام الدین، همانجا) و برخی دیگر در این خصوص تردید کرده اند (شوکانی، ۲۵۶). در این باره غزالی یک جا به توقف گراییده است (المستصفی، ۲/۳۵۵)، و در جای دیگر (المنحول، ۴۶۸) اجتهاد را در قواعد و اصول نفی کرده، آن را در فروغ پذیرفته است. علمای امامیه، اجتهاد پیامبر را شرعاً و عقلاً ممنوع دانسته اند (علامه حلی، مبادی، ۲۴۱، نهج الحق، ...، ۴۰۵-۴۰۶؛ کرکی، ۲۹۸). از این میان، برخی چون سیدمرتضی (الذریعة، ۲/۳۱۰) اجتهاد آن حضرت را به شرط وجود مصلحت، عقلاً جایز، اما شرعاً ممنوع دانسته اند. با اینهمه، نوعی از اجتهاد را، حتی درباره احکام، باید برای آن حضرت روا دانست، و چنانکه به یقین درباره موضوعات مورد مرافعه می تواند به موجب بینات و ایمان حکم قضایی صادر کند، در باب احکام هم می تواند از عموم و اطلاق آیات احکام مصادیق موضوعات را به دست آورده، برای مکلفان بازگو کند. چه این نوع اجتهاد امری است عقلایی و قطعی الاعتبار، و به هیچ وجه با رأی و قیاس - که از نظر

صورت می‌پذیرفت و موجه شناخته می‌شد، حتی از این فراتر، گاه خطاهای آشکار صحابه با عنوان اجتهادات و تأویلات آنان توجیه می‌گردید. عمل صحابی‌ان به قیاس و رأی در مقام اجتهاد و استنباط احکام شرعی، در قضایای متعددی به ثبوت رسیده است (ابن قیم، ۶۱/۱، ۲۰۳، جم)، با وجود این، در میان صحابه کسانی بوده‌اند که به شدت از اجتهاد به رأی و اظهار نظر شخصی در احکام شرعی پرهیز داشته‌اند و جز در چارچوب کتاب و سنت اجتهاد نمی‌کرده‌اند (نک: ابوزهره، تاریخ، ۲۲-۲۱/۲؛ خضری بک، ۱۱۶)، در این دوره، هر چند به سبب نزدیکی و سهولت دست یابی به دو منبع اصیل تشریع اسلامی، پراکندگی آراء خیلی زیاد به چشم نمی‌خورد، در عین حال، ماحصل اجتهادات صحابه در بسیاری موارد، مختلف بود و با یکدیگر سازگاری نداشت (همو، ۱۱۷-۱۲۴)، اما نه تنها این اختلافات هیچ‌گاه تقبیح نشد و به اصطلاح محکوم نگردید، بلکه برعکس، بعدها این اختلافات علمای امت، بارقه‌هایی از رحمت الهی تلقی شد (شاطبی، لا اعتصام، ۱۷۰/۲-۱۷۱؛ ابوزهره، همان، ۲۷/۲).

در عصر تابعین، دامنه اجتهاد آزاد، نسبت به دوره صحابه، باز هم گسترده‌تر شد و طبیعی بود که اموری از قبیل دور شدن از زمان نزول وحی، رخ نمودن برخی ابهامات در فهم نصوص، و به وجود آمدن مسائل و مشکلات فراوان که در سیره پیامبر (ص) و عهد کبار صحابه و خلفای راشدین مشابهی نداشتند، به این امر کمک کند. گرچه هنوز در میان تابعین کسانی نیز یافت می‌شدند که از تأویل و اجتهاد آزاد، سخت دوری می‌جستند (نک: ابن قیم، ۷۳/۱-۷۵). در آغاز این دوره، هنوز صغار صحابه وجود داشتند و در بلاد مختلف اسلامی پراکنده شده بودند و به تعلیم قرآن و فقه اشتغال پیدا کرده بودند و هریک در محل اقامت خویش به موازات شاگردان خود که بعدها «تابعین» نامیده شدند، ملجأ و مرجع علمی و فقهی مردم قرار گرفتند. در این دوره، هنوز مذاهب فقهی شکل نگرفته بودند و تقلید از مذهب خاص و فقیه به خصوصی معنا نداشت، لذا، منابع اجتهاد همان منابع عصر صحابه بود، تنها با این تفاوت که تابعین به اقوال و فتاوی صحابه نیز نظر داشتند و در موارد اجماع صحابه یا اتفاق نظر اکثر آنان دیدگاه فقهی صحابه را معتبر می‌دانستند و یکی از منابع فقه محسوب می‌داشتند (نک: ابوزهره، همان، ۳۴/۲-۳۷).

در اواخر عصر تابعین، در میان شاگردان آنان فقها و مجتهدان بزرگی چون ابوحنیفه، سفیان ثوری، مالک بن انس، شافعی، اوزاعی، احمد بن حنبل، داود ظاهری و طبری پدید آمدند که در زمان حیاتشان هوادارانی پیدا کردند و پس از وفات، پیروانشان افزایش یافتند. در این دوره - که الحق باید آن را مهم‌ترین دوره فقه و اجتهاد اهل سنت محسوب داشت - مذاهب فقهی یک به یک شکل گرفتند و تنوع و گستردگی پیدا کردند. اختلافات فقهی مذاهب به حدی رسید که تنها از اوایل سده ۲ تا نیمه سده ۴ ق، ۱۳۸ مذهب به وجود آمد و هر کدام پیروانی پیدا کرد. اندک اندک، دو مکتب مهم فقهی اهل رأی و اهل حدیث - که

شیعه برای هیچ کس حجیت ندارد - قابل مقایسه نیست.

در باب اجتهاد ائمه معصومین (ع) نیز به همین نحو باید اظهار نظر کرد. صحابه پیامبر (ص) در زمان حیات آن حضرت، به سبب سهولت دست یابی به پاسخهای یقینی برای حل مشکلات خود، طبعاً نیاز فراوانی به اجتهاد نداشتند. مع الوصف، در مواردی که به محضر معصوم (ع) دسترسی نداشتند، بر اساس فهم خویش از نصوص و عموماً و اطلاقات و ظواهر دیگر قرآن و سنت استفاده می‌کردند و احکام موضوعات را به دست می‌آوردند، و این خود نوعی اجتهاد ساده و ابتدایی محسوب می‌شد. برخی از نمونه‌هایی را که قائلین به اجتهاد صحابه در زمان حیات پیامبر (ص) نقل کرده‌اند، می‌توان بر این نوع اجتهاد حمل کرد، مانند داوری سعد بن معاذ در حق بنی قریظه در محضر پیامبر اکرم (ص) و تأیید آن حضرت (ابن هشام، ۲۴۹/۳-۲۵۱)، یا اجتهاد یاران و همراهان پیامبر (ص) در برابر دستور آن حضرت مبنی بر اینکه نماز عصر را تا رسیدن به محله بنی قریظه به جا نیاورند و صحابه به دو صورت عمل کردند و هیچ‌یک از دو گروه از طرف آن حضرت توبیخ نشدند (نک: بخاری، ۵۰/۵)، یا پاسخ معاذ بن جبل به سؤال پیامبر (ص) در آن هنگام که وی را به قضای یمن گسیل می‌داشت: «أجتهد رأيي» (به رأی و اجتهاد خویش عمل می‌کنم) که بنا به روایت به تأیید آن حضرت نیز رسید (ابوداود، ۳۰۳/۳)، علمای اهل سنت، اجتهاد صحابه در عصر پیامبر (ص) با استناد به آراء شخصی خودشان را غالباً نقل کرده‌اند، اما در عین حال، بین آنان اختلاف نظر فراوان وجود دارد. معدودی از دانشمندان اهل سنت جواز اجتهاد صحابه را مطلقاً رد کرده‌اند (نک: غزالی، المستصفی، ۳۵۴/۲؛ ابن امیرالحاج، ۳۰۱/۳؛ آمدی، ۴۰۷/۴)، اما بیشتر اصولیان قائل به جواز آنند، اعم از اینکه صحابی عملاً به قضا و افتا اشتغال داشته باشد، یا نداشته باشد و نیز خواه در محضر پیامبر اکرم (ص) یا دور از آن حضرت بوده باشد (بدخشی، ۲۶۹/۳؛ امین، ۱۹۳/۴). در برابر آنان گروهی دیگر، غیبت پیامبر (ص) و نیز قاضی و والی بودن صحابی را شرط دانسته‌اند (غزالی، همانجا؛ عطار، ۴۲۷/۲؛ آمدی، همانجا)، در باب تحقق و وقوع اجتهاد صحابه در زمان حیات رسول خدا (ص) نیز چند نظر وجود دارد (نک: ابن امیرالحاج، ۳۰۱/۳-۳۰۲؛ ابن نظام الدین، ۳۷۵/۲؛ آمدی، ۴۰۷/۴-۴۰۸؛ غزالی، همان، ۳۵۵/۲).

با رحلت پیامبر اکرم (ص)، نزول وحی نیز پایان پذیرفت و اداره حکومت اسلامی به دست صحابه افتاد و ناگزیر می‌بایست برای مسائل مستحدث و مشکلات جدید پاسخی می‌یافتند. روش جاری و شیوه معمول خلفا و عموم صحابه آن بود که نخست اگر جواب مسأله را در کتاب خدا و سنت می‌یافتند، به آن حکم می‌کردند و در غیر این صورت، گاه به مشورت با دیگر صحابه می‌پرداختند، یا بر پایه تشخیص مصلحت و با اتکا بر نظر شخصی خویش استناد می‌کردند و قوا می‌دادند. در این دوره اجتهاد به رأی یافتن حکم در موارد فقدان نص به قدری رواج گرفته و معمول و معهود شده بود که گاه اجتهاد در برابر نص نیز

هر دو تفکر از همان زمان صحابه و تابعین قوام یافته و پی‌ریزی شده بود. در عراق و حجاز رویاروی یکدیگر قرار گرفتند: مکتب اهل رأی به پیشوایی ابوحنیفه نعمان بن ثابت در عراق و مکتب اهل حدیث به رهبری مالک بن انس در حجاز. بدین سان اصطلاحات عمده فقهی و اصولی چون قیاس، استحسان، مصالح مرسله و جز آنها در سده‌های ۲ و ۳ وضع شد. منابع اجتهاد نسبت به دوره تابعین از نظر کمی و کیفی گسترش وسیعی یافت. قیاس که آن را از ارکان اجتهاد صحابه و تابعین می‌دانند، به میزان وسیعی در فقه ابوحنیفه کارساز گردید، تا جایی که «قیاس ابوحنیفه» ضرب المثل شد (نک: قلقشنیدی، ۴۵۳/۱). شافعی نیز قیاس را به کار می‌گرفت و حتی اجتهاد را با قیاس مترادف می‌دانست (الرساله، ۴۷۷). احمد بن حنبل در نبود دلیل نقلی به قیاس عمل می‌کرد (ابن قیم، ۳۲/۱) و پیروان وی از جمله ابن تیمیه و ابن قیم جوزیه بسی سرسخت‌تر از وی، از اعمال قیاس در اجتهاد جانبداری می‌کردند (نک: ابن تیمیه، ج۱؛ ابن قیم، ۱۳۰/۱ به بعد). در برابر جمهور فقهای مذاهب اهل سنت، ظاهریان به کلی منکر قیاس بودند (نک: ابن حزم، ج۱).

از دیگر ادله احکام که در این دوره در مقام استنباط احکام کاربرد پیدا کرد، «استحسان» بود که شاید بتوان آن را معادل «ذوق حقوقی» و «شم فقهی» دانست. ابوحنیفه در مواردی که اجرای قیاس را زشت می‌شمرد و یا شم فقهی خود ناسازگار می‌دید، از قیاس صرف‌نظر نموده، به شم فقهی خود روی می‌آورد (نک: مکی، ۸۲/۱). نزد مالک نیز استحسان معتبر بوده، و از منابع استنباط فقه محسوب می‌شده است (نک: شاطبی، الموافقات، ۲۰۶/۴-۲۰۷؛ ابوزهره، مالک، ۳۷۵). وی استحسان را عمل به مصلحت جزئی در مقابل قیاس می‌دانست، اما شافعی سرسختانه با آن مخالفت می‌ورزیده، و رساله‌ای با عنوان ابطال الاستحسان نگاشته است (شافعی، الام، ۲۹۴/۷-۳۰۴، الرسالة، ۵۰۳ به بعد)؛ و رود «مصلح مرسله» در منابع فقه از ابداعات مالک است (شاطبی، الاعتصام، ۱۱۱/۲؛ خضری بک، ۲۴۱). «مصلح مرسله» عبارتند از مصلحت‌هایی که شارع مقدس از جعل حکم بر مبنای آنها نفیاً و اثباتاً سکوت کرده است. چنانکه گذشت، مالک اینگونه مصالح را یکی از منابع استنباط خویش قرار داده است و بدیهی است، چنانکه اشاره شد، این در صورتی است که نصی از کتاب و سنت در مورد آن مصلحت وجود نداشته باشد. احمد بن حنبل نیز در مواردی به استفاده از آن پناه می‌برد (ابوزهره، تاریخ، ۳۴۰/۲-۳۴۱). با این حال، ابوحنیفه، شافعی و ظاهریان به آن استناد نکرده‌اند. نکته قابل توجه این است که اهل سنت معلوم نکرده‌اند که مقصود از احکامی که مصالح مرسله می‌تواند مبنای استنباط آنها قرار گیرد، چه نوع احکامی است؟ آیا احکام خصوصی است که در کتب فقهی مسطور است و مکلف به عمل به آنها اشخاص یا افراد خاص هستند، یا احکام عمومی است که متأسفانه چندان در کتب فقهی نیامده است و موضوع آنها جامعه است و ما آنها را «احکام حکومتی» می‌نامیم؟ ظاهر این است که مقصود

قسم اول است. این نوع احکام است که مورد اختلاف است، مصلحت می‌تواند مبنای استنباط آنها قرار گیرد، یا خیر؟ و اما قسم دوم، بدون شک مبتنی بر مصالح جامعه است و بر حکومتها لازم است که از عقلای جامعه افرادی متخصص را برای تشخیص اینگونه مصالح برگزینند و بر حسب تشخیص این افراد در مورد مقررات و احکام عمومی تصمیماتی اتخاذ کنند. همچنین، مالک و احمد بن حنبل «سذ ذرایع» را از منابع فقه می‌شمردند (ابوزهره، همان، ۲۱۹/۲، ۳۴۲-۳۴۳).

سده ۴ ق، سر فصل تعیین کننده‌ای در تاریخ تشریع اسلامی است. مذاهب اصحاب حدیث جز حنبله دوامی نیاوردند. داوود ظاهری که در چند دهه از این سده افکارش رواج و رونق گرفت، نیز دیری نپایید. از مذاهب فقهی، مذاهب اربعه مشهور اهمیت فوق‌العاده یافتند و دیگر مکاتب فقهی یک به یک رو به انقراض نهادند که موفقیت و رونق و رواج و گسترش این چند مذهب را می‌توان مرهون میزان انعطاف‌پذیری طرفداران و پیروان با نفوذ و دانشمندان چیره دست، و از همه مؤثرتر، حمایت حکومتها و صاحب منصبان دانست. این دوره را آغاز «عصر تقلید» و «انسداد باب اجتهاد» عنوان کرده‌اند. مقصود از انسداد باب اجتهاد، محال بودن کسب شرایط اجتهاد و رسیدن متفقهان و فقیهان به مرحله اجتهاد مطلق است که نتیجه آن لزوماً وجوب پیروی از مذاهب چهارگانه است و طرد و نفی مدعیان اجتهاد در هر عصر و زمان، و تشکیک در قدرت اجتهاد آنان. به این ترتیب، در محافل و حوزه‌های فقهی اهل سنت، ابتدا، اجتهاد مطلق، به معنای اجتهاد مستقل از آراء پیشوایان مذاهب چهارگانه، ممنوع شد و تا مدت‌ها پس از وفات ائمه اربعه، مجتهدان منتسب یا مجتهدان در مذهب وجود داشتند، تا اینکه به تدریج، این نوع اجتهاد نیز ممنوع شد و فقهای هر یک از مذاهب اربعه به ترجیح آراء امام مذهب یا نقل فتاوی وی پرداختند (نک: ابن نظام‌الدین، ۳۹۹/۲؛ اسنوی، ۶۱۷/۴؛ قس: بخیت، ۶۱۳/۴-۶۱۷).

سرفصل زمانی انسداد باب اجتهاد به درستی معلوم نیست و حکایات گوناگونی در این باره نقل شده است که برای هیچ یک نمی‌توان مبنای صحیحی به دست آورد (نک: ابن قیم، ۲۷۵/۲). از همه مشهورتر اینکه گفته‌اند در اواخر سده ۴ ق، انسداد باب اجتهاد و الزام شرعی همگان بر پیروی از مذاهب چهارگانه مالکی، حنبلی، حنفی و شافعی به موجب فرمان القادر بالله خلیفه عباسی انجام پذیرفت. نیز آورده‌اند که شیعی مذاهب به رهبری سید مرتضی، نقیب رسمی شیعیان، در صدد برآمدند تا با پرداخت مال گزافی که دستگاه خلافت طلب کرده بود، مذهب جعفری را نیز رسمی گردانند، اما مبلغ مزبور، با همه کمکها و گشاده‌دستیها، فراهم نگردید و این مهم به انجام نرسید (نک: افندی، ۳۳/۴-۳۴). نیز باید دانست که انسداد باب اجتهاد امری آبی نبود و از سده ۳ ق طلعه‌های گرایش به تقلید از بعضی مذاهب عمده، پدیدار شده بود و به مرور زمان، تا آنجا گسترش یافت که قاطبه اهل سنت و جماعت آن را پذیرفتند. از جمله اسناد معتبر تاریخی در این باره اینکه، چون

شافعی عمل کنند. این نظرگاه علمی محققانه، خود نوعی مخالفت ملایم با انسداد باب اجتهاد و گامی بلند به سوی گشوده شدن باب اجتهاد تلقی می‌گردد که در گذشته، برخی از فقهای بزرگ چون ابن همام و ابن نجیم بر جواز آن اجمالاً صحنه گذارده‌اند و از معاصران نیز محمد منیب هاشمی (د ۱۳۰۷ ق) و محمد طاهر بن عاشور بر آن تأکید ورزیده‌اند، هر چند در شروط و جزئیات تلفیق مجاز با یکدیگر اختلاف نظر دارند. تفصیل آراء مخالف و موافق و مطالب مربوط به این فصل مهم از فصول تاریخ اجتهاد، بیش از همه، در دو کتاب عمدة التحقيق فی التقليد و التلیق، نوشته محمد سعید البانی، و خلاصة التحقيق فی التقليد و التلیق، اثر عبدالغنی نابلسی آمده است. فتوای شیخ محمود شلتوت، مبنی بر عدم تعبد به مذاهب چهارگانه و جواز رجوع به فقه دیگر مذاهب از جمله شیعه اثنا عشری (نک: رساله الاسلام، ۱۰۷-۱۰۹)، می‌تواند آغازگر عصری نو در رشد و بالندگی و آزادی اجتهاد و رهایی آن از قیود دست و پا گیر باشد. در عصر حاضر، همزمان با تحولات سریع و چشمگیر دانش در جنبه‌های گوناگون زندگانی بشر، برخی از دانشمندان معاصر، گشودن کامل باب اجتهاد و استنباط مستقیم از ادله و منابع معتبر را تنها راه پیشبرد جامعه اسلامی و حل معضلات بسیار آن می‌دانند. در دهه‌های اخیر، برخی از اندیشمندان مسلمان نیز نظریه اجتهاد جمعی یا «شورای افتا» را مطرح کرده‌اند. این طرح که ریشه در نصوص معتبر و تاریخ مسلم اسلام دارد، می‌تواند تا حدود زیادی کاستیهای اجتهاد فردی را جبران کند. براساس این طرح، گروهی از مجتهدان مأمور افتا می‌گردند، و این مجتهدان برگزیده در همه زمینه‌های فقهی و اصولی، به‌ویژه در مسائل مستحدث و موضوعات جدید با مراجعه مستقیم به مآخذ احکام و فارغ از پیروی متعصبانه از یک مکتب فقهی خاص فتوا می‌دهند و در موارد اختلاف، طبعاً رأی اکثریت اعضای شورا معتبر خواهد بود (نک: المؤتمر، ۳۹۴؛ شریف عمری، ۲۶۳-۲۶۷).

ادوار اجتهاد از دیدگاه امامیه مستقلاً درخور بحث است. پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) گروهی از مسلمانان - که بعدها شیعه نامیده شدند - پیروی از ائمه اهل بیت (ع) را بر خویش واجب می‌دانستند و به عبارت دیگر، با حضور آن بزرگواران عصر نصوص را پایان یافته تلقی نمی‌کردند. علمای شیعه، سنت را اعم از قول و فعل و تقریر پیامبر و ائمه معصومین (ع) می‌دانند و معتقدند علوم پیامبر اکرم (ص) نزد ایشان به امانت نهاده شده است (نک: کلینی، ۲۲۳/۱-۲۲۶؛ صفار، ۲۰۱؛ الاختصاص، ۲۷۹) و از این رو، اجتهاد را برای ائمه (ع) همچون پیامبر (ص) جایز نمی‌دانند. هر چند، در میان شیعیان هم‌روزگار معصومین نظریاتی شگفت‌آور راجع به ائمه اهل بیت (ع) مانند انکار عصمت امام (ع) وجود داشت (مثلاً نک: ابن بابویه، الاختصاص، ۳۵۴؛ مفید، ۱۳۵-۱۳۶) و حتی گروهی از پیروان ائمه معتقد بودند که امام نیز به‌روش فقیهان اهل سنت اجتهاد به‌رأی و قیاس می‌کند (الاختصاص، ۲۷۴؛ بحر العلوم، ۲۲۰-۲۲۱/۳؛ کاظمی، ۸۳/۱) و بسیار معمول بود که

مدرسه مستنصریه در ۶۳۱ ق گشایش یافت و نخستین بار مقرر گردید که فقه همه مذاهب اربعه در آن تدریس شود، به موجب فرمانی از سوی خلیفه عباسی مدرسان ملزم گردیدند که تنها بیان کننده آراء فقهی مشایخ و امامان مذاهب باشند و از جانب خود هیچ اظهار نظر نکنند (نک: ابن فوطی، ۱۰۸؛ ابن کثیر، ۱۵۰/۱۳-۱۵۱). در یک سخن، فراگیری و شدت اختلاف و پراکندگی و تفرقه شدید در صفوف مسلمانان و حاکم شدن تعصبات مذهبی بر فضای علمی حوزه‌ها و نهادهای آموزشی و حمایت بی‌دریغ و یک جانبه هر یک از صاحب منصبان و فرمانروایان از مذهب معتقد خود را باید از مؤثرترین عوامل تعیین کننده گرایش افراطی به تقلید و تن دادن دانشمندان و مصلحان اجتماعی آن روزگار به مبنای انسداد باب اجتهاد دانست (نک: مغنیه، ۹؛ شریف عمری، ۲۶۸-۲۶۹). مؤیدان انسداد باب اجتهاد، ادله‌ای ذکر کرده‌اند که مورد نقد و بررسی مخالفان آنان قرار گرفته است. از رساله‌های تألیف شده در این باره می‌توان الرد علی من اخلد الی الارض... از سیوطی، القول المفید فی ادلة الاجتهاد و التقليد از شوکانی و الانصاف فی بیان سبب الاختلاف از دهلوی را یاد کرد (نیز نک: آقابزرگ، ۱۱۵-۱۲۱).

انسداد باب اجتهاد، پیامدهای ناگوار و دردناک‌تر از همه، رکود و جمود در فقه و اصول را در حوزه‌های علمی اکثر بلاد اسلامی به همراه داشت که دامنه آثار منفی آن، فقه دیگر مذاهب را نیز فرا گرفت و حتی فقه شیعی نیز از تأثیرات منفی آن در امان نماند (نک: صدر، ۶۵-۶۶؛ جعفری، ۲۲۱). ناگفته نباید گذاشت، در عصر تقلید و انسداد باب اجتهاد که تا به امروز همچنان ادامه دارد، هر بار فقیها و مجتهدانی یافت شده‌اند که کم و بیش با ممنوعیت اجتهاد و الزام به پیروی از مذهب خاص مخالفت کردند، و با وجود آنکه به پیروی از یک مذهب خاص مشهور بودند و گاه به اجتهاد و افتای مستقل دست زدند، در عمل توفیق چندانی به دست نیاوردند و در افتتاح باب اجتهاد چندان مؤثر نیفتادند. فقهایی چون غزالی (د ۵۰۵ ق)، عزالدین ابن عبدالسلام (د ۶۶۰ ق)، ابن تیمیه (د ۷۲۸ ق)، شاطبی (د ۷۹۰ ق)، سیوطی (د ۹۱۱ ق) و شوکانی (د ۱۲۵۰ ق) را می‌توان از این سلسله مجتهدان مستقل به حساب آورد. در سده اخیر، از منادیان فتح باب اجتهاد، محمد صدیق حسن‌خان هندی (د ۱۳۰۷ ق)، سید جمال‌الدین اسدآبادی (د ۱۳۱۵ ق)، محمد عبده (د ۱۳۲۳ ق)، رشید رضا (د ۱۳۵۴ ق)، مصطفی سراغی (د ۱۳۶۴ ق) و شیخ محمود شلتوت (د ۱۳۸۳ ق) نام‌آورتر از دیگرانند.

امروزه قرن‌ها پس از انسداد باب اجتهاد، و در پی کوشش‌ها و تلاش‌های فراوان عده‌ای از شیفتگان دانش و بینش اجتهادی، در طول تاریخ علوم و معارف اسلامی، می‌توان گفت «عصر تلفیق» فرا رسیده است. چنانکه در گیر و دار کشمکش موافقان و مخالفان بسته شدن باب اجتهاد، گروهی راه میانه را برگزیده‌اند و قائل به «تلفیق» و عدم التزام به آراء یکی از ائمه اربعه، شده‌اند، به این معنی که مکلفان فی المثل، می‌توانند در مسأله‌ای به رأی ابوحنیفه و در مسأله‌ای دیگر به رأی

برای بیان حکم فقهی از امام (ع) درخواست سند و مدرک کنند (مثلاً نک: کلینی، ۳۰/۳؛ ابن بابویه، علل، ۲۶۴/۱-۲۶۵). در عین حال چنانکه می‌بایست، در موارد اختلاف از ائمه اهل بیت (ع) جواب می‌خواستند و حکم ایشان را حکم خدا می‌دانستند (نک: کشی، ۵۳۹-۵۴۱).

شیعه اجتهاد به معنای اعمال رأی شخصی و قیاس و استحسان را به واسطه روایات فراوانی که از ناحیه ائمه (ع) رسیده است، مردود می‌شمارد (نک: ابونعیم، ۱۹۶/۳؛ ابن حزم، ۷۱) و انکار اجتهاد از طرف علمای شیعه تا زمان محقق حلی ناظر بر همین تعریف از اجتهاد است. اما اجتهاد به معنی استنباط احکام بر پایه نصوص و ظواهر کتاب و سنت در عصر معصومین (ع) در میان اصحاب ایشان رواج داشته است و شیعیان به آنان مراجعه و از آن استفتا می‌کرده‌اند. در این دوره، اجتهاد نسبت به دوره‌های بعدی آسان‌تر بود و اصحاب ائمه (ع) با دسترس داشتن مستقیم روایات، و به کمک اخبار علاجیه، تعارض احتمالی روایات را حل می‌کردند (نک: خویی، ۸۶/۲). بهترین گواه بر وجود و حتی شیوع اجتهاد در این دوره، دستور امامان شیعه به برخی از اصحاب خود مبنی بر افتا و اجتهاد است. امام صادق (ع) با آنکه خود در مدینه می‌زیست، به ابان بن تغلب فرمود: «در مسجد مدینه بنشین و مردم را فتوا ده» (نجاشی، ۱۰). یک بار معاذ بن مسلم صحابی امام صادق (ع)، بدون آنکه از سوی آن حضرت مأذون گردیده باشد، در مسجد جامع فتوا می‌داد، و چون خبر به امام رسید، او را تشویق و تأیید فرمود (نک: حر عاملی، ۱۰۸/۱۸). ائمه (ع) که وظیفه خود را در مقام تبیین مسائل شرعی به عنوان امام، بیان اصول و قواعد کلی می‌دانستند، در پاسخ به سؤال اصحاب، چگونگی استنباط احکام فرعی از اصول کلی را آموزش می‌دادند (مثلاً نک: کلینی، ۸۲/۳-۸۴؛ طوسی، الاستبصار، ۷۷/۱-۷۸).

در دوره معصومین (ع) اصول اربعانه در حدیث تدوین شد و برخی از قواعد فقهی و اصولی چون قاعده «ید»، اصل «طهارت»، «صحت»، «استصحاب»، «برائت شرعی» و «اخبار علاجیه» در قالب روایات ثبت و ضبط شد.

با فرا رسیدن عهد غیبت امام (ع) در نیمه دوم سده ۳ تا نیمه سده ۴ ق، محدثان بزرگی پیدا شدند که دنباله‌رو روش سنت گرای دوره معصومین بودند. این محدثان در دوره غیبت صغری (۲۶۰-۳۲۹ ق) کاملاً بر مراکز علمی شیعه تسلط یافتند، چنانکه فقهای قم همگی از محدثان بودند. بزرگ‌ترین خدمت اینان به فقیهان دوره‌های بعدی، جمع‌آوری و تدوین روایات بود. در این میان، محدثانی بودند که چون ناشیء اصغر، علی بن عبدالله بن وصیف (د ۳۶۶ ق) افسراطی‌تر می‌اندیشیدند و به روش ظاهریان سخن می‌گفتند (طوسی، الفهرست، ۱۱۵)، و گروهی دیگر چون علی بن محمد بن بابویه قمی (د ۳۲۹ ق) و ابن قولویه قمی (د ۳۶۹ ق) به گونه‌ای از اجتهاد عمل می‌کردند (نک: مدرسی، ۴۶/۱-۴۷، ۵۲-۵۳). در عصر محدثان، دو شخصیت برجسته

علمی به نام ابن ابی عقیل عمانی و ابن جنید اسکافی (ه م م) استدلال عقلی را نیز در استنباط احکام به کار می‌گرفتند که این دو بعدها به «قدیمین» شهرت یافتند (ابن فهد، ۶۹/۱).

عصر شیخ مفید (د ۴۱۳ ق) و سیدمرتضی علم الهدی (د ۴۳۶ ق) را به راستی باید عصر اجتهاد مطلق و کامل نامید. این دو فقیه متکلم که سخت‌پیر و استدلال عقلی و طرفدار اجتهاد در فقاقت (به معنای شیعی آن) بودند، به شدت با اهل حدیث به مبارزه پرداختند و موجب انقراض مکتب فقهی آنان شدند (نک: عبد الجلیل، ۵۶۸)، چنانکه رد بر اهل حدیث را موضوع بعضی از تألیفات خود قرار دادند (مثلاً تصحیح الاعتقاد و المسائل السرویه از شیخ مفید). در شیوه‌های فقاقت، فقیهان متکلم، تحت تأثیر ابن ابی عقیل بودند. اخبار آحاد را معتبر نمی‌شمردند و در عوض به اجماع یعنی نظریات رایج میان فقهای شیعه عمل می‌کردند (نک: سیدمرتضی، الانتصار، ۶، ۹، جم: طوسی، الخلاف، ۳، ۲/۱، جم). پس از آن، شیخ طوسی (د ۴۶۰ ق)، معروف به شیخ الطائفه نیز که متکلمی برجسته بود، کوشید تا با حفظ روش استدلالی و تعقلی در فقه، حجیت خبر واحد را اثبات کند (عده، ۳۳۶/۱، به بعد). وی مبتکر گسترش و تفریع مسائل فقهی در کتاب المبسوط و بنیان‌گذار فقه تطبیقی و مقارن در کتاب الخلاف بود. او از این طریق، بخش عمده‌ای از میراث فقهی اهل سنت را در فقه شیعی وارد کرد. علاوه بر این، روش کار وی در تدوین دو مجموعه حدیثی التهذیب و الاستبصار در شیوه بدیع وی در جمع میان احادیث متعارض، همگی موجب پیشرفت فقه اجتهادی شد.

شخصیت علمی و فقهی شیخ الطائفه، فقهای پس از وی را چندان تحت تأثیر خود گرفت که تا حدود یک قرن، تنها به شرح آثار شیخ و پیروی از روشها و شیوه‌های ابتکاری او می‌پرداختند (نک: صاحب معالم، ۱۷۹)، چنانکه این دسته از فقها را «مقلد» گویند. از فقیهان بنام این دوره می‌توان از ابن حمزه (د ۵۶۶ ق)، قطب راوندی (د ۵۷۳ ق) و ابوعلی طبرسی (د ۵۴۸ ق) نام برد. ابن ادریس حلی (د ۵۹۸ ق) نخستین فقیه شیعی بود که به مخالفت با روش شیخ طوسی پرداخت. وی در جای جای کتاب السرائر بر نظریات شیخ تاخت و سد تقلید را شکست و فقه را از جمود و رکود رهایی بخشید. ابن زهره (د ۵۸۵ ق) و سدید الدین حمصی (پس از ۵۷۳ ق) نیز از دیگر فقیهان این دوره‌اند که با انکار حجیت خبر واحد به تجدید حیات روش فقهی - کلامی شیخ مفید و سیدمرتضی پرداختند.

از سوی دیگر، در سده‌های ۷ و ۸ ق، دو فقیه بزرگ شیعی، محقق حلی (د ۶۷۶ ق) و علامه حلی (د ۷۲۶ ق) در تدوین و تنقیح و تبیین روش فقهی شیخ طوسی کوششی بسزا کردند و روش فقاقتی شیخ طوسی را به کمال رسانیدند و کتب فقهی علامه حلی به ویژه قواعد الاحکام و دیدگاههای اصولی و رجالی او، بهترین گواه این مدعاست. پس از فقهای بزرگ حله، بار دیگر اجتهاد رو به انحطاط و رکود نهاد و بیشتر فقها به حاشیه و شرح نویسی پرداختند، تا آنکه عصر اخباریان

منسوب کنند (نک: ۵: د، تصویب و تخطئه).

علوم مورد نیاز در اجتهاد: در منابع، برخی علوم به عنوان مقدمه برای اجتهاد لازم شمرده شده است، از جمله: دانستن لغت، صرف، نحو و برخی دیگر از مباحث ادب عربی، مثلاً آگاهی از موارد تقدم و تأخر کلمات که گه گاه می‌تواند تأثیر عمیقی در اجتهاد بگذارد؛ آگاهی به مباحث علم منطق در حد لزوم؛ آگاهی به کتاب خدا در حد شناخت آیات احکام و دانستن تفسیر، آگاهی از حدیث، در حد شناخت و نیز درک و فهم آن دسته از احادیث که به مسائل فقهی ارتباط دارند و آگاهی از علم رجال به منظور نقد سند حدیث؛ شناخت موارد اجماع برای احتراز از حکم بر خلاف آن؛ آگاهی از ادله عقلی که می‌توان از آنها احکام را استنباط کرد؛ دانستن علم اصول و آگاهی عمیق و اجتهادی بر اختلافاتی که در مسائل آن علم پدید آمده است (مثلاً نک: سید مرتضی، الذریعة، ۳۱۵/۲-۳۱۶؛ علامه حلی، مبادی، ۲۴۱ به بعد؛ صاحب معالم، ۲۷۰-۲۷۱؛ نیز نک: کتب فقهی، «کتاب قضاء»).

تجزی در اجتهاد: برپایه یک تقسیم، مجتهد بر دو گونه است: مطلق و متجزی. هرگاه قوه استنباط مجتهد بر پایه‌ای است که قادر است همه مسائل فقهی را در همه ابواب استنباط کند، او را «مجتهد مطلق» خوانند، اما چنانچه نیروی استنباط فقیه در حدی است که تنها بر استنباط برخی از ابواب قادر باشد، او را «مجتهد متجزی» نامند. بدیهی است، این در صورتی است که متجزی تمام آگاهیها و شرایط لازم برای اجتهاد در آن باب بخصوص را حائز بوده باشد. تجزی از جوانب مختلف مورد بحث قرار گرفته، و حتی اصل امکان آن نیز موضوع گفت و گو واقع شده است؛ برخی از اصولیان بدین جهت که اجتهاد ملکه‌ای است و ملکه امری است بسیط، تجزی در اجتهاد را امری ناممکن شمرده‌اند، اما این استدلال از سوی برخی از محققان چنین پاسخ داده شده که درست است که اجتهاد ملکه‌ای است بسیط، لیکن هر باب، بلکه هر مسأله دارای ملکه‌ای است مخصوص به خود که ممکن است مجتهد برخی از این ملکات را داشته باشد و بعضی را نداشته باشد (برای تفصیل، مثلاً نک: بهسودی، ۴۴۱ به بعد). برخی از بزرگان برای آنکه ظفره (حصول دفعی امری تدریجی) لازم نیاید و نیز برخی از محققان معاصر بر پایه گستردگی بسیار ابواب فقه و ضرورت تفکیک تخصصها، تجزی را امری لازم شمرده‌اند (مثلاً نک: آخوند خراسانی، ۴۶۶-۴۶۷)، اما این نکته شایان توجه است که مجتهد متجزی مانند دیگر متخصصان باید نسبت به همه ابواب فقه کلیاتی را بداند و به اصطلاح، از معلومات عمومی فقه آگاهی داشته باشد (برای نظریات مربوط به تقلید از متجزی، نک: ۵: د، تقلید).

حکم اجتهاد: در پاسخ این پرسش که آیا همه مکلفان باید در احکام شرع اجتهاد کنند یا نه؟ باید گفت: بدون شک دلیلی بر وجوب اجتهاد فی نفسه وجود ندارد. بلکه حداکثر ادله مطلوبیت تحصیل علم، بر استحباب نفسی اجتهاد دلالت دارد، لیکن چون عمل به احکام، وجوب نفسی دارد و احتیاط در عمل به احکام، مستلزم محاذیر غیر قابل تحمل

(اوایل سده ۱۱ ق) و مخالفت با مجتهدان و اصولیان آغاز شد و مکتب اهل حدیث احیا گردید. سر سلسله اخباریان میرزا محمد امین استرآبادی (د ۱۰۳۶ ق) بود. وی در کتاب الفوائد المدنیة، حجیت عقل را در کشف حقایق و نیز اصول فقه را که بر استدلالات عقلی استوار شده بود، منکر شمرد. محدثان بزرگی چون نعمت‌الله جزایری، جر عاملی، محسن فیض‌کاشانی و یوسف بحرانی را می‌توان از فقهای بنام این مکتب شمرد. نهضت اخباری‌گری تا نیمه دوم سده ۱۲ ق، فقه شیعه را تحت نفوذ داشت، تا آنکه در برابر حملات بی‌امان وحید بهبهانی (د ۱۲۰۵ ق) و شاگردان برجسته او به سختی شکست خورد. بهبهانی و شاگردان میرز او در احیای علم اصول و تبیین کاربرد دقیق آن در فقهات و اجتهاد، کوششی درخور ستایش کردند.

شیخ انصاری (د ۱۲۸۱ ق)، فقیه و اصولی بزرگ سده ۱۳ ق که شاگرد با واسطه وحید بهبهانی بود، در تبیین مسائل فقهی و اصولی طرحی نو در انداخت که تحولات عظیمی در فقه و اصول شیعی پدید آورد. وی با استخراج اصول و قواعد فقهی و مبنا قرار دادن آنها، به بحثهای اصولی موشکافانه و عمیق پرداخت و سپس همه تفاسیل فقه استدلالی شیعی را بر آن اصول، تفریع نمود. از زمان وی تاکنون، فرائد الاصول وی که به رسائل شهرت یافته، و نیز کتاب فقهی وی به نام مکاسب، همواره متون اساسی مورد بحث و درس فقیهان و متفقهان در حوزه‌های علمیه و شیعی بوده است. چنانکه فقیهان و اصولیان بزرگ و نامدار پس از وی، چون آخوند خراسانی، میرزای نایینی، آقا ضیاء عراقی و شیخ محمدحسین اصفهانی معروف به کمپانی همگی با واسطه یا بی‌واسطه از شاگردان مکتب فقهی - اجتهادی شیخ انصاری محسوب می‌شوند.

#### کلیاتی درباره اجتهاد:

تصویب و تخطئه: از جمله کلیاتی که در بحث اجتهاد باید به آن پرداخت، این نکته است که اگر مجتهد در استنباط خود به خطا رود، نزد خداوند معذور، و بر کوشش او ثوابی نیز مترتب خواهد بود. این امر، مورد اتفاق همگان است (نک: صاحب معالم، ۲۳۶) و در حدیث نبوی نیز بر آن تصریح شده است (نک: بخاری، ۱۵۷/۸؛ مسلم، ۱۳۴۲/۳). اما این نکته از دیرباز مورد بحث بوده است که اگر در یک مسأله فرعی، فقیهان مختلف برپایه اجتهاد خود نظریات گوناگونی ابراز دارند، با قیاس بر دیگر مسائل باید پذیرفت که از میان آراء مطرح شده، بیش از یک رأی «صواب» نتواند بود و دیگر آراء جملگی به «خطا» محکومند. چنانچه بخواهیم به صواب بیش از یک رأی حکم کنیم، باید محمل معقولی دست و پا کنیم. آنچه در این باره به عنوان دیدگاه امامیه مطرح است، این است که حکم خداوند در موارد اختلاف نظر فقیهان، یک حکم معین است و دیگر نظریات، گرچه با اجتهاد به دست آمده باشند، همگی به خطا محکوم خواهند بود (نظریه تخطئه) و آنچه به صاحب نظران اهل سنت نسبت داده‌اند، این است که همگی آراء، محکوم به صوابند (نظریه تصویب)؛ هر چند که به معتزلیان و اشعریان در این باب دو راه متفاوت

است، بنابراین به طور کفایی واجب است عده‌ای بر طلب علم و تحصیل اجتهاد اقدام کنند و در صورت قیام «من به الکفایه» بر دیگران وجوب تعیینی ندارد، بلکه مخیرند تحصیل اجتهاد کنند، یا تقلید؛ در صورت عدم قیام من به الکفایه بر همه واجب است بدان قیام نمایند (مثلاً، نک: شهید اول، الذکری، ۲). بدون شک استنباطات مجتهد مطلق برای خود او حجت است و جایز نیست از دیگری تقلید کند؛ زیرا دلیل اساسی اعتبار اجتهاد و حجیت قول مجتهد برای مقلد، بنای عقلا بر رجوع جاهل به عالم است و رجوع مجتهد مطلق به دیگران از مصادیق آن نخواهد بود. اجازه اجتهاد: در سده‌های اخیر این امر تداول داشته است که به هنگام رسیدن طالب فقه به مقام شایسته‌ای از علم، از سوی استاد یا استادان وی، تصدیقی غالباً به صورت کتبی و احیاناً به طور شفاهی صادر می‌گردد که وصول او را به درجه اجتهاد گواهی می‌دهد. این تصدیق را اصطلاحاً «اجازه اجتهاد» می‌نامند. اما، این «اجازه» و رای جنبه تشریفی و بازتاب اجتماعی، از دیدگاه علمی ارزش فراوانی در بر ندارد. مگر از باب قول خبره یا به احتمال ضعیف، شهادت.

مرجعیت، قضاء، حکومت و اجتهاد: یکی از احکام اجتهاد، اعتبار اجتهاد در مرجع تقلید است. پیروی از غیر مجتهد در احکام شرعیه جایز نیست. کسانی که در حد اجتهاد نیستند، جز از کسانی که دارای شرط اجتهاد باشند، نمی‌توانند تقلید کنند (برای تفصیل مطلب، نک: ه، د، تقلید). حکم دیگر از احکام اجتهاد، نفوذ حکم قضایی مجتهد است. قریب به اتفاق فقها بر این عقیده‌اند که در صورت بروز اختلاف بین دو طرف، حکم قضایی کسی نافذ نیست، جز اینکه مجتهد باشد. چنانچه اجتهاد و دیگر شروط قضا وجود داشته باشد، حکم وی در حق هر دو طرف نافذ و لازم الاتباع خواهد بود (مثلاً، نک: شهید اول، الدروس، ۱۶۹). سومین از احکام اجتهاد، نفوذ حکم حکومتی مجتهد جامع الشرایط است. گروهی اجتهاد را در این نوع احکام شرط نفوذ می‌دانند (برای تفصیل، نک: ه، د، ولایت فقیه).

تفاوت اجتهاد در احکام عمومی و خصوصی: احکام از نظر تعلق آنها به فرد یا اجتماع بر دو قسم است: احکام خصوصی و احکام عمومی. احکام خصوصی، احکامی هستند که مکلف به عمل به آنها افرادند، صرف نظر از ارتباط آنان با دیگران و یا با توجه به ارتباط آنان با افرادی خاص، مانند وجوب نماز، روزه و غیره، یا احکام بیع، اجاره و جز آن. احکام عمومی، احکامی هستند که مکلف به عمل به آنها افرادند از لحاظ اینکه جزئی از جامعه‌اند، مانند احکام حکومتی. در اینجا مقصود تفاوت میان این دو دسته از احکام در اجتهاد است. اجتهاد در قسم اول، عبارت است از اینکه این نوع از احکام را از نصوص و ظواهر کتاب و سنت و نیز از اجماع و ادله عقلیه قطعیه استنباط کنیم، اما در

قسم دوم، اجتهاد عبارت است از اینکه این نوع احکام را بر مبنای مصالح و مفاسد عمومی، از عرف و بنای عقلا و کلیاتی که از ادله در این باب استفاده می‌شود، به دست آوریم. بدیهی است، این نوع احکام تابع شرایط زمان و مکان و دیگر ضوابط و موازن عقلایی و اجتماعی است. اجتهاد در تحقیقات جدید: اجتهاد به عنوان یکی از موضوعات مهم در فقه و به طور عام در فرهنگ اسلامی، از سوی خاورشناسان مورد توجه قرار گرفته است، به طوری که آنان در پژوهشهای خود گاه با تألیف مقالاتی مستقل و گاه با اختصاص دادن بخشی از نوشته‌های خود به این موضوع، آن را مورد بررسی قرار داده‌اند. از جمله نوشته‌های مستقل درباره اجتهاد می‌توان این مقالات را بر شمرد: مقاله‌ای کوتاه با عنوان «اجتهاد» از مک دنالد در ۱۹۲۷م در ویرایش نخست از «دائرة المعارف اسلام»<sup>۱</sup>؛ مقاله‌ای درباره مباحثات میان اخباریه و اصولیه که در آن به مسأله اجتهاد توجهی خاص مبذول شده است، از اسکارچا در ۱۹۵۸م در «مجله مطالعات شرقی»<sup>۲</sup>؛ مقاله‌ای از مونتمگری وات در ۱۹۷۴م با عنوان «انسداد باب اجتهاد» در «نشریه خاورشناسی اسپانیا»<sup>۳</sup>؛ مقاله‌ای از وایس در ۱۹۷۸م با عنوان «نظریه اجتهاد» در «مجله آمریکایی حقوق تطبیقی»<sup>۴</sup>؛ و مقاله‌ای در تکمیل کار مک دنالد از یوزف شاخت در ۱۹۷۹م در ویرایش دوم از «دائرة المعارف اسلام»<sup>۵</sup>. از جمله نوشته‌های غیر مستقل در این باره نیز می‌توان فصلی با عنوان «اجتهاد نوین» در کتاب «تاریخ حقوق اسلامی» از کولسن<sup>۶</sup> را بر شمرد. به آثار یاد شده باید صدها کتاب و مقاله در موضوع اجتهاد را علاوه کرد که از سوی پژوهشگران معاصر مسلمان به زبانهای گوناگون تألیف شده‌اند.

مآخذ: آخوند خراسانی، محمدکاظم، کفایه الاصول، قم، ۱۳۰۹ق؛ آقابزرگ تهرانی، تاریخ حصر الاجتهاد، به کوشش محمدعلی انصاری، قم، ۱۳۰۱ق؛ آمدی، علی، الاحکام فی اصول الاحکام، به کوشش ابراهیم عجمی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن امیر الحاج، التقرير والتحجیر، بولاق، ۱۳۱۶ق؛ ابن بابویه، محمد، الخصال، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۲ش؛ همدانی، علل الشرائع، نجف، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ ابن تیمیه، احمد، (ارسالة فی معنی القیاس)، مجموعه الرسائل الکبری، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ابن حجاج، عثمان، منتهی الوصول والأمل، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن حزم، علی، ملخص ابطال القیاس والرأی والاستحسان، به کوشش سعید افغانی، دمشق، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ ابن قوطی، عبدالرزاق، الحوادث الجامعة، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن فهد، احمد، المذهب الباری، به کوشش مجتبی عراقی، قم، ۱۴۰۷ق؛ ابن قیم جوزیه، محمد، اعلام الموقعین، به کوشش طه عبدالرؤف سعد، بیروت، دارالجلیل؛ ابن کثیر، البدایة والنهاية، به کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن منظور، لسان، ابن نظام الدین، عبدالعلی محمد، (فوائد الرحمت بشرح مسلم الثبوت)، همراه المستصفی، (نک: هم، غزالی)؛ ابن هشام، عبدالملک، البیة النبویه، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ابوداود سجستانی، سلیمان، سنن، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، داراحیاء السنة النبویه؛ ابوزهره، محمد، تاریخ المذاهب الاسلامیه، قاهره، دارالفکر العربی؛ همدانی، مالک، قاهره، ۱۹۵۲ق؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، حلیة الاولیاء، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛

1. McDonald, D.B., «Idjtihād», EI<sup>1</sup>. 2. Scarcia, G., «Intorno alle controversie tra aḥbārī e uṣūlī presso gli imāmīti di Persia», RSO, XXXIII/211-250. 3. Watt, W. Montgomery, «The Closing of the Door of Ijtihād», Orientalia Hispanica, I/675-678. 4. Weiss, B., «Interpretation in Islamic Law: the Theory of Ijtihād», American Journal of Comparative Law, XXVI/199-212. 5. Schacht, J., «Idjtihād», EI<sup>2</sup>. 6. Coulson, N.J., A History of Islamic Law, 1964, pp. 202-217.



تا اواسط سده ۲۰ م نیز یکی از ۷ شهر استان برقه شمرد می‌شد (گونیلی، ۱۸/۱). این شهر اکنون جزو فرمانداری (محافظه) بن غازی است (گیتاشناسی، ۲۵۴؛ دانشنامه).

واژه اجداییه به روایتی از ریشه عربی و جمع جذب به معنی خالی از گیاه است که بعدها به مفهوم مفرد به کار رفته و علامت نسبت به آن افزوده شده است؛ برخی نیز گویند که به احتمال زیاد این واژه عربی نیست (یاقوت، ۱۳۷/۱ - ۱۳۲).

این شهر و اطراف آن فاقد آب جاری بوده و زراعت دیم داشته است. بیشتر مردم آن از آب باران می‌آشامیدند (ابن حوقل، همانجا؛ مقدسی، ۳۱۸). ولی ابو عبید بکری که در حدود یک سده بعد از ابن حوقل و مقدسی اثر خود را نوشته است، ضمن اینکه از آب گوارای چاههای آنجا نام می‌برد، به وجود یک چشمه آب شیرین نیز اشاره می‌کند و می‌افزاید که در آنجا بوستانهای فرح‌افزایی است و به قدر نیاز مردم درختان خرما موجود است و از دیگر درختان جز اراک، درخت دیگری در آنجا به عمل نمی‌آید (ص ۵). خرماهای ارزان قیمت از شهر اوچله (همو، ۵-۶) و دیگر شهرهای داخلی، به خصوص جبل اخضر و نیز گوشت، میوه و عسل (EI<sup>2</sup>) به آنجا می‌آوردند. گفته شده است که در این شهر پوشش و سقف بناها به جای چوب از گل و آجر و در برخی از آنها از سنگ است و این به علت بادهای تندی است که بیشتر اوقات در آنجا می‌وزد (ابن حوقل، همانجا؛ ابو عبید، ۵). پس از آنکه بربرها و افریقیاییان در سرزمین مصر ساکن شدند، گروهی از آنان که «لواته» نام داشتند، شهر اجداییه را برای اقامت برگزیدند (یعقوبی، تاریخ، ۱۹۰/۱). از این رو به گفته ابن رسته بیشتر ساکنان آن از اقوام بربر: زناره، واهله، مسوسه، سوه، تحلاله و وجدانه هستند (ص ۳۴۴).

در ۲۲ ق/ ۶۴۳ م عمرو بن عاص، برقه و به دنبال آن اجداییه را گشود و پس از آن بسیاری از بربرها اسلام آوردند (یاقوت، ۱۳۲/۱؛ بستانی، ۸۲/۷). سپس بجز اقوام بربر، شماری از قبایل عرب مانند: ازده، لخم، صدیف و جز آنها در آنجا سکنی گزیدند (EI<sup>2</sup>).

در ۳۶۱ ق/ ۹۷۲ م المعزالدین الله، یوسف بلکین بن زیری صنهاجی حمیری را به فرمانروایی شهرهای افریقا منصوب کرد، ولی چند شهر از جمله اجداییه را مستثنی نمود (ابن اثیر، ۶۲۰/۸). پس از مرگ المعز چون پسرش عزیز به خلافت نشست، اجداییه و دو شهر دیگر را بر وسعت قلمرو یوسف بلکین افزود و یوسف نیز از سوی خود عاملانی بر این شهرها گماشت (همو، ۶۶۵/۸).

این شهر تا سده ۴ ق/ ۱۰ م مرکز مهم نظامی و بازار تجارت بود، ولی پس از جنگهای بنی هلال و بنی سلیم و گسترش آن به غرب، در سده ۵ ق/ ۱۱ م کم‌کم اهمیت دوران گذشته خود را از دست داد (بستانی، همانجا).

این رسته به وجود یک قلعه، مسجد جامع و بازارهای دایر آنجا اشاره دارد (نک: همانجا) و ابو عبید بکری (د ۴۸۷ ق/ ۱۰۹۴ م) از

الاختصاصی، منسوب به شیخ مفید، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، جامعه المدرسین؛ اسنوی، عبدالرحیم، نهایه السؤل، بیروت، عالم الکتب؛ اصفهانی (کیانی)، محمدحسین، نهایه الدرایه، قم، ۱۴۰۸ ق؛ افتدی، عبدالله، ریاض العلماء، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ ق؛ امین، محمد، تیسیر التحریر، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۷۴ م؛ بحر العلوم، محمد مهدی، الرجال، تهران، ۱۳۶۳ ق؛ بخاری، محمد، صحیح، قاهره، ۱۳۱۵ ق؛ بخت مطیعی، محمد، «اسلم الوصول لشرح نهایه السؤل»، همراه نهایه السؤل (نک: هم، اسنوی)؛ بدخشی، محمد، شرح، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ پهلودی، محمد سرور، مصباح الاصول (تقریرات آیت الله خویی)، نجف، ۱۳۷۶ ق؛ جعفری لنگرودی، محمدجعفر، مکتبهای حقوقی در حقوق اسلام، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ حر عاملی، محمد، وسائل الشیعه، به کوشش محمد رازی، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ خضری بک، محمد، تاریخ الشریع الاسلامی، قاهره، ۱۳۷۳ ق/ ۱۹۵۴ م؛ خویی، ابوالقاسم، اجود التقریرات (تقریرات آیت الله نایینی)، تهران، کتابخانه یوزجهری؛ رساله الاسلام، قاهره، ۱۱ ش؛ سرخسی، محمد، اصول، به کوشش ابوالوفا افغانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق؛ سیدمرتضی، علی، الانتصار، نجف، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م؛ همو، الذریعه، به کوشش ابوالقاسم گرجی، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ شاطبی، ابراهیم، الاعتصام، ریاض، مکتبه الریاض الحیده، همو، الموافقات، به کوشش عبدالله دراز، بیروت، دارالمعرفه؛ شافعی، محمد، الام، بیروت، دارالمعرفه، همو، الرساله، به کوشش احمد محمد شاکر، بیروت، ۱۳۵۸ ق/ ۱۹۳۹ م؛ شریف عمری، نادیه، الاجتهاد فی الاسلام، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ شوکانی، محمد، ارشاد الفحول، بیروت، دارالفکر؛ شهید اول، محمد، الدرر، قم، ۱۳۹۸ ق؛ همو، الذکری، ج سنگی، ۱۳۷۲ ق؛ صاحب معالم، حسن، معالم الدین، تهران، ۱۳۲۰ ق؛ صدر، محمدباقر، معالم الجدیدة للاصول، نجف، مطبعه النعمان؛ صفار، محمد، بصائر الدرجات، تهران، ۱۴۰۴ ق؛ طوسی، محمد، الاستبصار، به کوشش حسن موسوی خراسان، نجف، ۱۳۷۵-۱۳۷۶ ق؛ همو، الخلاف، تهران، ۱۳۷۷ ق؛ همو، عده الاصول، به کوشش محمد مهدی نجف، قم، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ همو، الفهرست، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۰ م؛ عبدالجلیل قزوینی، نقض، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ عطار، حسن، حاشیه علی جمع الجوامع، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ علاء الدین بخاری، عبدالعزیز، کشف الاسرار، استانبول، ۱۳۰۸ ق؛ علامه حلی، حسن، مبادی الرسول، به کوشش عبدالعزیز محمد علی بقال، نجف، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ همو، نهج الحق و کشف الصدق، به کوشش فرج الله حسینی، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ غزالی، محمد، المستصفی، بولاق، ۱۳۲۲ ق؛ همو، المنحول، به کوشش محمدحسن هیتو، دمشق، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ قلقلندی، احمد، صبح الاعشی، قاهره، وزارة الثقافه؛ کاظمی، اسدالله، کشف القناع، ج سنگی، ۱۳۱۶ ق؛ کرکی، حسین، هدایه الابرار، به کوشش رئوف جمال الدین، نجف، ۱۳۹۶ ق؛ کشی، محمد، معرفه الرجال، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ ش؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ مدرسی طباطبائی، حسین، زمین در رفقه اسلامی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی؛ مسلم ابن حجاج، صحیح، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ مفنیه، محمدجواد، الفقه علی المذاهب الخمسه؛ بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ مفید، محمد، تصحیح اعتقادات الامامیه، قم، ۱۴۱۳ ق؛ مکی، موفق، مناقب ابی حنیفه، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۱ ق؛ المؤتمر الاول لمجمع البحوث الاسلامیه بالازهر، قاهره، ۱۳۸۳ ق؛ نجاشی، احمد، رجال، به کوشش موسی شیرازی زنجانی، قم، ۱۴۰۷ ق.

ابوالقاسم گرجی

آجداییه شهری کهن در شمال لیبی، کنار دریای مدیترانه که فاصله اش تا لنگرگاه ۶ میل است (یعقوبی، البلدان، ۱۰۲). این شهر در زمینی بی آب و علف و سنگی (ابن حوقل، ۶۷/۱)، در نیمه راه برقه و سرت بنا شده و فاصله اش از هریک از این دو شهر ۶ منزل (۱۵۲ میل) است (ابو عبید، ۶؛ ادیسی، ۳۱۱/۱).

اجداییه در روزگار گذشته یکی از توابع برقه بود (مقدسی، ۸۰) و

گرمابه‌ها و مهمانخانه‌های بسیار و بازار پررونق آن یاد کرده است (نک: همانجا). به دستور امیر قاطمی، ابوالقاسم موسوم به قائم (العیدی) بن عبیدالله (قائم‌بن مهدی)، مسجد زیبایی در آنجا ساخته شد که اکنون خراب و به نام قصر هانی معروف است (همانجا؛ سامی، ۷۸۱/۱). عبدی، عیاشی و ورنلانی، جهانگردانی که از این شهر گذشته‌اند، آنجا را شهری ویران تعریف می‌کنند که مدتی از ویرانی آن گذشته و فاقد گیاه و رستنی بوده، و از بناهای آن تنها آثاری برجای مانده بوده است (EI<sup>2</sup>).

به نوشته ادیسی نیز در زمان وی (سده ۶ ق/ ۱۲ م) این شهر در نهایت ضعف و خرابی بوده است (۳۱۰/۱). اجداییه در زمان اشغال عثمانیها و استعمار ایتالیا منزلگاهی برای مسافران بین بن‌غازی و مسراته بوده است (بستانی، همانجا).

اجداییه در جریان جنگ جهانی دوم (۱۹۴۲ م) میدان کارزار بین ارتش آلمان به فرماندهی مارشال رمل و نیروهای انگلستان بود (WNGD؛ بستانی، ۸۲/۷ - ۸۳).

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، لندن، ۱۹۳۸ م؛ ابن رسته، احمد، الاعلاق النفیسة، لندن، ۱۸۹۱ م؛ ابو عبید بکری، عبدالله، المغرب فی ذکر بلاد افریقیة والمغرب، بغداد، مکتبة المثنی، ادیسی، محمد، نزهة المشتاق، بیروت، ۱۴۰۹ ق؛ ۱۸۸۹ م؛ بستانی، دانشنامه؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ ق؛ گوبلی، حسین، جغرافیای ممالک اسلامی (قاره افریقا، لیبی)، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ گیتاشناسی کشورها، تهران، گیتاشناسی، شه ۱۵۴ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ترجمه علینقی منزوی، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ یاقوت، بلدان، یعقوبی، احمد، البلدان، نجف، ۱۳۲۷ ق/ ۱۹۱۸ م؛ همو، تاریخ، بیروت، ۱۹۷۲ م؛ نیز: EI<sup>2</sup>؛ WNGD؛ البلدان، الحسن دیانت

آجده (اوجده)، نک: وجده.

آجرام، نک: جرم.

**اجرای احکام**، اصطلاحی حقوقی به مفهوم اجرای احکام و آراء مدنی و کیفری دادگاهها.

در منابع فقهی برای اجرای احکام اصطلاح «تنفیذ احکام» (ابن ادیس، ۵۳۷/۳؛ ابوعلی، ۷۵)، و در مورد اجرای حدود «اقامه حد»، به کار رفته است (مفید، ۸۰۸؛ ماوردی، ۷۹). صدور دستور اجرای حکم در صلاحیت قاضی واجد شرایط قضاست، خواه اینکه شخصاً حکم را اجرا نماید، خواه فرد یا دستگاهی به نمایندگی او نسبت به اجرای آن اقدام کند.

در صدر اسلام، با توجه به سادگی مناسبات اجتماعی و محدودیت سرزمین و جمعیت و به تبع آن بز هکاری، سازمانهای ویژه‌ای برای هر یک از مراحل کشف و تعقیب جرائم، رسیدگی به امور مدنی و کیفری و نیز اجرای احکام صادر شده، وجود نداشته است. در عصر امویان و عباسیان به تدریج مشاغلی چون شرطه، ناظر و محتسب پدید آمد که به عنوان دستیاران قاضی ادای وظیفه می‌کردند. یکی از وظایف اصلی سازمان شرطه، چنانکه از گزارش ابن خلدون و دیگران فهمیده

می‌شود، اجرای احکام قضات بوده است (ص ۱۷۵؛ نیز نک: ابوعلی، ۳۸/۲؛ ابن مرتضی، ۱۵۹/۶).

اجرای احکام مدنی: گرچه در قانون اجرای احکام مدنی مصوب ۱۳۵۶/۸/۱، تعریفی از اجرای احکام مدنی نشده است، ولی از مجموع مقررات قانون می‌توان آن را استفاده از قدرت عمومی بر طبق ضوابط قانونی برای وادار کردن محکوم علیه به اجرای مفاد رأی دادگاه به نفع محکوم له دانست. با تصویب قانون یاد شده (به ویژه ماده ۱۸۰) و با نسخ مواد مندرج در باب ششم قانون اصول محاکمات حقوقی مصوب ۱۳۲۹ ق و مواد راجع به اجرای احکام در قانون تسریع محاکمات و نیز سایر موادی که معارض با این قانون بوده‌اند، مبانی قانونی اجرای احکام را در قوانین می‌توان چنین برشمرد: ۱. مبحث اجرای موقت احکام از قانون آیین دادرسی مدنی و مباحث مربوط به تأمین خواسته و احکام از قانون آیین دادرسی همان قانون؛ ۲. آیین نامه اجرای اسناد رسمی لازم الاجرا مصوب ۱۳۵۵ ش؛ ۳. قانون منع توقیف اشخاص در قبال تخلف از انجام تعهدات و الزامات مالی مصوب ۱۳۵۲/۸/۲۲؛ ۴. قانون منع توقیف اموال منقول و غیر منقول متعلق به شهرداریها مصوب ۱۳۶۱/۲/۱۴؛ ۵. قانون نحوه پرداخت محکوم به دولت و عدم تأمین و توقیف اموال دولتی مصوب ۱۳۶۵/۸/۱۵؛ ۶. قانون تجدید نظر آراء دادگاهها مصوب ۱۳۷۲ ش؛ ۷. قانون نحوه اجرای محکومیت‌های مالی مصوب تیرماه ۱۳۵۱ و آیین نامه اجرایی آن؛ ۸. قانون تشکیل دادگاههای کیفری یک و دو و شعب دیوان عالی کشور مصوب ۱۳۶۸ ش (نک: روزنامه رسمی).

مفاد احکام مدنی دادگاهها در صورتی قابل اجراست که اولاً، حکم قطعی باشد، یا قرار اجرای موقت آن صادر شده باشد (قانون اجرای احکام مدنی، ماده ۱)؛ ثانیاً، حکم طبق مقررات به محکوم علیه ابلاغ شده باشد (همان، ماده ۲؛ قانون آیین دادرسی مدنی، ماده ۱۶۲)؛ ثالثاً، موضوع حکم معین باشد (قانون اجرای احکام مدنی، ماده ۳، نیز ماده ۲۷-۲۸)؛ رابعاً، محکوم له یا وکیل یا قائم مقام او کتباً تقاضای اجرای حکم را از دادگاه بنماید (همان، ماده ۲؛ قانون آیین دادرسی مدنی، ماده ۶۳؛ برای توضیح بیشتر، نک: جعفری، ۱۱/۱ به بعد).

در بخش مربوط به داوری از قانون آیین دادرسی مدنی (ماده ۶۶۱، ۶۶۲)، رأی داور نیز مانند حکم دادگاه قابل اجرا شناخته شده است. دادگاهی که صلاحیت رسیدگی به اصل دعوی ارجاع شده به داوری را دارد، یا دادگاه ارجاع کننده دعوی به داوری، پس از رسیدن رأی داور، دستور ابلاغ رونوشت آن را به اصحاب دعوی صادر می‌کند. اگر محکوم علیه (ظرف مدت ۱۰ روز پس از ابلاغ) رأی داور را اجرا نکند، دادگاه پس از درخواست ذینفع، و احراز مدارک رأی و صلاحیت داور و تطبیق موضوع داوری با رأی، دستور اجرای آن را صادر می‌کند.

مرجع صدور اجرائیه، دادگاه نخستین و بخش اجرای آن دادگاه است. برگ اجرائیه که در فرمهای مخصوص تهیه شده و در بردارنده مطالب ضروری مندرج در دادنامه است، نخست باید توسط مدیر اجرا

احکام مدنی بدان اختصاص یافته است.

تشکیلات اجرای هر دادگاه مرکب از یک مدیر و به شمار مورد نیاز دادورز (مأمور اجرا) است که تحت ریاست و مسئولیت دادگاه وظایف قانونی خود را انجام می‌دهند. مقاومت و جلوگیری از اجرای حکم و نیز سوء رفتار از طرف هر شخص، یا مقام، یا موسسه دولتی به شدت منع شده است. به موجب ماده ۹ قانون آیین دادرسی مدنی، هیچ مقام رسمی و دولتی نمی‌تواند حکم دادگاه را تغییر دهد، یا از اجرای آن جلوگیری کند. در صورت مشاهده این مراتب، مأمورین اجرا از نیروهای انتظامی کمک می‌خواهند و امتناع این نیروها از مساعدت موجب تعقیب آنان خواهد شد (قانون اجرای احکام مدنی، ماده ۱۴-۱۵). ضمانت اجرای کیفری مقاومت و مداخله مقامات رسمی در مواد ۵۶ و ۵۷ قانون مجازات اسلامی (تعزیرات) مصوب ۱۳۶۲ ش پیش‌بینی شده است.

اجرای احکام کیفری: برای اجرای حکم کیفری، مقرراتی در مورد شیوه‌های مناسب اجرای کیفر و نظارت مقامات قضایی پیش‌بینی شده است. در حقوق ایران این مقررات برخلاف اجرای احکام مدنی، در قانونی خاص گردآوری نشده است. مقررات اصلی اجرای احکام کیفری در این قوانین یافت می‌شود: ۱. قانون آیین دادرسی کیفری (فصل اول تا سوم از باب ششم)؛ ۲. قانون نحوه اجرای محکومیت‌های مالی مصوب ۱۳۵۱ ش و آیین نامه اجرایی آن؛ ۳. قانون تجدید نظر آراء دادگاهها مصوب ۱۳۷۲ ش؛ ۴. قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۰ ش؛ ۵. نظامنامه راجع به اجرای حکم اعدام مصوب ۱۳۰۷ ش با اصلاحات بعدی؛ ۶. آیین نامه امور زندانها و اقدامات تأمینی و تربیتی کشور جمهوری اسلامی ایران مصوب ۱۳۶۱ ش (نک: روزنامه رسمی).

حکم کیفری در صورتی قابل اجراست که قطعی باشد، یا قانون اجازه اجرای موقت آن را بدهد. حکم هنگامی قطعی است که جواز طریق اعاده دادرسی قابل شکایت نباشد. احراز قطعیت دادنامه با دادگاه صادر کننده حکم است، زیرا بدون احراز قطعیت، هیچ حکمی به مورد اجرا گذاشته نمی‌شود (قانون آیین دادرسی کیفری، تبصره ۲ ماده ۲۶۱). علاوه بر قطعیت حکم، دادنامه بایستی به محکوم علیه ابلاغ شده باشد. پس از احراز صحت ابلاغ که هم از حیث اطلاع محکوم علیه و هم محاسبه مهلت تجدید نظر خواهی ضروری است (همان، تبصره ماده ۴۷۳)، بی‌درنگ باید مفاد حکم اجرا شود (همان، ماده ۴۸۲). تأخیر در اجرای حکم منوط به اجازه قانون است، چنانکه ماده ۴۸۴ همان قانون، مواردی مانند بیماری مجرم را موجب تأخیر اجرای حکم دانسته است (نیز نک: قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۰ ش، ماده ۹۱-۹۳، ۹۶-۹۷، ۲۶۲-۲۶۳، ۲۹۲-۳۰۲).

داسرا مکلف است حکم دادگاه را اجرا کند و نمی‌تواند در مورد انطباق، یا عدم انطباق آن با قانون اظهار نظر نماید، اما هرگاه در حکم ابهام، اجمال، یا تناقضی باشد، مرجع اجرای حکم از طریق دادستان به دادگاه مراجعه، و رفع اشکال می‌نماید (قانون آیین دادرسی کیفری، ماده ۴۷۹). در حقوق ایران، بر حسب نوع حکم، مرجع اجرای آن

(مدیر دفتر) تنظیم، و آنگاه توسط دادگاه مهر و امضا شود. ابلاغ اجراییه به محکوم علیه طبق قانون آیین دادرسی مدنی، صورت می‌گیرد. یکی از طرق اجرای حکم، توقیف و سپس فروش اموال منقول بر اساس ضوابط قانونی است. پس از رفع موانع توقیف، مأمور اجرا صورتی از اموال منقول، مشتمل بر وصف کامل آنها با تمام حروف و عدد تنظیم می‌کند و به طور کلی در هر مورد مشخصات و خصوصیات را که معرف کامل مال باشد، می‌نویسد (قانون اجرای احکام مدنی، ماده ۶۷-۷۲). هرگاه در هنگام توقیف، بر قیمت اموال تراضی نشود، ارزیابی به عمل می‌آید. مأمور اجرا از بین کارشناسان رسمی دادگستری و در صورت نبودن کارشناسی رسمی، از اشخاص معتمد و خبره، ارزیاب را تعیین می‌کند (همان، ماده ۷۳-۷۶). پس از صورت برداری و ارزیابی، توقیف صورت می‌گیرد و تا زمان فروش از اموال توقیف شده، محافظت می‌شود (همان، ماده ۷۷-۸۶).

در صورت توقیف اموال غیر منقول، مراتب با ذکر شماره پلاک ثبتی و مشخصات ملک به طرفین و اداره ثبت اعلام می‌شود. اگر تشریفات ثبتی ملک انجام گرفته باشد، مراتب توقیف در دفتر املاک قید می‌گردد و در صورتی که ملک در جریان ثبت باشد، توقیف در دفتر املاک بازداشتی و پرونده ثبتی قید، و به دایره اجرا اطلاع داده می‌شود (همان، ماده ۹۹-۱۰۴). درباره صورت برداری، ارزیابی و حفظ اموال غیر منقول، نک: ماده ۱۰۵-۱۱۲).

مراحل پایانی اقدامات اجرایی دادگاهها با فروش مال توقیف شده، آغاز می‌گردد تا بهای مال محکوم له پرداخت شود، اما در صورت عدم تراضی طرفین نسبت به محل و موعد فروش مال، مأمورین اجرایی، یا محکوم علیه در فروش مال به نحو دلخواه مجاز نیستند. این امر با تشریفات در مورد اموال منقول و غیر منقول انجام می‌شود که قانون اجرای احکام مدنی در مواد ۱۱۳ تا ۱۴۵ آن را شرح داده است.

اموالی از محکوم علیه که برای ادامه زندگی وی ضروری است و قانونگذار از آنها به عنوان «مستثنیات دین» نام می‌برد، توقیف نمی‌شوند (برای تفصیل، نک: قانون اجرای احکام مدنی، ماده ۶۵). اموال ضایع شدنی، یا اموالی که توقیف آنها موجب کاهش قیمت به نحو فاحش است، توقیف نمی‌شوند. این اموال بدون رعایت تشریفات مزایده، صورت برداری و ارزیابی می‌شوند و با تصویب دادگاه به فروش می‌رسند (همان، ماده ۶۶).

در مورد احکام دادگاههای خارجی، ماده ۹۷۲ قانون مدنی ایران، اجرای این احکام را مشروط به «امر به اجرای آنها در قوانین ایران» دانسته است. مواد ۱۶۹-۱۷۹ قانون اجرای احکام مدنی، شرایط دقیق اجرای احکام دادگاههای خارجی را به تفصیل بیان کرده است.

در مورد هزینه‌های اجرا، علاوه بر مبلغ محکوم به، وجوهی از محکوم علیه وصول می‌گردد که عنوان کلی آن «هزینه‌های اجرایی»، و شامل حق دولت در اجرای حکم، هزینه عملیات اجرایی مانند اجرت کارشناس، حفظ اموال و غیر آنهاست که فصل هشتم قانون اجرای

تعیین شده است؛ آراء تبرئه و موقوفی تعقیب که بنا به تعبیر ماده ۴۷۶ همان قانون «خارج از اقدامات بلاواسطه محاکم نیست»، توسط خود محاکم به عمل می‌آید و دستور آزادی، به اداره زندان داده می‌شود. قرار موقوفی تعقیب که از سوی دادسرا صادر می‌گردد، توسط همان مرجع، بدون اینکه منتظر قطعیت قرار بماند، اجرا می‌شود. روش معمول دادگستری این است که پس از صدور حکم، کلیه اوراق پرونده برای اقدامات اجرایی به دادسرای مربوط ارسال می‌گردد تا مرجع اخیر محکومیت و نوع آن را به اداره زندان، یا مراجع ذیربط دیگر اعلام، و در صورت لزوم آنان را راهنمایی کند (همان، ماده ۴۷۷).

کیفیت و ترتیب اجرای احکام، چنانکه ماده ۲۱ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۰ ش مقرر داشته، به نحوی است که قانون آیین دادرسی کیفری و سایر قوانین و مقررات تعیین می‌نمایند. علاوه بر کلیات مربوط به ترتیب اجرای احکام کیفری، به شرحی که در قانون آیین دادرسی کیفری آمده، در قانون مجازات اسلامی و در فصول مربوط به حدود و قصاص و دیات ترتیبات خاصی پیش‌بینی شده است که باید رعایت گردد.

مآخذ: ابن ادریس، محمد، السرائر، قم، ۱۴۱۰ ق؛ ابن خلدون، المقدمة، بیروت، ۱۹۸۸ م؛ ابن مرتضی، احمد، البحر الزخار، بیروت، مؤسسة الرسالة؛ ابرعلی مسکویه، احمد، تجارب الامم، قاهره، ۱۳۳۳ ق/۱۹۱۵ م؛ ابرعلی، محمد، الاحکام السلطانیة، به کوشش محمد حامد فقی، بیروت، ۱۳۸۶ ق/۱۹۶۶ م؛ جعفری لنگرودی، محمدجعفر، دانشنامه حقوقی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ روزنامه رسمی؛ قانون آیین دادرسی کیفری؛ قانون آیین دادرسی مدنی؛ قانون مدنی؛ ماوردی، علی، الاحکام السلطانیة، به کوشش محمد فهمی سرجانی، قاهره، ۱۹۷۸ م؛ مفید، محمد، المقنعة، قم، ۱۴۱۰ ق.

سعد حائری

### اجسام، نک: جسم.

**اَجَلْ**، در لغت به معنای مدت هر چیزی و زمان فرا رسیدن مرگ و موعد پرداخت وام است (نک: ابن منظور) و در قرآن مجید در معانی و موارد متعدد به کار رفته است: آفرینش آسمان و زمین اجل معین (مستی) دارد و عمر آنها پس از زمان معینی به سر خواهد رسید (روم/۸۳). گردش خورشید و ماه تا اجل معینی است (رعد/۲، لقمان/۳۱، فاطر/۳۵، ۱۳/۳۵). خداوند کیفر گناهان را تا اجل معینی که همان هنگام مرگ یا قیامت باشد، به تأخیر می‌اندازد (طه/۲۰، ۱۲۹/۲، فاطر/۴۵، ۳۵/۴۵). درنگ جنین در رحم مادر اجل معین دارد (حج/۲۲، ۵/۲۲). امتها اجل دارند و هنگامی که آن اجل فرا رسد، نه کوتاه و نه دراز می‌شود (اعراف/۲۴، یونس/۴۹). خداوند برای هر انسان عمر مشخص و اجل معینی قرار داده است (انعام/۲، زمر/۴۲، ۳۹/۴۲).

کلمه اجل در آیات مربوط به سرگذشت موسی (ع) به معنای زمان قرارداد و معاهده میان شعیب و موسی و در آیه ذین به معنای سر رسید مهلت وام به کار رفته است (قصص/۲۸، بقره/۲۸۲). منظور از اجل معین (مستی) در آیات مذکور این است که عمر انسانها، امتها،

آسمان و زمین و همه مخلوقات دیگر و نیز سیر همه امور در این عالم تابع قرار و قاعده معین و دارای ابتدا و انتهای مشخصی است و خداوند این عالم را بر اساس حکمت آفریده، اداره می‌کند و آن را به حال خود رها نکرده است. این مطلب با سایر مضامین قرآن از ربوبیت عام و شاملی خداوند در عالم مخلوقات، کاملاً هماهنگ است. مسلمانان معاصر پیامبر (ص) در فهم این آیات مشکلی نداشتند؛ تا اینکه پس از پدید آمدن مباحث کلامی در میان مسلمانان که فهم بعضی از آیات قرآن دشوار گردید، فهم آیات مربوط به اجل معین هر انسان نیز دچار صعوبت شد و مباحث مختلفی درباره مسئله اجل به وجود آمد و اجل یکی از مباحث علم کلام گردید.

متکلمان اسلام سه موضوع آجال، ارزاق و اسعار را در کتابهای خود در کنار هم مورد بحث قرار داده‌اند و همه این مباحث را از فروع یک مسئله اصلی دیگر به شمار آورده‌اند و آن این است که آیا افعال انسان به خود او منسوب است، یا به خداوند. در کلام اسلامی، این مسئله محور همه مباحث مفصلی واقع شده که درباره جبر و اختیار، قضا و قدر، هدایت و ضلالت، ایمان و کفر، استطاعت و مانند اینها به وجود آمده است. ارتباط این مباحث با این سؤال که مبدأ افعال انسان خداوند است، یا خود انسان، روشن است؛ ولی آنچه مبهم است، این مطلب است که مسئله آجال و ارزاق و اسعار چگونه در مباحث متکلمان به مسئله مبدأ افعال انسان ربط داده شده و از فروع آن به شمار آمده است. با بررسی کیفیت طرح این مسائل در کتابهای کلامی معلوم می‌شود که این ارتباط از این طریق پیدا شده که متکلمان اشعری آیات اجل و رزق را آیات مناسبی برای خرده گیری بر معتزله یافته‌اند که انسان را مبدأ افعال خود می‌دانستند. یکی از دلیلهای معتزله برای نظریه عدم انتساب افعال انسان به خداوند، این بود که بسیاری از افعال انسان قبیح است و چون افعال قبیح را نمی‌توان به خداوند نسبت داد، پس مبدأ افعال انسان باید خود وی باشد.

اشاعره می‌گفتند آیات اجل و رزق این نظریه را نقض می‌کند، زیرا در این آیات هرگونه مرگ - که شامل مرگ مقتول از طریق کشتن ستمکارانه قبیح نیز می‌شود - تعیین شده از طرف خدا (دارای اجل مستقی) معرفی شده است؛ چنانکه هرگونه رزق که به دست انسان می‌رسد، گرچه با فعل حرام و قبیح تحصیل شده باشد، رزق خدا نامیده شده است. پس قبیح بودن فعل انسان مانع انتساب آن به خداوند نمی‌شود و از این رو استدلال معتزله باطل است (اشعری، ۵۳، ۵۴؛ جرجانی، ۱۷۰/۸، ۱۷۳؛ نیز نک: قاضی عبدالجبار، ۴/۱۱-۲۶).

معتزله این اشکال را بدون پاسخ نگذاشتند و متناسب با مبانی خود به آن جواب دادند و آیات مربوط را نیز تأویل کردند. نتیجه این ایرادها و پاسخها پیدا شدن عناوین و مباحث آجال و ارزاق و اسعار در کتب کلامی بود.

علاوه بر مباحثی که بدان اشاره شد، مفسران آیه «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ» (انعام/۲) را که در آن

باز یک تفاوت آشکار میان ماهیت دو دلیل نخست و اجماع دیده می‌شود؛ چه اجماع بر خلاف کتاب و سنت پیامبر (ص)، دلیل صادر شده از منبعی مشخص نیست تا فقیه، تنها طریق دستیابی به آن را مورد کاوش قرار دهد، بلکه اجماع بر خوردی آماری با نظریات فقیهان نامحصولی است که در عصری از اعصار در یک موضوع معین نظری ابراز کرده، یا حکمی را تقریر نموده‌اند. با توجه به همین ماهیت متمایز اجماع، می‌توان تصور کرد که حجیت اجماع از آغاز دوره طرح آن، تا زمان تدوین ضوابط در کتابهای اصول فقه، چه راه پر فراز و نشیبی را پیموده است. به جرأت می‌توان گفت که نظریه حجیت اجماع، تعریف اجماع به عنوان یک دلیل فقهی و حتی نامگذاری این دلیل فقهی با واژه «اجماع»، همگی حاصل پاره‌ای فرایندهای تاریخی در سده‌های نخستین اسلامی بوده‌اند.

**واژه اجماع:** واژه اجماع مشتق از ماده «ج م ع»، با تصریفات مختلف در آیات قرآنی و احادیث نبوی و نیز در نمونه‌های کهن از شعر و نثر عربی به مفهوم «عزم کردن» و «تصمیم داشتن» به کار رفته است، مصدر اجماع را می‌توان با مصدر «ازماع» همانند کرد که از نقطه نظر اشتقاق کبیر با جابه‌جایی حروف «ج» و «ز»، گونه‌های مختلف یک واژه فرضی را نمایش می‌دهند و از نظر معنی، محتوایی معادل (دست کم در مفهوم یاد شده) دارند. این رابطه میان اجماع و ازماع از سوی برخی لغویان قدیم عربی نیز، چون فراء مورد توجه قرار گرفته است (نک: ابن منظور، ذیل زمع). بررسی و جست و جو در نمونه‌های کهن کاربرد و گفتار لغویان قدیم چون کسایی و فراء نشان می‌دهد که مفهوم غالب و متبادر به ذهن از واژه «اجماع» در زبان عربی سده نخست هجری، همانا مفهوم عزم و تصمیم بوده است (برای گفتار لغویان، نک: ازهری، ۳۹۶/۱؛ نووی، ۵۵/۱)؛ ابن منظور، ذیل جمع). از آنجا که رابطه منطقی میان مفهوم مصدر ثلاثی مجرد «جمع» (گرد آوردن) و مصدر ثلاثی مزید «اجماع» (عزم کردن)، و تحول مفهومی صورت گرفته در جریان این تصریف چندان روشن نبوده است، برخی از لغت شناسان در اعصار مختلف، تلاش بر آن داشته‌اند تا با مطرح کردن تأویلاتی، این تحول مفهومی را به ذهن تقریب نمایند؛ در این تلاشها غالب محور سخن بر آن است که تصمیم گرفتن چیزی جز «جمع کردن فکر بر یک رأی» نیست (مثلاً نک: ازهری، ۳۹۷/۱، به نقل از ابوالهیشم؛ راغب، ۹۵). در حالی که نمونه‌های متفاوتی از کاربرد «اجماع» نیز در سطح محدودی در سده نخستین دیده می‌شود و به ویژه اشکال مختلف کاربرد واژه اجماع با یک مفعول صریح چون «امر»، «کید» و «رأی» بر تأویلات مطرح شده، تأیید دارد (مثلاً نک: یونس/۷۱/۱۰، یوسف/۱۰۲/۱۲، طه/۶۴/۲۰؛ نیز نک: ابن درید، ۴۴۰/۳؛ جوهری، ۱۱۹۹/۳؛ ابن منظور، همانجا).

گفتنی است آنچه در آثار لغوی قرون میانه اسلامی، به عنوان معنای دوم اجماع مطرح گردیده و این واژه به معنی «اتفاق» نیز دانسته شده است (نک: فیومی، ذیل جمع؛ جرجانی، ۵؛ قاموس، ذیل جمع)، معنایی

ظاهر از دو اجل برای هر انسان نام برده شده، گوناگون تفسیر کرده‌اند. در میان این نظریات مقبول‌ترین آنها این است که بر حسب این آیه برای هر انسان دو اجل متصور است: اجل طبیعی و اجل اخترامی (به اصطلاح حکما). اجل طبیعی آن است که انسان در پایان یک عمر طبیعی بدان می‌رسد و اجل اخترامی آن است که بر اثر یک حادثه مرگ‌زا، قبل از تمام شدن عمر طبیعی پیش می‌آید. هر انسان ممکن است با اجل طبیعی از دنیا برود و ممکن است با اجل اخترامی بمیرد. هر کدام از اینها واقع شود، سرانجام انسان با اجلی که در قضا و قدر الهی معین شده، از دنیا می‌رود و هر انسان در واقع بیش از یک اجل ندارد و منظور از اجل معلوم شده در علم خداوند همان است (فخرالدین رازی، ۱۱، ۱۵۳-۱۵۴؛ طباطبائی، ۹/۷-۱۰؛ نیز علامه حلی، ۳۶۸-۳۶۹). در احادیث منقول از پیشوایان دینی نیز به «آجال معین» و «ارزاق مقسوم» تصریح شده است (مثلاً نک: احمد بن حنبل، ۲۸۲/۱، ۴۳۲، ۵۰/۳، جم: کلینی، ۱/۱۴۷).

مآخذ: ابن منظور، لسان: احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ ق؛ اشعری، ابوالحسن، الابانه عن اصول الديانة، مدینه، ۱۹۷۵ م؛ جرجانی، علی، شرح المواقف، قاهره، ۱۳۲۵ ق/۱۹۰۷ م؛ طباطبائی، محمد حسین، المیزان، بیروت، ۱۹۷۱ م؛ علامه حلی، حسن، کشف المراد، به کوشش ابراهیم موسوی زنجانی، بیروت، ۱۳۹۹ ق/۱۹۷۹ م؛ فخرالدین رازی، التفسیر الکبیر، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ قاضی عبدالجبار، المنشی، قاهره، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۵ م؛ قرآن مجید؛ کلینی، محمد، الکافی، تهران، ۱۳۸۸ ق. محمد مجتهد شبستری

**اجماع اصطلاحی** است اصولی برای گونه‌ای از اتفاق آراء که سومین دلیل از ادله فقه شمرده می‌شود و پس از کتاب و سنت جای می‌گیرد.

#### بخش اول - کلیات

اگر چه تعاریف ارائه شده از اجماع در جهات مختلف با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند، ولی در بیشتر تعریفات، اجماع عبارت از اتفاق نظر عالمان هر عصر در امری از امور دینی دانسته شده است (مثلاً نک: خوارزمی، ۸؛ جرجانی، ۵). برخی از اصولیان متأخر، برای پرهیز از هر یک از موارد اختلاف، در یک تعبیر بسیار کلی و البته مهم، اجماع را «اتفاق نظری خاص بر امری از امور دین» دانسته‌اند (نک: صاحب معالم، ۱۹۹).

وجود اختلاف نظرهایی با دامنه وسیع در چگونگی تمسک به اجماع، به عنوان یک دلیل فقهی و نیز گریز پیروان مذاهب فقهی از مخالفت آشکار با حجیت اجماع، از مهم‌ترین عوامل یا فشاری تقریباً همه جناحهای درگیر بر حجیت اجماع بود و در عمل با ارائه تعریفات گوناگونی از اجماع، دامنه حجیت آن توسعه یافت و گاه بیش از اندازه محدود شد. از همین رو، اجماع برخلاف دو دلیل کتاب و سنت، امری از پیش تعریف شده نیست که تنها سخن در تشخیص موارد قطعی آن از موارد ظنی و در تعادیل و تراجیح آنها بوده باشد، بلکه تعریف و ماهیت اجماع از دامنه حجیت آن امری تفکیک ناپذیر است. حال اگر تعریف اجمالی اجماع را به صورت «اتفاق نظری خاص ...» در نظر بگیریم،

«مولد» و برگرفته از کاربردهای متشرعه است.

بررسیهای تاریخی نشان می‌دهد که واژه «اجماع» به تدریج در سده ۸/ق/م جایگزین واژه «اجتماع» در کاربردهای دینی شده است، در حالی که در نمونه‌های موجود از اواخر سده ۱ ق نظیر روایت مسیب ابن رافع و میمون بن مهران (نک: سطور بعد) دیده می‌شود که چگونه در اتفاق نظرهای دینی، «اجتماع» و «اجماع» نه به عنوان معادل یکدیگر، بلکه در عرض هم مطرح گردیده‌اند و از جمع شدن (اجتماع) به قصد اتخاذ یک تصمیم فقهی (اجماع)، یاد شده است.

مبانی نظری حجیت اجماع: اصولیان همواره در جهت اثبات حجیت اجماع، تلاش پیگیری برای یافتن دلیلی از ادله سه گانه کتاب، سنت و عقل به عمل آورده‌اند. نخستین آیه مورد تمسک آنان آیه ۱۱۵ از سوره نساء است که در آن «پیروی راه مؤمنان» (اتباع سبیل مؤمنین) امری تخلف ناپذیر دانسته شده است. علاوه بر این، به دو آیه دیگر (بقره ۱۴۳/۲؛ آل عمران ۱۱۰/۳) که در آنها «امت پیامبر (ص)» ستوده شده است، به عنوان مؤیدی بر حجیت بودن اجماع امت، استشهد شده است. به هر روی دلالت هیچ یک از آیات یاد شده در اثبات حجیت اجماع، صریح نبوده، و از سوی جمعی از صاحب نظران تمسک به آنها مورد نقد قرار گرفته است (مثلاً نک: طوسی، عدة ۲۳۴/۱، به بعد؛ ابن شهر آشوب، ۱۵۶/۲؛ طوفی، ۱۰۰ به بعد). آیات دیگری از قرآن نیز در این باره به عنوان مستند و شاهد مطرح شده‌اند که دلالت آنها بر حجیت اجماع به مراتب ضعیف‌تر از آیات یاد شده است (مثلاً نک: علامه حلی، ۱۹۲).

اما درباره استدلال به سنت، باید گفت که احادیث مورد استناد در اثبات حجیت اجماع، بر دو دسته‌اند: دسته نخست احادیثی هستند که از «عدم اجتماع امت بر گمراهی» سخن می‌گویند و دلالت آنها نسبت به احادیث دسته دوم صریح‌تر است. احادیث این دسته با متون مختلف به روایت تنی چند از صحابه، همچون ابن عباس، ابن عمر، انس بن مالک و ابو مسعود انصاری نقل گردیده‌اند (نک: ابوداود، سنن، ۹۸/۴؛ ترمذی، ۴۶۶/۴؛ ابن ماجه، ۱۳۰۳/۲؛ حاکم، ۱۱۵/۱-۱۱۷؛ ابن حجر، ۱۰۴/۳). دسته دوم احادیث بر شماری هستند که مدلول آنها لزوم پیروی از «جماعت» است و مستقیماً بر حجیت اجماع - به مفهوم اصولی آن - دلالت ندارند. تمسک به این دسته از روایات، حتی در الرسالة شافعی (ص ۴۰۳) دیده می‌شود و گویا پیشینه بیشتری دارد (نیز نک: حاکم، ۱۱۳/۱-۱۲۰).

اما از جمله ادله عقلی اقامه شده بر حجیت اجماع آن است که وقتی گروهی پر شمار از اهل هوش و دانش، تمامی وسع خود را در اجتهاد به کار گرفته و حکمی را جست و جو کرده‌اند و بر نظری واحد اتفاق نموده‌اند، عادتاً اتفاق آنان بر خطا متنع خواهد بود (نک: طوفی، ۱۰۶؛ نیز یزدوی، ۲۶۰/۳؛ علاءالدین بخاری، ۲۶۰/۳؛ آمدی، ۱۷۳/۱). استدلال دیگری که در الرسالة شافعی (ص ۴۷۲) دیده می‌شود، این است که سنت رسول خدا (ص) اگر از برخی علما پوشیده گردد، از

عامه آنان پوشیده نخواهد بود و لذا دانسته می‌شود که عامه آنان بر خلاف سنت آن حضرت و بر خطا اجتماع نخواهد کرد.

اجماع کنندگان: مهم‌ترین اختلاف موجود در تعریف اجماع، اختلاف صاحب نظران در هویت اجماع کنندگان است. برخی از اقوال غریب، چون اجماع شمردن اتفاق اهل حرمین (مکه و مدینه)، اتفاق اهل کوفه، اتفاق اهل مصرین (کوفه و بصره)، اتفاق شیخین یا اتفاق خلفای چهارگانه، نظریات پراکنده‌ای هستند که همواره در حد حکایاتی غریب در کتابهای اصول فقه مطرح بوده‌اند و از این دست سخنان، تنها موردی که اصول نویسان از زمان شافعی تا دوره‌های بعد لازم می‌دیدند تا به بحث درباره آن بپردازند، نظریه حجیت اجماع اهل مدینه منقول از مالک بن انس بود (مثلاً نک: شافعی، همان، ۵۳۳-۵۳۵).

علاوه بر استثنائات یاد شده، باید به برخی اجتماعات محدود نیز اشاره کرد که نزد برخی از مذاهب کلامی - فقهی معتبر بوده‌اند. مهم‌ترین نمونه‌های اینگونه اجتماعات، اجماع طایفه امامیه نزد پیروان این مذهب، اجماع اهل بیت نزد زیدیان و برخی از معتزلیان، و اجتماعات مشابه فرقه‌ای نزد گروههایی از محکمه است (برای توضیح، نک: بخشهای بعدی همین مقاله).

به هنگام بررسی درباره مفهوم اتفاق در اجماع، این پرسش در میان است که اجماع، اتفاق نظر تمامی امت یا مجتهدان امت بر یک نظریه دینی است یا اتفاق نظر اکثریتی از آنان؟ در حالی که در دیدگاههای ابراز شده از سوی برخی فرق اسلامی چون امامیه، بر لزوم اتفاق تمامی امت برای حصول اجماع تأکید شده و حجیت اجماع به حصول اتفاق میان تمامی فرق اسلامی، دست کم اتفاق اهل سنت و امامیه منوط گردیده است. نزد اکثریتی که خود را «اهل سنت و جماعت» می‌نامیدند، گاه چنین الزامی دیده نمی‌شد. در واقع بسیاری از موارد مطرح شده به عنوان اجماع نزد آنان، تنها اتفاق اهل سنت بوده، و توافق امامیه و برخی دیگر از فرقه‌های اسلامی در آنها لحاظ نگردیده است.

شافعی در الرسالة (ص ۴۰۲-۴۰۳)، در اثبات حجیت اجماع، بر امر پیامبر (ص) به «لزوم جماعت مسلمین» استناد کرده است. در چندین متن از متون احادیث مشتمل بر «عدم اجتماع امت بر گمراهی» نیز، بر پیروی «جماعت» یا «سواد اعظم» تأکید شده است (نک: ترمذی، ۴۶۶/۴؛ حاکم، ۱۱۵/۱-۱۱۶؛ ابن ماجه، ۱۳۰۳/۲؛ ابن حجر، ۲۶۶/۴). از مسند ابن راهویه، بدیهی است که طرح مسأله اجماع در قالب اعتبار اجماع اهل سنت و جماعت و بی‌اعتباری آراء دیگر مذاهب در اعتقاد اجماع، مخالفت پیروان فرق مزبور را بر می‌انگیخت و آنان را بر آن می‌داشت تا تعریف ارائه شده از «جماعت» از سوی «اهل سنت و جماعت» را مورد نقد قرار دهند. در همین راستا، در روایات بر شماری از امامیه چنین آمده است که «جماعت» عبارت از «اهل حق» است، هر چند که اهل حق از نظر شماره در اقلیت بوده باشند (نک:

برقی، ۲۲۰؛ ابن بابویه، معانی، ۱۵۴-۱۵۵؛ دورستی، ۴۵۸-۴۵۹).

در میان محکمه نیز حرکت‌های مشابهی دیده می‌شود؛ چنانکه ابو بکر بردعی (د بعد از ۲۴۰ ق) از فقیهان و متکلمان برجسته آنان در کتابی با عنوان السنه و الجماعه (ابن ندیم، ۲۹۵) سعی بر آن داشته است تا پیروان مذهب خود را به عنوان اهل سنت و اهل جماعت حقیقی معرفی نماید.

**اجماع کشفی:** عالمان امامیه در عین پذیرش حجیت اجماع، از نظر مبنای حجیت آن با دیگر مذاهب اسلامی، یک اختلاف اساسی دارند. امامیه حجیت اجماع را فی نفسه انکار کرده، و آن را تنها از این جهت معتبر شمرده‌اند که امام معصوم در زمره اجماع کنندگان بوده باشد؛ بدین معنا که هر گاه اتفاق امت یا طایفه امامیه بر امری احراز گردد، امام معصوم از آن جهت که اشرف مصادیق عالمان امت و نیز طایفه امامیه است، در زمره اجماع کنندگان حضور خواهد داشت (برای توضیح، نک: ادامه همین مقاله). اینگونه اجماع را که در واقع حجیت آن مرهون کاشفیت آن از قول معصوم است، «اجماع کشفی» نامیده‌اند.

**گونه‌های اجماع:** اجماع از حیث چگونگی تحقق و چگونگی دستیابی به آن دارای گونه‌هایی است که از اهم آنهاست:

**اجماع مرکب:** هر گاه مجتهدان یک عصر درباره امری، دو (یا چند) نظر مختلف ابراز کرده باشند، اجماع عادی یا به اصطلاح «اجماع بسیط» تحقق نمی‌یابد، ولی اگر همگی آنان به طور ضمنی بر نفی قول ثالث (یا رابع یا...) اتفاق نمایند، این اتفاق سلبی، «اجماع مرکب» خواهد بود. حجیت اجماع مرکب مورد پذیرش تمامی قائلین به حجیت اجماع نیست و از اینجاست که اصولیان در جواز یا عدم جواز «احداث قول ثالث» (یعنی قولی خارج از اقوال اتفاق کنندگان بر اجماع مرکب) اختلاف نموده‌اند. بجز اصطلاح یاد شده، «اجماع مرکب» گاه برای اجماعی اصطلاح شده است که در آن اتفاق بر حکم حاصل است و تنها اجماع کنندگان در مستند حکم با یکدیگر اختلاف دارند (برای توضیح و ارائه مثال، نک: جرجانی، ۵).

**اجماع محصل و منقول:** «اجماع محصل» اجماعی است که فقیه خود از راه استقراء نظریات اجماع کنندگان، در گفتارها، فتاوا و نوشته‌های آنان، «تحصیل» می‌کند و بدین طریق اتفاق آنان را بر امری از امور دین احراز می‌کند. اما اگر شخص نه با استقراء خود، بلکه به نقل از استقراء کننده‌ای دیگر بر تحقق اجماع معینی اطلاع یابد، آن را «اجماع منقول» می‌خوانند؛ به هر روی همواره هر اجماع منقولی به یک اجماع محصل بازگشت دارد.

در اجماع منقول، همچون هر نقل دیگر، صحت طریق نقل نیز جایی برای سخن دارد. بر پایه یک تقسیم نظری، طریق نقل اجماع می‌تواند متواتر یا خبر آحاد باشد و در صورت آحادی بودن اجماع، تمامی مباحث مربوط به حجیت خبر واحد و نقد آن درباره اینگونه اجماع منقول نیز مطرح می‌گردد (مثلاً نک: پزدوی، ۲۶۴/۳-۲۶۵؛ ارموی،

بخش دوم- تاریخچه شکل‌گیری دلیل اجماع

**الف- پیشینه اجماع در دو سده نخستین:** بررسی تاریخی سابقه اجماع تا پایان سده ۲ ق، با توجه به کمبود شدید منابع و ابهامات موجود در منابع بازمانده، کاری دشوار است. با نگرشی مجرد از گزارشهای تاریخی، می‌توان دریافت که طرح «حجیت اجماع» به معنی اصالت دادن به «اتفاق نظرها» و ستیز با پراکندگی آراء دینی، امری دور از انتظار نبوده و در واقع واکنش طبیعی اکثریت مسلمانان در برابر تکرورها و تندبهای اقلیتها بوده است. شاید در آغاز به مقتضای نوع اختلاف، این اصالت دادن به اتفاق و پیروی راه اکثریت، بیشتر در ارتباط با مسائل سیاسی چون طرد محکمه اهمیت می‌یافت، ولی در کنار مسائل سیاسی جامعه مسلمانان، این اتفاق‌گرایی و شذوذ ستیزی در ریزترین مباحث فقهی، دست کم از میانه سده ۱ ق/۷ م دیده می‌شد.

به عنوان نخستین شاهد، باید به روایت مشهوری اشاره کرد که از شذوذ ستیزی عایشه (د ۵۸ ق/۶۷۸ م) همسر پیامبر (ص)، در یک مسأله جزئی مربوط به فقه طهارت حکایت دارد؛ محتوای کلی این روایت حاکی از آن است که عایشه بر سنت غالب نزد زنان مسلمان عصر خود (عدم قضای نمازهای ایام حیض) صحنه گذاشته، و نظر مخالف ابراز شده از سوی خرویه (محکمه نخستین) را مورد حمله قرار داده است (نک: احمد بن حنبل، ۳۲/۶، جه؛ دارمی، عبدالله، ۲۳۳/۱-۲۳۴؛ بخاری، ۱۴۴/۱، مسلم، ۲۶۵/۱).

از کهن‌ترین نمونه‌هایی که از طرح حجیت اجماع به عنوان یک نظریه در دست است، روایتی کوتاه از زبان مسیب بن رافع اسدی، فقیهی از تابعین کوفه (د ۱۰۵ ق؛ برای شرح حال وی، نک: ابن سعد، ۲۰۵/۶) است که درباره مبانی داوری سلف چنین آورده است: «آنگاه که قضیه‌ای نزد ایشان مطرح می‌شد و در پاسخ آن حدیثی از پیامبر (ص) در دست نبود، برای [حل] آن گردهم می‌آمدند و «اجماع» می‌کردند [تصمیم می‌گرفتند] و حق در رأی آنان بود» (... اجتماعوا لها و اجمعوا...؛ نک: دارمی، عبدالله، ۴۸/۱-۴۹). در این عبارت مسیب بن رافع، دو نکته بر اهمیت از نظر تاریخچه اجماع نهفته است: اول اینکه مسیب بر خلاف تلقی متداول از اجماع در آثار قرون بعد، از اجتماع (عالمان دینی) با قصد و نیت حل مسأله سخن گفته است؛ دیگر اینکه کاربرد واژه اجماع در این روایت پلی میان مفهوم لغوی و مفهوم اصطلاحی آن است، چرا که در این عبارت «اجماع» به مفهوم اخذ تصمیم به کار رفته و تنها در چنین اتفاق نظری که حاصل یک گردهمایی (اجتماع) با هدف حل مسأله بوده است، می‌توانست چنین «اجماعی» (تصمیمی) حاصل شده باشد و بسیار محتمل است که حالت «اجماع» در کاربردهای بعد، به جهت تغییر شرایط زمانی، جای خود را به اجتماع نظریات، بدون یک گردهمایی و تصمیم‌گیری داده، و اینگونه بوده است که «اجماع» مفهومی معادل «اجتماع» یافته است. اگر چه مسیب بن رافع در روایت خود، از شیوه سلف سخن می‌گوید،

ولی سخن او در حقیقت یک گزارش تاریخی نیست، بلکه ابراز یک نظریه اصولی است؛ برخورد نمادین او با طریقه سلف، با نگرش میمون ابن مهران، نسبت به داوری و حکم خلیفه ابوبکر به عنوان یک فقیه نمونه، قابل مقایسه است. میمون بن مهران فقیه بلاد جزیره (د ۱۱۷ق) که نظریات او در آن روزگار بسیار مورد توجه بوده است، در روایتی که برخوردی کاملاً تصویری و غیر تاریخی دارد، داوری خلیفه ابوبکر را چنین وصف کرده است که او نخست در کتاب خدا و سنت رسول خدا می‌نگریست و آنگاه که نزد خود و نزد دیگر صحابه حکمی از آن دو نمی‌یافت، «سران و نیکان مردم را گرد می‌آورد و با آنان به مشورت می‌نشست، پس چون رأی ایشان بر امری مجتمع می‌شد، بر آن حکم می‌کرد» (جمع رؤوس الناس و خيارهم، فاستشارهم فاذا اجتمع رأيهم على امر قضى به؛ نک: دارمی، عبدالله، ۵۸/۱؛ بیهقی، ۱۱۴/۱۰؛ ابواسحاق، ۴۲۵-۴۲۶). چنانکه دیده می‌شود، دو رکن «اجتماع» و «تصمیم» همچون روایت مسیب بن رافع در اینجا نیز وجود دارد.

علاوه بر موارد یاد شده، مسأله اجماع در دو روایت مهم، به نقل از خلیفه عمر و ابن مسعود صحابی نیز مطرح شده است. در روایت نخست که به وسیله ابواسحاق شیبانی از عالمان کوفه (د ۱۲۹ق) از عامر شعبی از شریح قاضی از خلیفه عمر نقل شده است، ترتیب ادله اینگونه دانسته شده است: کتاب خدا، سنت رسول خدا و در صورت یافت نشدن حکمی در آن دو، «حکمی که مردم بر آن اتفاق کرده‌اند» (ما اجتمع علیه الناس؛ نک: دارمی، عبدالله، ۶۰/۱؛ ابن ابی شیبه، ۲۴۰/۷؛ بیهقی، ۱۱۵/۱۰). این تعبیر در روایتهای اشخاص گوناگون چون علی بن مسهر از ابواسحاق شیبانی دیده می‌شود، تنها در روایتی که سفیان ثوری از ابواسحاق نقل کرده، به جای تعبیر مزبور، دلیل سوم «ما قضی به الصالحون» (نک: سطور بعد)، دانسته شده است (نک: نسایی، ۲۳۱/۸). رواج این حدیث در دهه‌های آغازین سده ۲ق/۸م از سوی ابواسحاق شیبانی صورت گرفته است.

در روایت دیگر که توسط سلیمان اعمش، فقیه نامدار کوفه در همان زمان انتشار یافت، به نقل راویانی چند از ابن مسعود، ترتیب ادله فقهی چنین دانسته شده است: فقیه باید پس از کتاب خدا و سنت رسول خدا به «حکم صادر شده از سوی صالحان» (ما قضی به الصالحون) داوری کند و تنها در صورت یافت نشدن چنین حکمی است که به رأی رجوع می‌شود (نک: دارمی، عبدالله، ۵۹/۱؛ ابن ابی شیبه، ۲۴۱/۷-۲۴۲؛ نسایی، ۲۳۱-۲۳۰/۸؛ بیهقی، همانجا). در برخی متون این روایت، به جای عبارت اشاره شده، عبارت صریح‌تر «ما اجمع علیه المسلمون» آمده است (دارمی، عبدالله، ۶۰/۱-۶۱، سه روایت). به روایتهای منقول از عمر و ابن مسعود، باید عبارت منقول از زید بن علی، پیشوای زیدیان (م ۱۲۱ق) را علاوه کرد که به نقل از پدران خود از حضرت علی (ع)، مضمون دو روایت یاد شده را نقل کرده و در مرتبه سوم، فقیه را بر عمل به «ما اجمع علیه الصالحون» فرا خوانده است (نک: مسند زید، ۲۹۳). اگر از نگرش حدیثی درباره این ۳ روایت که از رواج آنها

در دهه‌های نخستین سده ۲ق حکایت دارند، فراتر رویم، باید یادآور شویم که با بهره‌گیری از تاریخ فقه، می‌توان طرح همزمان دو ابزار فقهی اجماع و رأی در این روایات را شاهدی دیگر بر درستی تخمین زمانی درباره رواج یافتن آنها دانست.

یک بررسی در نمونه‌های داده شده، نشان می‌دهد که در نیمه دوم سده ۱ق، سخن از اتفاق گرایی و شذوذ ستیزی فراتر رفته و «اجتماع صحابه» یا «اجتماع صالحان» (شاید عملاً اکثریت آنان)، بدون استناد آنان به دلیلی از کتاب یا سنت، به خودی خود به عنوان مأخذی مشروع و حتی لازم‌الاتباع در مسائل شرعی به حساب می‌آمده است. با یک نگرش تحلیلی باید یادآور شد که دانش فقه در دوره نخست از شکل‌گیری خود، یعنی تا نیمه‌های سده ۱ق، مرحله‌ای را پشت سر می‌نهد که در آن تنها رخدادهای روزمره به عالم دینی ارجاع می‌شد و فقیه نیز تنها، مورد مطرح شده را پاسخ می‌گفت، یا حتی گاه از پاسخ صریح طفره می‌رفت و راهی قرین احتیاط و محافظه کارانه در پیش می‌گرفت. مرحله بعدی که از آن به دوره «فقه تقدیری» تعبیر شده است، در واقع دوره‌ای است که پاره‌ای پرسشهای فرضیه تقدیری.

محافل فقهی طرح می‌شد و همین امر عالمان دینی - از یک برخورد انفعالی با مسائل فقهی، به یک برخورد فعالانه سوق می‌داد. طرح مسائل فرضی در فقه، مکاتب فقهی را وادار می‌ساخت تا بین مسائل از پیش پاسخ داده شده و مسائل بی‌پاسخ، ارتباط برقرار کنند، پاره‌ای از شیوه‌های کلی استنباط احکام را انتزاع نمایند، ترتیب به کارگیری شیوه‌ها را مورد مطالعه قرار دهند و بدین ترتیب زمینه شکل یافتن دانش اصول فقه را فراهم آورند. منطقی است اگر تصور شود که شکل‌گیری دلیل اجماع، البته با بهره گرفتن از ریشه‌های دینی آن، در فرایند پیدایش فقه تقدیری و انتزاع شیوه‌های استنباط احکام صورت گرفته است.

از نظر تخمین زمانی، اگر چه تعیین مرز دقیق میان مرحله نخستین شکل‌گیری فقه و مرحله سامان گرفتن فقه تقدیری، ممکن نیست، ولی می‌توان آن را در دهه‌های پایانی سده ۱ق تحدید نمود. آنچه به عنوان یک تحلیل کلی بیان گردید، در عمل نیز با حلقه‌های یافت شده از زنجیره متحول نظریه‌های مربوط به حجیت اجماع، هماهنگی نشان می‌دهد.

از آغاز سده ۲ق، یعنی زمان خلافت عمر بن عبدالعزیز (۹۹-۱۰۰ق)، گزارشی در دست داریم که بیانگر تحولی خاص در کاربرد اجماع است؛ بر اساس این گزارش، عمر بن عبدالعزیز طی نامه‌هایی که به سرزمینهای مختلف اسلامی ارسال داشت، فرمان داد تا هر قومی (مردم هر سرزمین) به آنچه فقیهان ایشان بر آن اجماع کرده‌اند، حکم نمایند (لیقضى كل قوم بما اجمع علیه فقهاؤهم؛ دارمی، عبدالله، ۱۵۱/۱). در صورت صحیح و دقیق بودن این گزارش، فرمان عمر بن عبدالعزیز به مثابه رسمیت بخشیدن به «اجماع فقیهان هر سرزمین» و به عبارت دیگر «اجماعهای محلی» بوده است که مصادیقی از آن چون اجماع اهل مدینه و اجماع اهل کوفه در فقه مالکی و نزد گروهی از فقیهان حنفی در دوره‌های بعد هوادارانی داشته است (نک: سطور



پیشین).

بر پایه گزارشی دیگر از همان عصر، عون بن عبدالله مسعودی از تابعین طبقه سوم کوفه، با حجت شمردن اتفاق صحابه، عدول از اجتماع آنان را همپایه عدول از سنت پیامبر (ص) شمرده است (همانجا).

دیدگاه فقیهان اصحاب حدیث در سده ۲ق: بارزترین نمونه در دهه‌های آغازین سده ۲ق، طرحی کوتاه از حجیت اجماع از سوی محمد بن شهاب زهری (د ۱۲۴ق) از فقیهان شاخص مکتب مدینه است؛ او در عبارتی کوتاه که درباره یک پرسش فقهی مربوط به قضای روزه زنان حایض صادر شده است، در پاسخ این سؤال مستفتی که حکم صادر شده از چه طریقی روایت شده است، می‌گوید: «این چیزی است که مردم بر آن اجتماع کرده‌اند و در هر مسأله‌ای نباید به دنبال اسناد بود» (هذا ما اجتماع الناس علیه و ليس في كل شيء نجد الاسناد؛ صنعاني، ۳۳۲/۱).

پیش از آنکه درباره ادامه راه زهری توسط شاگرد نامدارش مالک ابن انس سخن گوئیم، باید به دیدگاه فقهی حدیث گرا از ربع دوم سده ۲ق در شام بیردازیم. ابو عمرو اوزاعی (د ۱۵۷ق) که مذهب او تا مدت‌ها به عنوان یکی از مذاهب اصلی فقهی، پیروانی داشته است، درباره‌های بازمانده از ردیه‌اش بر «سیر» ابوحنیفه به اشکال گوناگون اجماع را مورد استناد قرار داده است. عباراتی چون «اخذ المسلمون ... الى اليوم لا يختلفون فيه» (ابویوسف، الرد، ۱۷)، «اخذ بذلك ائمة المسلمين و جماعتهم» (همان، ۸۳)، «اجمعت ائمة الهدى علی ...» (همان، ۲۳) و «اجمعت العامة من اهل العلم علی ...» (همان، ۹۱)، نمونه‌هایی از استنادات اوست. در موارد استناد اوزاعی، گاه اجماع به عنوان دلیلی مستقل و گاه به عنوان تأکید کننده‌ای بر مدلول دیگر ادله مطرح شده است. علاوه بر این در نامه‌ای بر جای مانده از اوزاعی خطاب به ابویلیج نامی، وی حکم مشروع را حکمی شمرده است که «کتاب بر آن تصدیق دارد و سنت بر آن گواهی می‌دهد و نص آن را تأیید می‌کند، یا مردم بر آن اجتماع دارند» (... الکتاب له مصدق، و السنة علیه شاهدة، و النص به [شاید له] مؤید و امر الناس علیه جامع، نک: ابن ابی حاتم، ۲۰۰). به هر روی نمی‌توان به روشنی مشخص کرد که «مردم» و «مسلمین» در تعبیر زهری و اوزاعی تا چه حد فراگیر بوده‌اند، ولی قراین گوناگون نشان می‌دهد که استقصای نظریات، آنگونه که شافعی بر آن تأکید نموده (نک: سطور بعد)، مورد نظر آنان نبوده است.

در ربع سوم سده ۲ق، به ویژه باید از مالک بن انس (د ۱۷۹ق)، فقیه بلند آوازه مدینه و پیشوای یکی از مذاهب چهارگانه اهل سنت نام برد که در کتاب الموطأ خود به وفور اجماع را مورد تمسک قرار داده است. تمسک به اجماع در الموطأ، بیشتر در مباحث مربوط به زکات از عبادات و در ابواب مختلف مربوط به فقه معاملات و احکام به معنی اخص دیده می‌شود. شاید بتوان گفت که پرکاربردترین تعبیر مربوط به اجماع در الموطأ، تعبیر «الامر المجتمع علیه عندنا» است که دهها بار در سراسر کتاب تکرار شده است و گاه زیاداتی چون «... التي لا

اختلاف فیها» بدان افزوده شده است (ص ۲۴۴، ۲۷۵، ۶۶۲، جم). نمونه‌هایی نیز در الموطأ دیده می‌شود که اجماع در قالب عدم اختلاف بیان شده است، مثلاً: «الامر الذي لا اختلاف فيه عندنا» (ص ۲۶۱، ۲۸۰، جم). به هر روی وجود مخصص «عندنا» و گاه «عند اهل العلم ببلدنا» (مثلاً ص ۶۶۷)، حکایت از آن دارد که گویی اجماع معتبر نزد مالک، همانا اجماع عالمان مدینه بوده است؛ یعنی آنچه در آثار بعدی اصولیان نیز به عنوان دیدگاه مالک در اجماع مورد تصریح قرار گرفته است (مثلاً نک: ابن حزم، الاحکام، ۵۸۴/۴، غزالی، المنحول، ۳۱۴؛ آمدی، ۲۰۶/۱ - ۲۰۷). در آثار اصولی مالکیان تفسیرها و استدلالات برای حجیت اجماع اهل مدینه ارائه شده است (نک: تلمسانی، ۱۶۶؛ ابن حجاب، ۵۷).

به هر روی در الموطأ مالک، علاوه بر عبارات صریحی که بر اجتماع یا عدم اختلاف اهل مدینه در مسأله‌ای دلالت دارند، عبارات بسیار دیگری نیز دیده می‌شوند که گاه تعیین اینکه از اجماع عالمان مدینه حکایت دارند، یا از سیرت مردم مدینه، دشوار می‌نماید؛ عباراتی نظیر: «الذي ادرکت علیه اهل بلدنا» (ص ۳۰۳، جم)، «السنة عندنا» (ص ۲۸۳، ۳۰۳، جم)، «مضى امر الناس عندنا» (ص ۶۴۴) و سرانجام عبارت بسیار پر استعمال «الامر عندنا» در سراسر کتاب از این گونه‌اند. بر پایه ظاهر نقل شافعی، در روزگاری که گروهی بر این پندار بوده‌اند که عبارتی چون «الامر عندنا» نیز از اجماع اهل مدینه حکایت دارند (نک: الرسالة، ۵۳۳)، در هر حال، اجتماعات مورد استناد مالک در الموطأ، به طور عمده با قیودی چون «عندنا» و «اهل بلدنا» به عالمان مدینه انحصار یافته‌اند و در مواردی اندک چون «مضت السنة علی ...» یا «سنة المسلمين ...» (ص ۳۱۹، ۵۵۰) به فرض اراده اجماع به مفهومی گسترده‌تر، نباید عام بودن ظاهری آنها را چندان جدی تلقی کرد (برای نقد آن، نک: شافعی، همان، ۵۳۵). در مورد اینکه اجماع کنندگان چه کسانی هستند، در الموطأ مالک به جز کلمه مبهم «الناس»، بیشتر از تعبیر «اهل العلم»، «اهل الفقه» و گاه «اهل العلم والفقه» استفاده شده است (نک: ص ۲۵۶، ۳۲۰، ۶۷۵، جم).

دیدگاه فقیهان اصحاب رأی در سده ۲ق: اگر چه در مورد کاربرد اجماع در فقه اصحاب رأی و موضع‌گیری آنان در این باره اسناد زیادی در دست نیست، ولی چنین به نظر می‌رسد که فقیهان رأی گرای سده ۲ق و در رأس آنان ابوحنیفه (د ۱۵۰ق)، عنایت ویژه‌ای به طرح یک دلیل فقهی با عنوان «اجماع» نشان نداده‌اند.

یحیی بن ضریس در گزارشی که از منابع استنباط احکام نزد ابوحنیفه به دست داده، ادله فقه را پس از کتاب خدا و سنت رسول (ص) اتفاق صحابه و در صورت یافت نشدن حکم در منابع یاد شده، رأی و اجتهاد دانسته است (نک: صیمری، ۲۴؛ ابن عبدالبر، ۱۴۳؛ نیز برای گزارشی مشابه از ابن صباح، نک: خطیب، ۳۴۰/۱۳). صحت کلی این گزارشها با مطالعه‌ای تحلیلی در فقه ابوحنیفه نیز تأیید می‌گردد. به هر حال، حجیت اتفاق صحابه هم در فقه ابوحنیفه، نه بر پایه اصالت دادن به

اتفاق، بلکه بر پایه اصالت دادن به گفتار صحابه است (نک: د، ۳۹۳/۵).  
بعد: نیز نک: ابن حزم، ۱/۱۱۸ حکام، ۵۷۳/۴.

ابن ابی لیلی، فقیه دیگر رأی گرا (د ۱۴۸ ق) نیز، بر پایه روایاتی از عمر بن اذینه و دیگران، همچون ابوحنیفه، فقه خود را پس از کتاب و سنت، بر اساس اتفاق صحابه و مخیر دانستن خود در صورت اختلاف آنان در اجتهاد بنا نهاده بود (نک: قاضی نعمان، ۹۲/۱-۹۳). پاره‌ای از روایات، سخن از آن دارند که ابن ابی لیلی در فقه خود بر «قال اصحابنا» تکیه خاص داشته است (نک: کشی، ۱۶۳-۱۶۴)، ولی احتمالاً مدلول این روایات چیزی جز شیوه شناخته شده اصحاب رأی در رجوع به اقوال تابعین و اختیار قولی از آن میان بر پایه اجتهاد نبوده است (قس: د، ۳۹۷/۵).

در نیمه دوم سده ۲ ق، با گسترش یافتن تمسک به اجماع در فقه اصحاب حدیث، مخالفت‌هایی از سوی عالمان اهل رأی در برابر تمسک بیش از اندازه به اجماع ابراز گردید. نمونه آشکار این مخالفت‌ها، اعتراضات مکرر برجسته‌ترین شاگرد ابوحنیفه، قاضی ابو یوسف (د ۱۸۲ ق) به اجماعات مورد ادعای حدیث گرایان شام و حجاز و عبارتهایی چون «بهذا جرت السنة» و «علی هذا کانت» بود که در لسان فقیهان حجازی و شامی بسیار پر تداول بود و از دیدگاه وی، تمسک ایشان به اینگونه اجماعات ادعایی، نوعی مصادره به مطلوب به شمار می‌آمد (نک: ابویوسف، الرد، ۶۱، ۶۲، جم). اگرچه ابویوسف در فقه خود حداکثر توافق با اکثریت، و پرهیز از شدوذا در مدنظر داشت (نک: د، ابویوسف)، ولی در آثار او طرح اصولی نظریه حجیت اجماع دیده نمی‌شود (نیز نک: الرد، ۳۲، که در آن ادله فقهی را در کتاب، سنت و قیاس منحصر دانسته است).

از شاگرد دیگر ابوحنیفه، محمد بن حسن شیبانی (د ۱۸۹ ق)، گفتاری به روایت هشام بن عبدالله رازی رسیده است که در آن ادله فقه را بر ۴ قسم دانسته است: کتاب، سنت، اقوال صحابه و «ما رآه المسلمون حسناً». اگر چه این دلیل چهارم را برخی از اصول نویسان حنفی تعبیری از اجماع دانسته‌اند (نک: سرخسی، ۳۱۸/۱)، ولی نمی‌تواند چیزی فراتر از اعتبار عرف مردم و استحسان معهود در فقه حنفی باشد (نک: د، ۳۹۸/۵-۳۹۹).

اقوال نسبت داده شده به ابوحنیفه، ابویوسف و محمد شیبانی در ابواب مربوط به اجماع در کتابهای اصولی حنفیه بسیار است، ولی این انتسایها نه بر اساس برخوردی تاریخی، بلکه بر پایه تأویل اقوال فقهی آنان و برداشتی جهت‌دار از فقه آنان شکل گرفته‌اند. در یک نتیجه‌گیری کلی باید گفت که فقیهان اصحاب رأی در سده ۲ ق، با وجود اعتبار ویژه‌ای که برای عرف رایج قائل بوده‌اند و با وجود گرایشی که بر همین پایه به استحسان داشته‌اند، هرگز راه ضدیت با احکام مجمع علیه را راه مستحسنی نمی‌شمردند، ولی اعتبار «اجماع» به عنوان یکی از ادله استنباط در فقه آنان ثابت نگشته است. در واقع با نگرش تاریخی می‌توان گفت که شکل اصولی نظریه حجیت اجماع از دوره‌های

متأخرتر به فقه اصحاب رأی، و بارزترین نمونه آن فقه حنفی راه یافته است.

نظریه شافعی در اواخر سده ۲ ق: آخرین جهش در روند شکل‌گیری نظریه حجیت اجماع در سده ۲ ق، در الرسالة شافعی دیده می‌شود که به احتمال بیشتر، نخستین تحریر آن در فاصله سالهای ۱۹۵ تا ۱۹۷ ق، در بغداد فراهم آمده است. شافعی با آگاهی داشتن بر فقه عراقی و حجازی و اطلاع بر اعتراضات عالمانی چون ابویوسف بر حجازیان و شامیان، «اجماعات محلی» مورد تمسک حجازیان را غیر معتبر دانست و «اجماع تمامی امت» را به عنوان یک دلیل شرعی مورد استناد قرار داد. شافعی نخست در اثبات حجیت اجماع به حدیثی منقول از پیامبر (ص)، مبنی بر وجوب «لزوم جماعت مسلمین» تمسک جست و با تحلیلی درایی، از این حدیث چنین برداشت نمود که «عامه مسلمین» هرگز بر خلاف سنت پیامبر (ص) و به طور کلی بر امری نادرست اجماع نخواهند کرد (نک: الرسالة، ۴۰۳، ۴۷۳-۴۷۶). بدین ترتیب، شافعی نه اجماع گروهی خاص، بلکه اجماع جماعت مسلمین را حجت شمرده، و گاه با صراحت بیشتر، اجماع معتبر را اجماع علمای مسلمین دانسته است (نک: همان، ۳۲۲، ۴۰۳، ۴۷۱، ۵۳۴-۵۳۵).

شافعی بر این امر که اجماع هرگز بر خلاف سنت محقق نمی‌گردد، پای فشرده (همان، ۳۲۲، ۴۷۰، ۴۷۲)، و کاربرد اجماع را به عنوان یک دلیل شرعی، منوط به فقدان دلیل از کتاب و سنت شمرده است؛ او ضمن سخن از ۴ دلیل فقهی: کتاب، سنت، اجماع و قیاس، حجیت دو دلیل اخیر را تنها محدود به موارد ضرورت و فقدان نص دانسته است (همان، ۵۹۸-۵۹۹).

با اینهمه، ضعف حجیت اجماع در برابر سنت ثابت پیامبر (ص)، مانع از آن نبوده است که شافعی اجماع را در تخصیص عموم یک حدیث فقهی، یا منصرف کردن دلالت آن از مفهوم ظاهری به مفهوم مؤول حجت بشمارد (همان، ۳۲۲، ۱/۱۴۷، ۱/۱۴۸) و در اثبات حجیت خبر واحد به اجماع تمسک جوید (همو، الرسالة، ۴۰۱). از دگر سو، اجماع نیز خود به عنوان یک دلیل شرعی، تنها با اجماعی دیگر یا با قیاس قابل «ابطال» (نسخ یا تخصیص) بود (نک: مزنی، ۲۲۴، به نقل از شافعی). شافعی در اثری مستقل با عنوان الاجماع (ابن ندیم، ۲۶۴) نیز دیدگاههای خود را درباره اجماع تبیین نموده بود.

ب- اجماع در مکاتب کهن کلامی: در آغاز سخن نگرشی کوتاه بر رابطه منطقی و تاریخی میان حجیت اجماع و حجیت رأی و قیاس، روند بحث را هموارتر می‌سازد. باید گفت که در برخی گونه‌های طرح نظریه حجیت اجماع در سده‌های نخستین هجری، اجماع در مقام تحقق با رأی و قیاس رابطه‌ای منطقی دارد؛ مثلاً در دو نمونه مربوط به سده ۱ ق، یعنی در تلقی مسیب بن رافع و میمون بن مهران از اجماع صحابه، اجماع آنان چیزی جز اشتراک ایشان در «رأی»، بدون در دست داشتن دلیلی از کتاب و سنت نبوده است. در دوره‌ای متأخرتر نیز ابراهیم بن سیار نظام (ه م)، متکلم نامدار معتزلی، با برخوردی تحلیلی

از جهت «تنقل عن الحواس» (یعنی اخبار از محسوسات؛ نک: خیاط، ۷۸-۷۹). این نقل را گفته قاضی عبدالجبار معتزلی در المغنی (ص ۲۹۸) تأیید می‌کند که معتقد است «نزد نظام، اجماع اگر از باب خبر بوده باشد، حجت است» و سرانجام این نکته که نظام در کتاب النکت، برای تأیید نظریه خود، نمونه‌هایی از عمل صحابه به رأی و قیاس را شاهد آورده است، اشارتی بر مبنای انکار او دارد. به هر روی، استثنای موجود در دیدگاه نظام برای حجیت اجماع، نمی‌تواند دلیل مستقل در عرض کتاب و سنت تلقی گردد. ابن قبه، متکلم امامی، تصریح دارد که ادله فقه نزد نظام عبارت از کتاب و خبر قاطع عذر است (نک: ص ۱۲۰؛ برای نمونه‌هایی از فتاوی خلاف اجماع او، نک: ابن قتیبه، ۱۹؛ خیاط، ۷۹؛ آمدی، ۱۶۷/۱).

در طبقه بعد از متکلمان معتزله، جعفر بن مبشر (د ۲۳۴ق) که در واقع به عنوان نظریه پرداز یک نظام فقهی مدون در میان معتزله به شمار می‌آید، در کتابی با عنوان *الاجماع ماهو* (اجماع چیست)، نقطه نظرهای خود را درباره ماهیت اجماع و حجیت آن بیان نموده است (نک: ابن ندیم، ۲۰۸). بر پایه نقل ابن راوندی، جعفر بن مبشر نیز اجماع مبتنی بر رأی صحابه و تابعین را حجت نمی‌شمرد و بر همین اساس حد شارب خمر را از آن رو که نصی بر آن وارد نشده، و مبتنی بر اجماع اجتهادی صحابه است، خطا می‌دانست (نک: خیاط، ۹۸؛ نیز طوسی، عده ۲۳۲/۱؛ شهرستانی، ۶۰/۱). اگر چه انتساب چنین دیدگاه به جعفر ابن مبشر به شدت از سوی ابوالحسین خیاط رد شده است، ولی با توجه به نزدیکی بسیار دیدگاههای کلامی و اصولی جعفر بن مبشر با ابراهیم نظام و بی طرف نبودن خیاط در داوری خود (نک: سطور بعد)، پذیرش مدعای او دشوار می‌نماید. نقطه نظری مشابه نظر جعفر بن مبشر، از دیگر متفکر معتزلی، جعفر بن حرب نیز نقل گردیده است (نک: طوسی، شهرستانی، همانجاها). از عالمان معتزلی در این طبقه، همچنین باید ابو عبد الرحمن شافعی (قس: ابن ندیم، ۲۶۷، که او را فقهی شافعی پنداشته است)، شاگرد معمر بن عباد (نک: خیاط، ۸۰) نام برد که کتابی در اصول فقه نوشته بود و علاوه بر آن در تألیفی مستقل با عنوان *الاجماع و الاختلاف* به بررسی نظریه حجیت اجماع پرداخته بوده است (نک: ابن ندیم، همانجا). ابن راوندی تکذیب و رد حدیث «لا تجتمع امتی علی خطأ» را به طور عام به معتزله نسبت داده است (نک: خیاط، ۱۰۸) که باید به معنی نظر غالب نزد معتزلیان پیش از طبقه ۸، یعنی طبقه خیاط و ابن راوندی، تفسیر گردد.

به عنوان یک تحلیل تاریخی باید گفت که معتزلیان تا میانه سده ۳/۹م، با وجود گرایش عقلی خود در مسائل کلامی، در نظام فقهی بسیار «نص‌گرا» بودند و در آثار متعدد خود اصحاب رأی و قیاس را مورد حمله قرار می‌دادند. با وجود اندک بودن سندهای صریح درباره نگرش معتزلیان متقدم درباره حجیت اجماع، با توجه به نص گرای فقه آنان و پاره‌ای اشارات یاد شده، می‌توان چنین پنداشت که جریان غالب در میان معتزله تا میانه سده ۳ ق، با حجت شمردن اجماع سازگاری

با اجماع، بر بازگشت مبنای آن به «رأی اجماع کنندگان» تأکید نموده است.

اما رابطه اجماع با رأی و قیاس، بی‌آنکه یک رابطه صریح منطقی میان آنها باشد، در تاریخ نظریات اصولی، رابطه‌ای بسیار مستحکم است. در چندین متن روایی رایج در سده ۲ ق که ادله فقه در آنها به طور اجمالی مطرح گردیده‌اند، یعنی در روایت شعبی از عمر، روایت اعمش از ابن مسعود و روایت زید بن علی، همواره رأی به عنوان طریق چهارم در کنار طریق سوم، یعنی اجماع (با تعبیر و مفهومی مجمل) مطرح شده است.

در سده‌های ۳ و ۴/۹ و ۱۰م که دهها گرایش گوناگون در سرزمینهای مختلف اسلامی درباره ادله فقهی و ضوابط کاربرد هر یک از آنها وجود داشت، نیز ارتباط مستقیمی بین حجیت اجماع و حجیت رأی و قیاس دیده می‌شود. فقیهان مذاهب گوناگون که - با اختلافی در میزان کاربرد - به حجیت قیاس قائل بوده‌اند، همگی حجیت اجماع را نیز - البته با اختلافاتی در برداشتها - باور داشته‌اند. در مقابل، امامیان و ظاهریان که حجیت قیاس و رأی را نمی‌پذیرفتند، جز در حد اجماع کشفی یا اجماع صحابه، به زمینه‌های دیگر اجماع اعتبار نمی‌دادند. در میان معتزله و مذاهب دیگر کلامی که از نظر تکیه فقه ایشان بر قیاس یا ظاهر نصوص، طیفهای متنوعی به چشم می‌خورد، رابطه مستقیمی بین اجماع و قیاس دیده می‌شود؛ چنانکه در دیدگاه ابراهیم نظام، حجیت اجماع و قیاس همزمان مورد انکار قرار گرفته و در مذهب جباییها هر دو پذیرفته شده است. در یک نتیجه گیری کلی تاریخی باید گفت که با افزایش صبغه نص‌گرایی در یک مذهب فقهی، تکیه آن بر اجماع و قیاس و رأی روی به کاهش می‌نهد و با افزایش صبغه رأی‌گرایی، بر کاربرد قیاس و رأی و نیز اجماع افزوده می‌شود.

اجماع نزد معتزله: از متکلمان نخستین معتزلی در سده ۲ ق، نظریه شاخصی درباره اجماع به دست نیامده است و کهن‌ترین نظریه صریح در این باره به ابراهیم نظام مربوط می‌شود؛ او در کتاب النکت خود که گزیده مطالب آن در کتاب الفتای جاحظ نقل شده بوده است، مبنای مورد استناد قائلین به حجیت اجماع، به ویژه «عدم اجتماع امت بر خطا» را به نقد گرفته و حجیت اجماع را مورد بحث قرار داده است. برخی از نویسندگان غیر معتزلی، انکار حجیت اجماع را به طور مطلق و بدون توضیح به ابراهیم نظام نسبت داده‌اند (مثلاً نک: ابن قتیبه، ۱۸) و همین نسبت در آثار اصولی، نوشته‌های فرقه شناختی و دیگر آثار در سده‌های بعد مسلم دانسته شده است (مثلاً نک: بغدادی، ۷۹-۸۰؛ شهرستانی، ۵۸/۱؛ سرخسی، ۲۹۵/۱؛ سیدمرتضی، الذریعة...، ۱۲۸/۲) و این تلقی حتی به آثار معتزلیان متأخرتر چون ابوالحسین بصری (۴۵۸/۲) و ابن ابی الحدید (۱۲۹/۶) نیز راه یافته است.

شاید دقیق‌ترین نقل درباره دیدگاه نظام، سخن ابن راوندی بوده باشد که در مقام نقد نظریه او می‌گوید که به عقیده نظام، امت پیامبر (ص) از جهت رأی و قیاس ممکن است که بر گمراهی اجتماع نمایند، ولی نه

نداشته است، اما نیمه دوم سده ۳ ق، شاهد تحولی بنیادین در نظام فقهی معتزلیان بود؛ تحولی که شدوذ پیشین در فقه اعتزالی را از اذهان می‌زدود و مواضع اصولی معتزلی را تا حد زیادی به مذاهب متداول فقهی نزدیک می‌ساخت.

در این دوره ابوالحسن خياط، از سران معتزله بغداد که به گونه‌ای نمادین خود را میراث دار جعفر بن مبشر می‌دانست، نه تنها اجماع را به عنوان حجتی شرعی پذیرفت، بلکه حتی اکثریت قاطع را در تحقق اجماع کافی دانست و مخالفت یک تن (یا شاید چند تن) را موجب خلل در اجماع نمی‌دانست (نک: ارموی، ۷۵/۲؛ سبکی، ۱/۸؛ گ ۱۷۹ ب). وی عدول از اجماع را مخالفت با امت خوانده، و شخص عدول کننده را درخور تکفیر و مستوجب براءت دانسته است (نک: خياط، ۹۳). خياط در جهت التیام دادن میان اینگونه نگرش به ادله فقهی و نظریات مشهور از پیشینیان خود چون نظام و جعفر بن مبشر، شیوه فقهی جعفر را پیروی ظاهر قرآن و سنت و اجماع و ترک قول به قیاس و رأی معرفی کرده (ص ۱۰۳)، و نه تنها جعفر، بلکه نظام را نیز از قول به حجیت نداشتن اجماع، منزّه شمرده است (ص ۹۳). در ادامه این روند، ابوالقاسم بلخی شاگرد خياط و پیشوای مکتب بغدادی معتزله در عصر خود، مذهب حنفی را به عنوان مذهب فقهی خود برگزید و بدین ترتیب عملاً حجیت اجماع و قیاس را به شیوه حنفیان پذیرفت (نک: ۴۰۷/۵، د).

در نیمه دوم سده ۳ ق، در مکتب اعتزالی بصره نیز، پیشوای آن مکتب ابوعلی جبایی (د ۳۰۳ ق) حجیت اجماع و قیاس، را پذیرفت و در عین اینکه یک فقیه مستقل معتزلی بود، ولی درباره ادله اربعه کتاب، سنت، اجماع و قیاس، با فقیهان شافعی و حنفی اختلاف بسیاری نداشت. روش ابوعلی جبایی پس از او از سوی فرزندش ابوهاشم جبایی دنبال شد و با غالب شدن مذهب کلامی ابوهاشم بر مکتب بصری معتزله، مذهب فقهی او نیز غالب گردید. بدین ترتیب دیده می‌شود که در آثار اصولی بر جای مانده از مکتب بصره در دوره‌های بعد، همچون بخش شریعات از المغنی قاضی عبدالجبار و المعتمد ابوالحسن بصری، اجماع به عنوان سومین دلیل فقهی در کنار قیاس تثبیت شده، و نظریات جباییها و ابوعبدالله بصری با فاصله‌هایی بسیار اندک در کنار نظریات عالمان شافعی و حنفی مطرح شده‌اند (نک: مثلاً: قاضی عبدالجبار، المغنی، ۱۸۷، ۱۸۸؛ ابوالحسن بصری، ۴۶۷/۲، ۵۳۳، جم).

در این میان باید از برخی شخصیت‌های معتزله در سده ۳ ق نیز یاد کرد که گرایشهای مذهبی ویژه‌ای داشته‌اند؛ نمونه برجسته اینان ابن راوندی است که با تکیه بر حجیت اجماع و گوشزد کردن امتناع اجتماع امت بر خطا، در کتاب فضیحة المعتزله، متقدمان معتزله را در حجت‌نشدن اجماع به باد انتقاد گرفته است (نک: خياط، ۷۸، ۷۹، ۹۸، ۱۰۸). وی همچنین در این باره کتابی با عنوان کیفیة الاجماع و ماهیته تألیف نموده بود (نک: ابن ندیم، ۲۹۷). شخصیت دیگر ابوالعباس ناشی اکبر (د ۲۹۳ ق) است که در کتاب «الایوسط فی المقالات» (ص ۱۰۷)، ادله فقه را کتاب، سنت، اجماع و قیاس دانسته است. در واقع نظریات

مطرح شده از میانه سده ۳ ق درباره اجماع، آخرین نظریات معتزلی در این باره بودند؛ در دوره‌های بعد فقه مستقل معتزلی به انقراض گرایید و مذاهب دیگر فقهی به ویژه حنفی و شافعی از سوی متکلمان معتزلی پذیرفته شد.

دیدگاه مرجیان عدل گرا: اینکه اساس تفکر ارجاء چگونه می‌تواند با پذیرش «حجیت اجماع» ارتباط منطقی داشته باشد، خود درخور بحث است، ولی تاریخ اجماع نیز نشان می‌دهد که مرجیان عدلی از مدافعان سرسخت اجماع بوده‌اند. در زمره برجستگان این طایفه باید از بشر مرسی (د ۲۱۸ ق) یاد کرد که در زمینه اجماع، نظریات صریحی ابراز داشته است. او که از نظر فقهی چارچوب کلی فقه حنفی را پذیرفته، و این مذهب را از ابویوسف فرا گرفته است، بر حجیت اجماع (اجماع امت) در کنار کتاب و سنت تکیه‌ای ویژه داشته است (نک: دارمی، عثمان، الرد علی بشر المرسی، ۱۴۴). بشر مرسی با اینکه همچون اسلاف حنفی خود بر حجیت قیاس باوری استوار دارد، به نحوی قیاس را بر پایه اجماع نهاده است؛ چنانکه از او نقل شده که «قیاس (فرع بر اصل) را تنها در صورتی ممکن می‌دانست که امت بر «تعلیل» آن اجماع کرده باشند (نک: ابوالحسن بصری، ۷۶۱/۲). برپایه روایتی منقول از احمد بن حنبل، بشر مرسی در کنار ابوبکر اصم، متکلم معتزلی معاصرش - که افکار وی کاملاً مورد تأیید عامه معتزلیان نبود - بر حجیت اجماع و کاربرد آن در فقه اصرار ویژه‌ای داشته است؛ در این روایت، احمد بن حنبل «دعوی اجماع» را دعوی جسونانه از سوی امثال بشر مرسی و اصم دانسته، و مخاطبان را به خلاف شیوه آنان، یعنی به ذکر «عدم آگاهی خود از اختلاف» و پرهیز از دعوی صریح اجماع فرا خوانده است (نک: ابن حزم، الاحکام، ۵۷۳/۴ - ۵۷۴). ابن حزم ظاهری نیز با تکیه بر این روایت، بر نقش اساسی بشر مرسی و اصم در شکل‌گیری نظریه حجیت اجماع (البته به شکل تعمیم یافته آن) تأکید نموده است (همانجا؛ برای نمونه‌هایی دیگر از همراهی بشر مرسی و ابوبکر اصم در دیدگاه، نک: ابوداود، مسائل، ۲۷۰؛ ابوالحسن بصری، ۹۴۹/۲).

در طبقه بعد از مرجیان عدل گرا باید به دیدگاه خاص ابوعمران موسی بن عمران اشاره کرد. وی در تکالیف شرعی بر این باور بود که تفاوت نیست بین اینکه خداوند خود حکمی را بیان فرماید، یا با علم به اینکه عالمان امت جز آنچه مصلحت است بر نمی‌گزینند، حکم را به اختیار آنان تفویض کند (نک: قاضی عبدالجبار، «فضل الاعتزال»، ۲۷۹؛ سید مرتضی، الذریعة، ۱۷۴/۲ - ۱۸۵). برپایه این تلقی، اجماع عالمان امت بر حکمی از احکام، نه الزاماً کاشفی از حکم خداوند، بلکه گاه اختیار حکمی است که حق اختیار آن از سوی خداوند به آنان تفویض شده است. این نگرش به مسأله اجماع، شاید صریح‌ترین نظریه کهن درباره اجماع است که آن را به عنوان یک «مرجع قانونگذاری» و نه طریقی برای دستیابی به حکمی از پیش تعیین شده، مطرح نموده است. در کتاب الايضاح منسوب به فضل بن شاذان (د ۲۶۰ ق)، عقیده به

به نظریه اجماع عنایتی ویژه مبذول داشته اند. البته باید بر این نکته توجه داشت که گاه ریشه های حجیت اجماع در تعالیم آن مکاتب از پیش وجود داشته و دیدگاه آنان درباره اجماع، در عرصه تقابلهای مکتبی در سده ۳ ق وارد مرحله نوینی شده است.

مهم ترین شخصیت حنفی که در این جریان باید از او نام برده شود، ابو موسی عیسی بن ابان (د ۲۲۱ ق) از شاگردان محمد بن حسن شیبانی است که آثاری در اصول فقه پرداخته بوده (ابن ندیم، ۲۵۸؛ نیز نک: بانکیور، ش ۱۵۹۶)، و آراء اصولی او مورد توجه اصول نویسندگان بعدی از حنفیان و غیر آنان قرار گرفته است (مثلاً نک: سرخسی، ۲۹۳، ۲۵/۱، جم). وی در عین اینکه اساس حجیت اجماع را باور دارد، شاید نخستین رجل شناخته شده ای باشد که ضمن سخن از اجماع سکوتی، آن را اجماع نمی شمارد و از حجیت برکنار می داند (نک: همو، ۳۰۴/۱-۳۰۵؛ علاء الدین بخاری، ۲۲۹/۳؛ برای اجماع سکوتی، نک: سطور بعد). بشر بن غیاث مرسی، عالم حنفی و از شاگردان ابو یوسف نیز از مدافعان و نظریه پردازان مهم اجماع بوده است (نک: بخش دوم، قسمت ب در همین مقاله).

از سوی دیگر باید از عالمان اصحاب حدیث سخن به میان آورد که با وجود حمایت نسبی از نظریه حجیت اجماع و به کارگیری آن در آثار خود، بیش از آنکه به اجماع اصولی مورد نظر شافعی گرایش نشان دهند، شهرت غالب را مورد عنایت قرار می دادند؛ حتی همین حمایت نسبی در نیمه نخست سده ۳ ق کمتر از نیمه دوم آن به چشم می آید.

ابو عبید قاسم بن سلام (د ۲۲۴ ق)، فقیه برجسته اصحاب حدیث، در آثار خود که کمتر از ۳۰ سال پس از تألیف الرسالة شافعی به نگارش درآمده، نظر خاصی را درباره ادله فقه ابراز کرده است؛ از آنچه ابو عبید از روش معمول خود در استنباط احکام باز نموده است، چنین برمی آید که وی پس از پیروی نصوص (کتاب و سنت)، موافقت با رأی مشهور را اصل قرار می داد و عمل به قیاس را نیز جایز نمی شمرد؛ او حتی در برخورد با حدیث نیز، گاه خبری را که با قول مشهور فقها ناسازگار بود، نمی پذیرفت (نک: ابو عبید، النسخ، ۸۶-۸۷، الموال، ۴۳۴-۴۳۵، جم؛ نیز ه د، ۷۰۵/۵)، همچنین برداشت می شود که ابو عبید اجماع نسبتاً صعب الوصول شافعی را (نک: شافعی، الرسالة، ۵۳۴-۵۳۵) با «شهرت فتوایی» جایگزین ساخته، و حتی «شهرت فتوایی» را در نقد اخبار و تراجم به کار می گرفته است.

عالم دیگر اصحاب حدیث در این دوره، احمد بن حنبل، اساساً در روش فقهی خود پس از کتاب و سنت، بر پیروی اصحاب و به ویژه اجماع آنان (البته به معنای عدم آگاهی از اختلاف) پای می فشرد، اما در مورد تابعین و تابعان تابعین برای قیچی چون خود، آزادی انتخاب تمامی را قائل بود (نک: ابو داوود، مسائل، ۲۷۶-۲۷۷؛ کلذانی، ۲۴۹/۳، ۲۵۶-۲۵۷). از سوی دیگر باید به روایاتی اشاره کرد که از خشم احمد نسبت به اجماعهای ادعایی حکایت دارد. در عبارتی به نقل عبدالله بن احمد از پدرش، وی دست کم بسیاری از موارد ادعایی

حجیت اجماع و تکیه بر اینکه «امت پیامبر (ص) بر خطا و گمراهی اجتماع نمی کنند»، از عقاید مرجیان (ظاهراً مرجیان عدل گرای مورد رد مؤلف به طور خاص) دانسته شده است (نک: ص ۶۹-۷۰، جم). به علاوه اشاره می شود که بر اساس گزارشی از عثمان بن سعید دارمی، بازماندگان جهمیه (از مرجیان اهل توحید و البته جبری) در سده ۳ ق، ادله شرعی را عبارت از «کتاب ناطق، اثر و اجماع» می دانستند (نک: دارمی، عثمان، الرد علی الجهمیه، ۹۳)؛ با این حال نباید از نظر دور داشت که ممکن است دارمی در گزارش خود اصطلاح «جهمیه» را به وقت به کار نبرده باشد.

دیدگاه ضراریه: ضرار بن عمرو (د ح ۱۸۰ ق)، متکلم معتزلی که در مسائلی چون قدر از عامه معتزلیان دوری گزیده بود، اینگونه باور داشت که پس از رسول خدا (ص)، حجت شرعی تنها در اجماع است و آنچه از احکام دین که از طریق آحاد روایت شده اند، حجیت ندارند. حفص الفرد همراه همیشگی ضرار نیز در این دیدگاه با او هم عقیده بوده است (نک: شهرستانی، ۸۳/۱). احتمالاً ضرار در کتاب یافت نشده اش با عنوان اختلاف الناس و اثبات الحجة (ابن ندیم، ۲۱۵) به ذکر مبانی تفکر خود درباره اجماع پرداخته بوده است. شواهدی در دست است که نشان می دهد تفکر ضرار در ارج دادن به اجماع نزد پیروان مکتب او دوام یافته است؛ از باب نمونه، متن مناظره ای میان ابو عبدالله برقی، عالم امامی، ابوالغیث اصفهانی، یکی از پیروان ضرار، در دست است که در آن ابوالغیث بر اجماع به عنوان دلیلی استوار تکیه نموده است (نک: الاختصاص، ۳۴۱، مناظره ای واقعی یا نمادین). به سبب اندک بودن آگاهیهای ما درباره دیدگاه ضراریان نسبت به اجماع، توضیح اینکه این متکلمان دقیقاً چه مبانی را برای اثبات حجیت اجماع در این سطح، در نظر داشته اند، امری دشوار است؛ ولی به نظر می رسد که نظریات آنان درباره اجماع، همچون پاره ای دیگر از تفکرات آنان، با دیدگاههای مکتب عدل گرای مرجئه، قرابت خاصی داشته است. حسین بن محمد نجار، یکی دیگر از متکلمان جبر گرای منشعب از معتزله و پیشوای نجاریه، نیز در اثری با عنوان الاجماع (ابن ندیم، ۲۲۹) به تشریح دیدگاه خود درباره حجیت اجماع پرداخته بوده است.

#### بخش سوم - اجماع در مذاهب ماندگار فقهی

الف - اجماع در مذاهب اهل سنت: پیش تر درباره ریشه های نظریات مربوط به حجیت اجماع در دو سده نخستین اسلامی سخن گفته شد و اشاره گردید که چگونه شافعی، به ویژه در الرسالة خود، اجماع را به عنوان دلیلی از ادله چهارگانه فقه مطرح ساخت و به تبیین کلیات آن پرداخت؛ همچنین در این باره سخن به میان آمد که مکاتب کلامی در سده های ۲ و ۳ چه نقطه نظرهایی را درباره حجیت اجماع ابراز داشته اند.

اینکه پیروان شافعی در سده ۳ ق، تعالیم پیشوای خود را درباره حجیت اجماع پی گرفته اند، امری طبیعی است؛ نکته شایان توجه این است که پیروان دیگر مذاهب فقهی، به ویژه حنفیان و اصحاب حدیث نیز

اجماع را کذب دانسته، و مدعی را دروغگو خوانده است (نک: همو، ۲۴۷/۳، ۲۴۸؛ ابن حزم، الاحکام، ۵۷۳/۴). روایات مشابهی را نیز مژوذی و ابوالحارث از احمد نقل کرده‌اند که در آنها ادعای اجماع به عنوان اتفاق آراء همگان، مورد حمله شدید قرار گرفته است (نک: کلودانی، همانجا). از کنار هم نهادن آنچه گفته آمد، می‌توان شیوه احمد ابن حنبل را چنین تبیین کرد که او به منظور اختیار قول اصلح از میان تابعین، بدون آنکه خویش را برای احراز اتفاق آراء همگان در تنگنا گذارد، همچون شیوه ابو عبید، پیروی قول اشهر را (مگر در موارد وجود صارف) برمی‌گزیند و دعوی اجماع را سخنی جسورانه و به دور از ورع می‌شمارد (نیز نک: همو، ۲۴۸/۳، ۲۶۰-۲۶۱؛ آمدی، ۱۹۹/۱).

در اینجا لازم است یادآور شویم که احادیثی با مضمون صریح «عدم اجتماع امت بر خطا» در آثار عالمان اصحاب حدیث، در نیمه نخست سده ۳ ق، چون ابن راهویه در مسند از دو طریق (نک: ابن حجر، ۱۰۴/۳)، عبدالله بن بهرام دارمی در سنن (۲۹/۱) و آثار نویسندگان نیمه دوم آن سده چون ترمذی در سنن (۴۶۶/۴)، ابن ماجه در سنن (۱۳۰۳/۲)، ابو داوود در سنن (۹۸/۴) و حارث بن ابی اسامه در مسند (نک: ابن حجر، همانجا) دیده می‌شود. وجود برخی تذکرات در کنار «عدم اجتماع امت بر ضلالت» در این روایات مانند: «یدالله مع (یا علی) الجماعة»، «علیکم بعظم امة محمد (ص)» و به ویژه «اذا رأیتم اختلافاً فلیکم بالسواد الأعظم»، تفسیر اجتماع مورد نظر به «اکثریت قاطع» و نه «اتفاق همگان» از سوی اصحاب حدیث را توجیه می‌کند. در نیمه دوم سده ۳ ق، قول به حجیت اجماع به صراحت نیز در آثار اصحاب حدیث چون تأویل ابن قتیبه (ص ۱۹-۲۰) و الرد علی بشر المریسی تألیف عثمان دارمی (ص ۱۹۳) دیده می‌شود و نسایی در کتاب سنن خود (۲۳۰/۸-۲۳۱) بابتی را برای لزوم حکم به اتفاق اهل علم گشوده است. در این دوره به ویژه کاربرد اجماع در فقه دو تن از عالمان اصحاب حدیث: محمد بن عیسی ترمذی (د ۲۷۹ ق) و محمد بن جریر طبری (د ۳۱۰ ق) قابل توجه است.

ترمذی در کتاب سنن که به اعتقاد خودش تألیفی حدیثی و در عین حال فقهی است (نک: ۷۳۶/۵ به بعد)، احادیثی را ثبت کرده است که نزد بیشترین یا دست کم برخی از فقیهان «معمول به» بوده (همانجا)، و در اثنای کتاب با عباراتی چون «علیه العمل عند اهل العلم» به طور مجمل و با عباراتی نظیر «... عند عامة اهل العلم»، «... عند اکثر اهل العلم» و حتی «... الذی اجمع علیه اهل العلم»، گرایش اکثریت فقیهان به یک رأی و بالمآل اختیار فقهی خود را مطرح نموده (مثلاً نک: ۲۳/۱، ۲۴، ۳۱، ۴۶، ۶۸/۲، جه)، و بدین ترتیب همسانی روش فقهی خود را با پیشینیان اصحاب حدیث نشان داده است.

محمد بن جریر طبری را به عنوان فقهی باید تلقی کرد که در مکتب اصحاب حدیث، یک مذهب مستقل فقهی بنیاد نهاده است و پیروان این مذهب با عنوان «جریری» تا چندی در صحنه مناظرات فقهی حضور داشته‌اند. در بررسی نظریات منقول از طبری درباره اجماع، نوعی

تقابل خاص میان مواضع او با مواضع شافعیان به خصوص دیده می‌شود. او شافعی را در پیروی از اجماع، مورد انتقاد قرار داده، و چنین ادعا کرده که شافعی را در ۴۰۰ مسأله فقهی برخلاف اجماع (البته با تعریف طبری) یافته است (نک: ابن حزم، الاحکام، ۵۷۴/۴). طبری در مطرح کردن این نظریه که اجماع چیزی جز توافق اکثریت قاطع نیست و مخالفت یک یا چند تن در تحقق آن خللی به هم نمی‌رساند، سخنی غیر از باور سنتی اصحاب حدیث را مطرح نساخته بود، ولی شاید از آن رو در منابع اصولی به عنوان قائل شاخص این قول شناخته شده است که اول بار آن را در قالب بحثی اصولی و تدوین یافته، مطرح کرده است. در منابع اصولی، درباره اینکه طبری تا چند تن استثنا را در اجماع می‌پذیرد، ارقام مختلفی نقل شده است (نک: ابن حزم، همان، ۵۳۸/۴؛ ابو اسحاق، ۳۶۸؛ سبکی، ۱/۸ گ ۱۷۹ ب). نکته مهم دیگر در نگرش طبری بر اجماع، این است که او برخلاف شافعیان و جمعی دیگر از اصولیان، اجماع مبتنی بر قیاس و اجتهاد را حجت نمی‌شمارد و تنها آن اجماع را دلیل می‌داند که بر پایه نصوص شرعی حاصل شده باشد (نک: ابو اسحاق، ۳۷۲). برخی گفته‌اند که طبری نه بر پایه بدیینی به قیاس، بلکه بر پایه اعتقاد به ممکن نبودن تحقق چنین اجماعی، حجیت آن را منتفی دانسته است (نک: ارموی، ۷۹/۲). ویژگیهای نگرش طبری به اجماع، پیروان او را بر آن داشت تا در تألیفات مستقلی به تبیین نظر پیشوای خود بپردازند؛ از نمونه‌های شناخته شده این آثار در سده ۴ ق، اثری با عنوان الاجماع فی الفقه از ابوالحسن احمد بن یحیی منجم و کتاب دیگر با عنوان مشابه از ابوالحسن ابن یونس متکلم بوده است (نک: ابن ندیم، ۲۹۲).

گروه دیگری که در شکل‌گیری مباحث اصولی و به ویژه مباحث مربوط به اجماع در سده ۳ ق نقش بسیار حساسی ایفا نموده‌اند، گروه ظاهریان و در رأس آنان داوود اصفهانی (د ۲۷۰ ق)، پیشوای این مکتب بوده است. او که به شدت با رأی و قیاس در فقه مخالف بود، اجماع فقیهان را به عنوان یک دلیل مستقل فقهی نپذیرفت و تنها «اجماع صحابه» را به شرطی حجت دانست که کاشف از نص شرعی بوده باشد و نه آنکه بر اساس رأی و قیاس تحقق یافته باشد (نک: ابن حزم، همان، ۳۷۲/۴، ۵۲۵؛ ابواسحاق، همانجا). او در جهت محدود ساختن اجماع و تکیه بر نصوص شرعی، اجماع سکوتی را نیز از مصادیق اجماع خارج دانست (نک: همو، ۳۹۲؛ ابن حزم، همان، ۵۶۲/۴-۵۶۳). داوود ظاهری نظریات خود را درباره اجماع در کتابی مستقل با عنوان الاجماع منعکس ساخت (نک: ابن ندیم، ۲۷۲) و در دوره‌ای متأخرتر، ابن حزم اندلسی (د ۴۵۶ ق) که احیا کننده مجدد فقه ظاهری به شمار می‌آید، در آثار مختلف خود، به ویژه در الاحکام و مقدمه مراتب الاجماع به تبیین نظرگاههای این مذهب و عالمان آن درباره اجماع پرداخت. به طور کلی می‌توان گفت، پذیرش اجماع نزد داوود اصفهانی و غالب فقیهان ظاهری تا بدان حد بوده است که آنان را از متهم شدن به مخالفت با حجیت اجماع برهاند.

(نک: ابن حزم، الاحکام، ۵۴۷/۴؛ ابواسحاق، ۳۸۷؛ ارموی، ۵۹/۲).

۴. انقراض نسل: پرسشی که در این دوره بسیار مورد توجه بود، این بود که آیا برای تحقق اجماع در میان عالمان یک عصر و حجیت یافتن آن برای نسل بعد، انقراض نسل اجماع کننده ضروری است، یا نه؟ بر غالب اصولیان از شافعیه و حنفیه و نیز غالب متکلمان از معتزله و اشاعره، انقراض نسل را در تحقق اجماع شرط نمی دانسته اند، اما قول به اشتراط آن از احمد بن حنبل، ابن فورک اشعری و سلیم رازی نقل شده است. شماری از اصولیان نیز میان اجماع قولی و سکوتی یا میان اجماع مبنی بر نص و اجماع مبنی بر قیاس، در این باره به تفصیل قائل بوده اند (نک: ابوالحسنین بصری، ۵۳۸/۲؛ ابن حزم، همان، ۵۴۴/۴؛ یزدوی، ۲۴۳/۳؛ سرخسی، ۳۱۵/۱؛ کلودانی، ۳۴۶/۳-۳۴۷؛ علاءالدین بخاری، ۲۴۳/۳؛ آمدی، ۲۱۷/۱). گفتنی است که اشتراط انقراض نسل در حجیت اجماع، عملاً به بی اثر ساختن اجماع منجر می گردد، چرا که هرگز جدا ساختن طبقات فقیهان و تفکیک نسلی از نسل دیگر در عمل امکان پذیر نخواهد بود. همین نکته غزالی را بر آن داشته است تا اتفاق کلمه امت، ولو در یک لحظه را، موجب انعقاد اجماع بشمارد (نک: غزالی، همان، ۱۹۲/۱).

۵. اجماع در اکثریت قاطع: مدار بحث، این مسأله پیشینه دار بود که آیا مخالفت یک یا چند تن در تحقق اجماع خللی وارد می سازد؟ به تعریف ابوالحسن کرخی که نزد حنفیان از مقبولیت ویژه ای برخوردار بود و با نظر شافعیان همسانی داشت، حتی مخالفت یک تن، حصول اجماع را منتفی می کند. ولی در همین دوره، برخی از حنفیان چون ابوبکر رازی، با قول به تفصیل، فقیهان معتزله را از فقیهان نامعتبر جدا ساختند (نک: سرخسی، ۳۱۶/۱؛ علاءالدین بخاری، ۲۴۵/۳؛ ابواسحاق، ۳۶۱-۳۶۲) و بدین ترتیب، اینان موضعی میانه بین موضع مشهور شافعیان و حنفیان از یک سو و موضع اصحاب حدیث، جریبان، مالکیان اصولی چون ابن خوینداده و معتزلیان چون ابوالجسین خیاط اتخاذ نمودند که اجماع در دید آنان چیزی جز اکثریت قاطع نبود (نک: سرخسی، علاءالدین بخاری، ابواسحاق، همانجا؛ سبکی، ۱/۱ گ ۱۷۹ ب؛ ابن حزم، مراتب...، ۹-۱۰؛ نیز قس: ارموی، ۷۵/۲، که موضع ابوبکر رازی را با موضع طبری کاملاً برابر دانسته است).

۶. اجماع عامه یا اهل اجتهاد: ظاهر ترکیب «اجماع امت»، چنین می نمایاند که در تحقق آن باید تمامی آحاد امت اسلامی شرکت جویند؛ اما غالب نظریه پردازان مباحث اجماع، در تفسیر اجماع بر این باور بوده اند که شرکت دادن کسانی از امت که از دانش فقه بی بهره یا کم بهره اند، در پاسخ یابی برای یک مسأله فقهی هرگز مورد نظر شارع نمی تواند بود و از همین رو اجماع امت را چیزی جز اجماع فقیهان و اهل نظر و اجتهاد نشمرده اند (نک: ابواسحاق، ۳۷۱؛ یزدوی، ۲۳۹/۳؛ سرخسی، ۳۱۲/۱). از اقلیت مخالف که شرکت عامه را نیز در تحقق اجماع لازم شمرده اند، نام قاضی ابوبکر باقلانی، اصولی نامدار مالکی - اشعری به طور شاخص دیده می شود (نک: ابواسحاق، همانجا؛ آمدی،

سده های ۴ و ۵ ق را در تاریخ علم اصول باید دوره رواج تدوین کتابهای جامع در این علم از سوی فقیهان مذاهب گوناگون اسلامی به شمار آورد؛ از این رو درباره اجماع نیز در کتابهای اصولی تدوین شده در این دوره مباحثی مطرح می گردید که نشان دهنده دیدگاههای متنوع در آن دوره، درباره اجماع بود و از توسعه کاربرد آن، یا تضییق موارد آن، حکایت داشت. از مهم ترین مباحث پر تداول در این دوره است:

۱. حجیت اجماع سکوتی: درباره این مبحث در سده ۴ ق و پس از آن، ۳ گروه نظریات متفاوتی داشته اند: جمع کثیری از حنفیان و شافعیان و برخی از معتزله چون ابوعلی جبایی که با توسعه دادن مفهوم اجماع، اجماع سکوتی را نیز اجماعی معتبر می شمردند؛ کسانی چون ابوعبدالله بصری از معتزله و قاضی ابوبکر باقلانی از مالکیان اشعری که اجماع بودن و هم حجیت آن را نفی می کردند؛ و گروه سوم برخی از شافعیه، شماری از حنفیه چون ابوالحسن کرخی و برخی از معتزله و از آن جمله ابوهاشم جبایی که با اتخاذ موضعی میانه، اجماع سکوتی را به عنوان یک حجت شرعی می پذیرفتند، بدون آنکه اجماع بودن آن را بپذیرند. برخی نظریات فرعی نیز از سوی کسانی چون ابوعلی ابن ابی هریره و ابواسحاق مروزی، از عالمان شافعی ابراز شده است (نک: غزالی، المنحول، ۳۱۸-۳۱۹؛ علاءالدین بخاری، ۲۴۷/۳؛ آمدی، ۲۱۴/۱).

۲. اجماع پس از اختلاف: مدار این بحث بر چنین پرسشی بود که آیا در صورت اختلاف عالمان یک عصر، این امکان برای عالمان عصر بعد وجود دارد که در آن مسأله بر حکمی واحد اجماع کنند و آن اجماع حجت شرعی تلقی گردد؟ در این مسأله غالب اصحاب حدیث و اکثر شافعیان، به ویژه متکلمان چون ابوالحسن اشعری، امام الحرمین جوینی و غزالی، اجماع بعد از اختلاف را نامعتبر دانسته اند، در حالی که جماعتی از اصولیان حنفیه و معتزله و برخی از بزرگان شافعیه چون ابوسعید اصطخری، ابوعلی ابن خیران و ابوبکر قفال به حجیت چنین اجماعی حکم کرده اند (نک: غزالی، المستصفی، ۲۰۳/۱؛ علاءالدین بخاری، ۲۴۷/۳-۲۴۸؛ ابن حجاب، ۶۲؛ آمدی، ۲۳۳/۱). شیخ طوسی از امامیه، بارها در کتاب الخلاف، از «انقراض خلاف» یک اقلیت از صحابه یا تابعین به انقراض نسل آنان و حصول اجماع در نسل بعد سخن گفته است (نک: ۱۴۹/۲، ۱۵۲، ۱۸۶، ۱۹۴، ج۱).

۳. اجماع مرکب: مبنای سخن آن بود که در صورت اختلاف عالمان یک عصر بر دو یا چند قول محدود، یک اجماع ضمنی و پنهان از سوی آنان بر خطا بودن اقوال فرضی دیگر صورت گرفته است که ابراز قولی جدید، این اجماع ضمنی را که بعدها «اجماع مرکب» نامیده شد، خرق می کند. در لسان اصولیان که غالباً از اختلاف فقیهان بر دو قول سخن رانده اند، ابراز قول جدید با اصطلاح «احداث قول ثالث» شهرت یافته است. در این مسأله، ظاهریان، گروهی از اهل کلام و برخی از حنفیان به جواز احداث قول ثالث قائل بوده اند، ولی نظر اکثر اصولیان قول به حجیت اجماع مرکب و جایز نبودن احداث قول ثالث بوده است

۱۹۱/۸). آمدی با چنین برداشتی از نقطه نظر باقلانی، قول یاد شده را قول مختار خود خوانده است (همانجا)؛ ولی دور نیست که دیدگاه باقلانی نه شرکت دادن همگان در تحقق اجماع، بلکه در حد قدری گسترده کردن دایره اهل اجماع بوده باشد (نک: غزالی، المنحول، ۳۱۱). برخی از اصولیان، برای پرهیز از هرگونه تندروی، اجماع تمامی آحاد امت را در مسائلی که عادتاً بر همگان معلوم است، لازم دانسته‌اند، در صورتی که در قایق فقهی، آنان را در اهل اجماع داخل شمرده‌اند؛ تفصیلاتی اینگونه، از سوی کسانی چون یزدی (همانجا) و، به گونه‌ای دقیق‌تر، غزالی (المستصفی، ۱۸۱/۸-۱۸۲) مطرح شده است. در سده‌های ۴ و ۵ ق، حتی برخی از فقیهان اصولی، فقیهان حدیث گرای غیرمعتقد به شیوه‌های اصولی یا فقیهان ناآشنا به این شیوه‌ها را از جرگه اجماع کنندگان خارج دانسته‌اند (نک: سرخسی، ابواسحاق، همانجاها).

۷. اهلیت برای اجماع: یزدی و سرخسی، دو تن از اصولیان حنفی در سده ۵ ق، با تکیه بر مبحث «اهلیت» در اجماع، بری بودن از «هوئ» را شرط اهلیت اجماع کنندگان دانسته‌اند و بر آن بوده‌اند که قول مخالف از سوی عالمان مذاهبی چون امامیه و محکمه که مورد تأیید اهل سنت نبوده‌اند، موجب خلل در تحقق اجماع نمی‌گردد (یزدی، ۲۳۶/۳-۲۳۸؛ سرخسی، ۳۱۱-۳۱۰/۸). غزالی ضمن بحث در همین باره، از خلاف عالم «مبتدع» سخن به میان آورده، و گفته است که اظهار مخالفت عالم مبتدع، مانع انعقاد اجماع می‌گردد (نک: غزالی، همان، ۱۸۳/۱؛ نیز کلودانی، ۲۵۲/۳-۲۵۳). عالمان معتزلی، چون قاضی عبدالجبار، با اینکه در این دوره بسیار با نظریات اصولی غیر معتزلیان قرابت و هماهنگی یافته بودند، به صراحت شرکت داشتن همه مذاهب اسلامی، حتی محکمه را در تحقق اجماع لازم شمرده‌اند (نک: قاضی عبدالجبار، المغنی، ۲۰۷؛ قس: در نقطه مقابل، ابن حزم، مراتب، ۱۲-۱۵). یزدی وجود صفت «فسق» را نیز در فقیه صحیح المذهب، موجب خروج او از زمره اهل اجماع شمرده، و مخالفت او را مخل اجماع ندانسته است (نک: ۲۳۷/۳). ولی اصولیان شاخص چون ابواسحاق شیرازی، امام الحرمین جوینی و غزالی، قول فاسق را در تحقق اجماع معتبر شمرده‌اند (نک: غزالی، همان، ۱۸۳/۱؛ علاءالدین بخاری، ۲۳۸/۳).

۸. حکم مخالفت با اجماع: در اواخر سده ۴ ق به سختی می‌توان گروهی از مکاتب فقهی اسلامی یافت که به حجیت اجماع، هرچند در قالبی محدود، چون امامیان و ظاهریان، معتقد نباشند؛ بی‌جهت نیست که خوارزمی در مفاتیح العلوم (ص ۷) در این دوره، ۳ دلیل کتاب و سنت و اجماع، را ادله مورد اتفاق فقهی نزد مذاهب گوناگون شمرده، ولی قیاس را از ادله مورد اختلاف دانسته است. به موازات حصول اتفاق نسبی بین مذاهب بر اصل حجیت اجماع، برخی از گروههای فقهی، احکام مورد اجماع را نیز تقدسی ویژه می‌بخشیدند و تخطی از آن آراء را امری نابخشودنی می‌انگاشتند. حتی برخی از اصولیان چون

یزدی و سرخسی برآنند که اجماع، از حیث ایجاب علم و عمل، همانند آیه‌ای از قرآن یا حدیثی متواتر است و هر آنکه بر آن انکار ورزد، کافر می‌گردد (یزدی، ۲۶۱/۳؛ سرخسی، ۳۱۸/۸). همچنین در «الفقه الاکبر» منسوب به شافعی (ص ۳۰)، اجماع عالمان امت، یک حق مسلم و قطعی شمرده شده است که مخالفت با آن جایز نیست و پیروی از آن واجب است (نیز نک: ونسینک، ۲۶۸، بند ۲۸).

ابن حزم ظاهری که خود به حجیت اجماع - البته در سطحی محدود به اجماع صحابه - معتقد بود و مخالفت کنندگان با اجماع حقیقی را کافر می‌پنداشت (نک: مراتب، ۱۰)، سخن برخی گروهها را، مبنی بر اینکه مخالفت با اجماع جایز نیست، نقل کرده و آن را سخنی صحیح، ولی گمراه کننده دانسته است. او با تمسک به گفته مشهور حضرت علی (ع) درباره خوارج: «کلمه حق آید بها باطل»، گروههای یاد شده را به جهت سوءاستفاده از این حربه، مورد حمله قرار داده است (نک: همو، الاحکام، ۵۴۳/۴). یکی از کاربردهای غیر اصولی این حربه، در یک مناظره فقهی از سوی شیخ مفید، عالم امامیه، مورد اعتراض قرار گرفته است (نک: سیدمرتضی، الفصول، ۹۷/۱، ...).

اجماع در هزاره اخیر: پس از تدوین جوانب گوناگون مسأله حجیت اجماع در سده‌های ۴ و ۵ ق از سوی اصولیان اهل سنت، از جمله غزالی، در سده‌های بعد تحول عمده‌ای در این باره، در آثار اصولی اهل سنت به چشم نمی‌خورد. مباحث مربوط به اجماع در آثار سده‌های بعد بیشتر تکرار، یا شرح و تفصیل مطالبی بود که پیشینیان در نوشته‌های خود مطرح کرده بودند.

در این دوره بحث از اجماع، همچون بسیاری دیگر از مباحث اصول فقه به یک سلسله مباحث نظری تبدیل شده بود که چندان کاربرد عملی نداشت. بدون اینکه مفهوم و محدوده انسداد باب اجتهاد در فقه اهل سنت را مورد گفت و گو قرار دهیم، یا به تحدید زمانی آن پردازیم، به اجمال باید اشاره کنیم که پرهیز نسبی از اجتهاد در این دوره طولانی، به ویژه در ساره مبحثی چون اجماع، کاربرد عملی آن را بسیار محدود می‌گردانید. در این میان تنها برخی از مجتهدان شاخص بودند که درباره کاربرد اجماع روشهای ویژه‌ای را ارائه می‌کردند. نمونه‌ای بارز از میان آنان، ابن تیمیه متفکر و فقیه مشهور حنبلی (د ۷۲۸ ق) است که با یک جهت‌گیری سلف‌گرایانه، بر مفتوح بودن باب اجتهاد تأکید ورزید و به رغم اینکه کاربرد قیاسی را در استنباط احکام فقهی پراهمیت تلقی می‌کرد، از ارزش اجماع کاسته، و به جای آن، «اتفاق» را قرار داده است که توافق میان مجتهدان در شریعت اسلامی است و صحت آن وابسته به نصی است که این اتفاق بر آن مبتنی است (نک: ص ۱۰-۱۱؛ نیز برای تحلیل لاوئست، نک: EI<sup>2</sup>، ۱۹۵۴/III). ابن تیمیه در مقدمه نقد خود بر مراتب الاجماع ابن حزم، بسیاری از اجماعات مورد ادعا از سوی فقیهان مختلف را ناشی از آگاه نبودن آنان به اقوال مخالف دانسته، و در بخش اصلی کتاب، شماری از موارد اجماع مطرح شده از سوی ابن حزم را با نشان دادن اقوال مخالف مورد نقد قرار داده است



(همانجا، ج۴).

رشید محمدرضا ضمن اینکه وقوع اجماع و وقوف بر آن را به تعریف سنتی، امری ناممکن شمرده است، درمورد اجماع بر این باور بود که باید عالمان برجسته و معتبر در مجلسی گرد آیند و در مسائلی که درباره آن نصی شرعی وجود ندارد، به تبادل نظر پردازند و در صورتی که بر نظری واحد اتفاق کنند، اتفاق آنان به منزله اجماع تلقی گردد؛ وی خاطر نشان می‌کرد اجماعی که بر اثر تغییر مصالح، در مجالس مشابه، حاصل شده باشند، می‌توانند اجماعات پیشین را منسوخ سازند (نک: رضا، ۲۰۸۵-۲۰۹). رشید محمدرضا اشاره دارد که استادش شیخ محمد عبده نیز در این باره با او هم رأی بوده است (همانجا).

عالم دیگر معاصر، عبدالوهاب خلاف نیز در همین باب، امکان انعقاد اجماع را انکار نموده، پیشنهاد کرده است که دولتهای اسلامی هر یک فقیهان واجد شرایط اجتهاد را در کشور خود شناسایی کنند و در مسائل شرعی خاص، نظر آنان را جویا شوند؛ بدین ترتیب گردآوری نظریات مجتهدان در کشورهای مختلف اسلامی ممکن خواهد بود و اگر آراء مجتهدان همه کشورها بر امری متفق گردد، اجماع منعقد خواهد شد (نک: ص ۵۲-۵۴؛ برای نظریاتی دیگر در این باره از کمال فاروقی و دیگران، نک: حورانی، ۵۹-۶۰).

ب. اجماع نزد امامیه: خصوصیات چون تکیه بر نصوص و پرهیز از رأی و قیاس که در طول متجاوز از ۱۴ سده تاریخ فقه امامیه، بر مکاتب مختلف این فقه حاکم بوده است، تا حد زیادی اهمیت اجماع به عنوان یک دلیل مستقل را تحت الشعاع قرار داده است (برای رابطه منطقی و تاریخی میان اجماع و رأی، نک: بخش دوم، قسمت ب در همین مقاله). با یک نگرش تاریخی دیده می‌شود که تا سده ۴ق/۱۰م، اجماع در سطحی بسیار محدود و عمدتاً در مقام احتجاج نزد امامیه به کار می‌رفته، و از سده ۴ق به بعد بوده که اجماع به عنوان یک دلیل شرعی در استنباط احکام فقهی کاربرد گسترده‌ای یافته است؛ اما همین اجماع بر کاربرد نیز چیزی جز اجماع طایفه امامیه، آن هم به اعتبار کاشفیت از قول معصوم و نه یک دلیل مستقل، نبوده است.

اجماع امت نزد امامیه: در چند رساله از رسائل منسوب به ائمه امامیه (ع) سخن از اجماع به میان آمده است. از کهن‌ترین نمونه‌ها، رساله امام صادق (ع) (د ۱۴۸ق) خطاب به شیعیان است که در آن حجیت خود به خودی اجماع نفی شده است (نک: کلینی، ۶/۸). رساله منسوب به امام کاظم (ع) (د ۱۸۳ق) خطاب به خلیفه هارون که در آن اجماع امت به عنوان دلیلی مستقل مورد تأیید قرار گرفته است (نک: الاختصاص، ۵۸ و منابع دیگر این رساله)، با توجه به دیگر بخشهای رساله مورد نظر، بیانگر مواضع اصولی مشهور و شناخته شده امامیه نیست و از همین رو متن آن از سوی منتقدان امامی، تقیه‌آمیز تلقی شده است (مثلاً نک: حر عاملی، ۷۴/۱۸). نمونه متأخرتر نامه منسوب به امام هادی (ع) (د ۲۵۴ق) در رد بر جبر و تفویض است که در آغاز آن ضمن اشاره به حدیث نبوی «لا تجتمع امتی علی ضلالة»، اجماع قاطبه است پیامبر (ص) حجت شمرده شده است (نک: طبرسی، ۴۵۰/۲؛ ابن شعبه،

اجماع، مرجعی برای قانونگذاری: از نقطه نظر تاریخچه نظریه‌ها، در سده‌های نخستین هجری، بیشتر نظریه پردازان اجماع، معتقد بودند که امت اسلامی بدون در دست داشتن مأخذ و مستندی از نص یا آنچه متفرع از نص باشد، بر حکمی اجتماع نمی‌کنند، اعتقادی که در سده‌های میانه اسلامی نیز تفکر غالب نزد اصولیان بود. اصولیان تنها از وجود یک اقلیت کوچک سخن گفته‌اند که به اعتقاد آنان ممکن است اجماع بر پایه «توفیق» الهی و نه «توقیف» منعقد گردد؛ توفیق در دیدگاه آنان اینگونه بود که خداوند اجماع کنندگان را بدون در میان بودن مستندی، بر اختیار رأی «صواب» موفق گرداند (نک: آمدی، ۲۲۱/۱؛ خضری، ۲۸۲). اگر چه اصولیان درباره مطرح کنندگان نظریه توفیق توضیحی نیفزوده‌اند، اما این تفکر نزد مرجیان عدل گرا در سده‌های نخستین، به ویژه نزد ابو عمران موید بن عمران مشهود است (نک: بخش دوم، قسمت ب در همین مقاله). نظریه یاد شده، روشن‌ترین نمونه از تلقی اجماع به عنوان یک مرجع قانونگذاری در تاریخ اجماع است، اما در دوره‌های بعد نیز می‌توان جلوه‌هایی دیگر از کاربرد اجماع را در فقه اهل سنت به عنوان مرجع قانونگذاری یافت که مبانی نظری محدودتری داشته‌اند.

این تفکر که اجماع می‌تواند بر پایه اجتهاد و قیاس منعقد گردد، مورد تأیید اکثریتی از اصولیان اهل سنت، به ویژه در سده‌های میانه اسلامی بوده است؛ به عنوان نمونه‌ای شاخص، غزالی در المستصفی (۱۹۶/۱-۱۹۸)، ضمن تأکید بر جواز انعقاد چنین اجماعی و حجت بودن آن، به نقل و نقد استدلال‌ات اقلیت مخالف پرداخته، و در پایان بر این نکته تصریح کرده که، با وجود احتمال خطا در اجتهاد آحاد فقیهان، در اجتهاد امت اسلامی که اجماع بر پایه آن منعقد شده است، خطایی راه ندارد. غزالی در اینجا، حتی انسداد کلی باب اجتهاد را نیز به طور ضمنی رد کرده است (همان، ۱۹۶/۱). بدین ترتیب می‌توان مشاهده کرد که در این دوره از اصول فقه اهل سنت، اجماع هر چند در سطح محدودی می‌توانسته است به عنوان مرجعی برای قانونگذاری مطرح گردد، اما این قانونگذاری برخلاف نظریه توفیق، استقلالاً انجام نمی‌شده است. اجماع در اینجا تنها تنفیذ کننده احکام مبتنی بر اجتهاد و قیاسی بود که پیش تر از سوی فقیهان ابراز می‌شد و در عمل هر قدر که متفکری بر مفهوم دقیق اصولی اجماع سختگیری بیشتری مبذول می‌داشت، دامنه اجماعات قابل استناد، تنگ‌تر می‌شد و روی به کاستی می‌نهاد. در صد ساله اخیر، مسأله حجیت اجماع از جمله مهم‌ترین مسائل اصولی بوده که از سوی عالمان اصلاح طلب اهل سنت مورد بحث و گفت و گو قرار گرفته است؛ گفت و گوهایی که محور آنها بر دو پایه قرار دارد: نخست انکار تحقق و نیز دستیابی به اجماع، بدان معنی که در کتابهای سنتی علم اصول تعریف شده است؛ دیگر ارائه روشهای نوینی که بتوان از اجماع به عنوان یک مرجع کارآمد در قانونگذاری شرعی بهره گرفت.

(۴۵۸).

در الايضاح منسوب به فضل بن شاذان (د ۲۶۰ق) که از نوشته‌های احتجاجی امامیه در میانه سده ۳ق است، نیز صحت حدیث نبوی یاد شده، تأیید گردیده، و اجماع امت حجت دانسته شده است، ولی این نکته مورد تأکید قرار گرفته که شرکت داشتن امامیه در تحقق اجماع امت ضرورتی انکارناپذیر است (نک: ص ۶۹). در سده ۳ق همچنین باید از شخصیت پیچیده ابن راوندی سخن به میان آورد که از مکتب اعتزال برخاسته، و به امامیه گرویده بود؛ وی بر حدیث «لا تجتمع امتی...» تأکیدی ویژه داشت (خیاط، ۱۰۸) و برای سمع، سه طریق قائل بود: قرآن، اجماع (امت) و خبر موجب علم (همو، ۱۳۰). سرانجام حجیت اجماع امت را می‌توان در آثار کلامی ابن قبه رازی، متکلم گرویده از اعتزال به امامیه (نک: ابن قبه، ۱۲۵)، و ابن رستم طبری (نک: ص ۱۳۶) در نیمه دوم سده ۳ق باز یافت. موارد یاد شده از موضعی کلامی و احتجاجی ابراز گردیده‌اند و درباره اینکه تا چه حد در فقه کاربرد عملی یافته‌اند، باید درنگ کرد.

در اینجا باید به نگرش مشهور امامیان کهن اشاره کرد که ادله شرعی را در کتاب و سنت منحصر دانسته‌اند و در فکر آنان جایگاه ویژه‌ای برای اجماع منظور نشده است؛ چنین نگرشی که در شماری از احادیث امامیه ریشه دارد، به عنوان نمونه در کتاب الکافی، تألیف محمد ابن یعقوب کلینی، نوشته شده در اوایل سده ۴ق بازتاب یافته است که در آن تنها از تمسک به کتاب و سنت سخن رفته، و تصریح شده است که هیچ پرسشی از حلال و حرام وجود نخواهد داشت، مگر اینکه حکمی در کتاب یا سنت برای آن آمده است (نک: ۵۹/۱).

باید یادآور شد که برخی از اصول‌نویسان غیرشیعی، چون سرخسی (۲۹۵/۱) از حنفیه و قاضی عبدالجبار (المغنی، ۱۵۶) از معتزله، «گروهی از امامیه» را در کنار ابراهیم نظام به عنوان منکرین اصل حجیت اجماع آورده‌اند، ولی در مورد هویت این گروه توضیحی نیفزوده‌اند. به گفته اینان، امامیان مورد نظر ایشان، در انکار حجیت اجماع چنین استدلال می‌کردند که در اجماع تنها اجتماع افراد است و در جایی که قول هر فرد به تنهایی حجت نیست، اقوال آنان به صورت مجتمع نیز حجت نخواهد بود و احتمال خطا با اجتماع منتفی نخواهد شد (برای استدلالی مشابه، نک: سیدمرتضی، الشافی، ۱۹۳/۱). به هر روی در برخی دیگر از منابع اصولی غیرشیعی، چون المعتمد ابوالحسن بصری (۴۵۸/۲-۴۵۹)، التبصرة ابواسحاق شیرازی (ص ۳۴۹) و التمهید کلوزانی (۲۲۵/۳)، دیدگاه امامیه به صورت دقیق‌تر اینگونه مطرح شده است که امامیان حجیت خود به خودی اجماع را مردود می‌شمارند، اما از آنجا که قول معصوم در زمره اقوال اجماع کنندگان امت است، اجماع را کاشف از قول معصوم دانسته، آن را حجت می‌شمارند.

شیخ مفید (د ۴۱۳ق) در کتاب التذکره که نخستین تألیف شناخته شده در زمینه اصول فقه امامی است، چنین آورده است که اجماع امت،

از آن حیث که اجماع امت، حجیت ندارد، بلکه از آن حیث حجت است که معصوم در زمره امت است و اگر ثابت گردد که امت به تمامی بر قولی واحد اتفاق کرده‌اند، شبهه‌ای نخواهد بود که آن قول، قول معصوم است، چه اگر معصوم در زمره اجماع کنندگان نبوده باشد، خبر از اینکه امت بر آن قول اجماع کرده‌اند، باطل خواهد بود (نک: التذکره، ۴۵...، اوائل المقالات، ۱۲۱). این تفکر درباره حجیت اجماع امت را در تمامی آثار امامیه در دوره‌های بعد تاکنون نیز می‌توان با تفاوت‌هایی در نحوه استدلال و تقریب به ذهن باز یافت.

واضح است که امامیه با تأکیدی که درباره لزوم اتفاق نظر همگی گروه‌های امت برای تحقق اجماع داشته‌اند، بسیاری از آن موارد را که اهل سنت بدون لحاظ مخالفت امامیه در آنها دعوی اجماع نموده‌اند، از مصادیق اجماع امت نشمرده‌اند؛ بدین ترتیب دایره تحقق اجماع امت نزد ایشان بسیار ضیق بوده، و با وجود پذیرش حجیت اجماع امت، عملاً در فقه امامیه در مقام استنباط احکام و نه در مقام احتجاج اجماع امت، از کاربرد زیادی برخوردار نبوده است.

اجماع طایفه امامیه: از آنجا که امامیه حجیت اجماع را بر مبنای کاشفیت آن از قول معصوم می‌دانستند، اجماع طایفه امامیه که معصوم پیشوای آن و شاخص‌ترین نماینده آن بود، می‌توانست به همان اندازه اجماع امت از حجیت برخوردار باشد؛ چرا که در صورت احراز اجماع طایفه امامیه، حضور معصوم در زمره اجماع کنندگان حاصل می‌بود.

منابع موجود درباره کاربرد عملی اجماع طایفه امامیه در مکاتب کهن فقه امامی در سده‌های ۲-۴ق، اطلاعات چندانی به دست نمی‌دهند؛ به هر روی در اواخر سده ۴ق کاربرد اجماع طایفه در فقه شیخ مفید شایان توجه است. در اندک آثار بازمانده از فقه استدلالی شیخ مفید مکرراً تبسک به اجماع طایفه به عنوان یک دلیل شرعی دیده می‌شود (مثلاً نک: مسائل العویص، ۲۳، ۲۴، جم). از جنبه نظری نیز، شیخ مفید در اوائل المقالات (همانجا) بر حجیت اجماع طایفه صحه گذاشته است، ولی در کتاب التذکره اشاره‌ای به کاربرد اجماع طایفه در فقه دیده نمی‌شود.

در نظام فقهی شاگرد او، سید مرتضی، کاربرد اجماع طایفه به اوج خود رسیده است؛ سیدمرتضی به صراحت ابراز داشته است که بیشتر احکام شرعی بر پایه اجماع عالمان امامیه استنباط می‌گردد (نک: «جوابات المسائل الرسیه الاولی»، ۳۶۶، «مسأله...»، ۲۰۱) و در مقدمه کتاب فقهی خود، الانتصار (ص ۶) بر اهمیت اجماع طایفه، تأکیدی ویژه داشته است. چنین به نظر می‌رسد که در این نظام فقهی، اجماع طایفه به عنوان جایگزینی کارآمد برای ظواهر و اخبار احاد که سیدمرتضی آنها را حجت نمی‌دانست، عمل کرده است. از برخی اشارات سیدمرتضی چنین برمی‌آید که در زمان او برخی از امامیان به حجت نشمردن اجماع، حتی اجماع طایفه گرایش داشته‌اند (نک: «جوابات المسائل التبیانیات»، ۱۱-۱۲، «مسأله...»، ۲۰۱-۲۰۲؛ نیز نک:

شیخ طوسی شهرت یافته است، اتفاق علما بر یک نظر، کاشف از موافقت معصوم با آن نظری است که اجماع کنندگان ابراز داشته‌اند، چه اگر حکم مزبور با رأی معصوم سازگار نباشد، به مقتضای لطف الهی، بر معصوم که حجت خداوند بر مردمان است، لازم می‌گردد تا این اجماع ظاهری را بر هم زند و از گمراهی مردمان پیش گیرد.

۳. نظریه اجماع حدسی: این نظریه که از برخی اصولیان متأخر نقل گردیده، بر این مبناست که هرگاه عالمان امامیه در حکمی از احکام شرع اتفاق کرده باشند، از آنجا که این عالمان از پیش خود سخن نمی‌گویند و طبعاً مدرک و مستند معتبری برگفته خویش در دست داشته‌اند، می‌توان بدون امکان دستیابی بر آن مدرک و مستند، بر اجماع آنان اعتماد کرد و در واقع موافقت معصوم (ع) را از خلال این اجماع حدس زد (برای نقل، نقد و توضیح این نظریه‌ها، نک: صاحب قوانین، ۳۴۹-۳۵۶؛ صاحب فصول، بخش مربوط به اجماع؛ نیز نک: سیدمرتضی، الذریعة، ۱۲۹/۲، جم: طوسی، عدة، ۲۴۷/۸).

اجماع بر خبر: در فقه امامیه دست کم از سده ۲ ق، مسأله ناهمخوانی اخبار سنن و انتخاب خبر اصلح از مباحث اساسی بوده است و کهن‌ترین تک نگاریها در زمینه اصول فقه در میان امامیه، همچون الاخبار و کیف تصحیح از هشام بن حکم، اختلاف الحديث از یونس بن عبدالرحمان و اختلاف الحديث از احمد بن محمد برقی در همین موضوع نوشته شده بوده‌اند (نک: ابن ندیم، ۲۲۴؛ طوسی، الفهرست، ۲۰، ۱۸۱). همچنین تمسک به اجماع، به عنوان عاملی برای ترجیح یک روایت بر روایت دیگر از دیرباز مطرح گردیده، و از گزینش «خبر مجمع علیه» و کنار نهادن اخبار شاذ مخالف سخن به میان آمده است.

دستور به مستند قرار دادن اجماع در ترجیح خبر را می‌توان در احادیثی از امام باقر (ع)، امام صادق (ع) و امام کاظم (ع) یافت (مثلاً نک: کشی، ۲۵۱؛ الاختصاص، ۵۸)؛ ولی مهم‌ترین روایت در این باره از امام صادق (ع)، حدیثی به نقل عمر بن حنظله است که به «مقبوله عمر بن حنظله» شهرت یافته است. این حدیث در ثلث نخست سده ۴ ق توسط محمد بن عیسی بن عبید یقطنی انتشار یافت و در ثلث دوم و سوم آن سده، از سوی شاگردان قمی و کوفی او، چون محمد بن علی بن محبوب، محمد بن حسین بن ابی الخطاب، محمد بن احمد بن یحیی و محمد بن حسن بن شمون ترویج گردید (نک: کلینی، ۶۷/۱، ۴۱۲/۷؛ ابن بابویه، «مشيخة...»، ۳۵؛ طوسی، تهذیب...، ۲۱۸/۶، ۳۰۱).

در «مقبوله عمر بن حنظله» که متنی بسیار کهن و کوتاه در مورد روشهای استنباط احکام و به‌ویژه تعدیل و ترجیح است، به پذیرش خبر مجمع علیه نزد اصحاب (فقیهان امامیه) و ترک خبر شاذ و غیر مشهور نزد آنان امر شده است.

به هر روی، حجیت خبر مجمع علیه و لزوم ترک خبر مخالف آن در اوایل سده ۴ ق به عنوان اصلی مسلم و فراتر از یک روایت، نزد جناحهای مختلف از فقیهان امامیه پذیرفته شده بود. ابن قبه عالم امامی

کراچی، ۴۱، برای تأییدی بر حجیت اجماع طایفه). پس از شیخ مفید و سیدمرتضی، در حلقه سوم مکتب بغداد، یعنی در نظام فقهی شیخ طوسی، با وجود پذیرش حجیت اخبار آحاد، باز اجماع طایفه از جایگاه پراهمیتی برخوردار بود، چنانکه تأکید بر این اهمیت در آثار مختلف شیخ طوسی، از جمله در سراسر کتاب الخلاف (۲، ۱/۱، جم) دیده می‌شود (نیز نک: طوسی، عدة، ۲۴۵/۱، به بعد). ادامه این مسیر در تکیه بر حجیت اجماع طایفه را می‌توان در آثار پیروان مکتب شیخ طوسی و هم منتقدان آن در عراق، ایران و شام یافت (مثلاً نک: ابن زهره، ۵۳۹-۵۴۲، جم؛ ابن ادریس، ۸، ۳، جم؛ راوندی، ۴/۱؛ قزوینی رازی، ۷۱۸، ۶۳۹). از سده ۷ ق/۱۳ م با تحقیقات اصولی عالمان مکتب حله و در رأس آنان محقق حلی، جایگاه اجماع در فقه امامیه مورد بازنگری قرار گرفت و بر اندک بودن کارایی عملی آن تأکید شد. محقق حلی ضمن پذیرش مبانی نظری حجیت اجماع (نک: معارج...، ۱۲۵ به بعد)، در عبارتی کوتاه و گذرا در مقدمه کتاب المعتبر (ص ۶-۷)، امکان بهره‌گیری عملی از اجماع در استنباط فروع فقهی را بسیار محدود دانست و این حرکتی بود که پی‌گیری آن را می‌توان در آثار سده‌های بعد، چون ذکری الشیعه تألیف شهید اول (ص ۴)، «تمهید القواعد» شهید ثانی (ص ۲۴) و معالم فرزند او (صاحب معالم، ۱۹۹-۲۰۹) باز یافت.

در دوره تقابل دو مکتب اصولیه و اخباریه در سده‌های ۱۰-۱۳ ق/ ۱۶-۱۹ م، اخباریان اساساً آوردن اجماع را در زمره ادله فقه، نادرست می‌شمردند (مثلاً نک: استرآبادی، ۱۷). اگرچه برخی از اصولیان مانند محقق قمی سعی بر آن داشتند تا از اهمیت اجماع دفاع کنند (نک: صاحب قوانین، ۳۶۹)، اما در مهم‌ترین کتب اصول فقه امامی پس از قوانین، همچون فصول محمدحسین اصفهانی، فرائد الاصول شیخ انصاری و کفایة الاصول آخوند خراسانی ظرایف مختلف مربوط به حجیت اجماع موردنکته سنجی قرار گرفته و تا حد زیادی از اهمیت آن کاسته شده است (نک: صاحب فصول، بخش مربوط به اجماع؛ انصاری، ۷۷/۱-۱۰۴، جم؛ آخوند خراسانی، ۲۸۸-۲۹۲).

مبنای کشف اجماع از قول معصوم: درباره چگونگی کاشفیت اجماع از قول معصوم در آثار اصولی امامیه نظریات مختلفی ابراز شده است که از آن میان، ۳ نظریه بیش از همه مورد توجه قرار گرفته است:

۱. نظریه اجماع حتی یا اجماع دخولی: برپایه این نظریه که در کتابهای متأخرین امامیه به سیدمرتضی منسوب شده، از آنجا که اجماع عبارت از اتفاق امت یا طایفه امامیه است و در رأس آنان معصوم جای دارد، معصوم باید به‌طور ناشناس در میان اجماع کنندگان حضور یابد. بدین ترتیب با وجود اینکه شخص معصوم در این بین شناخته نمی‌شود، ولی قطع به حضور او در انعقاد اجماع حاصل می‌شود. برپایه این دیدگاه، شرط حجیت یک اجماع آن است که در میان اجماع کنندگان دست کم یک فرد ناشناس وجود داشته باشد.

۲. نظریه اجماع لطفی: براساس این نظریه که به عنوان دیدگاه

(د اوایل سده ۴ق) در کتاب «نقض الاشهاد» (ص ۱۱۰)، ضمن نقد اخبار دروغین به نقل از ائمه (ع)، بر اخذ به «ما یجمع علیه» از اخبار تأکید کرد و محمد بن یعقوب کلینی فقیه محدث در مقدمه کتاب پرآوازه الکافی (۸/۹)، اخذ به مجمع علیه را به عنوان یک روش کلی در برخورد با اخبار مطرح نموده است. مدرسی طباطبائی (ص ۳۶) در پی نگرش تحلیلی بر آراء فقهی ابن ابی عقیل عمانی، فقیه اصولی امامیه در همان عصر، روش فقهی او را استوار بر قواعد کلی قرآنی و احادیث مشهور و مسلم (مجمع علیه) دانسته است.

در اواخر سده ۴ق و اوایل سده ۵ق، در مکتب بغداد، «اخبار مجمع علیه» از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده‌اند؛ در فقه شیخ مفید و سیدمرتضی که خبر واحد به خودی خود فاقد اعتبار شمرده می‌شد، حصول اجماع بر پذیرش یک خبر بدان اعتبار و حجیت می‌بخشید. شیخ مفید در اظهار نظری کلی، اخذ به اخبار مجمع علیه در مسائل شرعی را لازم دانسته (المسائل السرویة، ۷۴)، و احادیث شاذ را غیر قابل پذیرش خوانده است (همانجا، جوابات، ۴۷). سیدمرتضی نیز ضمن تکیه بر این روش، کاربرد اجماع را در حجیت بخشیدن به یک خبر، از کاربرد اجماع به عنوان یک دلیل فقهی تفکیک نموده است (نک: «جوابات المسائل الثبانیات»، ۱۶)، ولی در فقه شیخ طوسی که حجیت خبر واحد را باور داشت، اجماع بر خبر، تنها در باب ترجیح کاربرد می‌یافت (نک: عدة، ۳۷/۱، الاستبصار، ۴/۱-۵، جم: برای نمونه‌هایی از کاربرد اینگونه اجماع در قرون بعد، مثلاً نک: ابن ادریس، ۱۳، ۸، جم).

ج - اجماع نزد زیدیه: کهن‌ترین سند موجود از زیدیه درباره حجیت اجماع، حدیثی به نقل از زید بن علی (د ۱۲۲ق)، در المجموع الفقهی یا مسند زید است که توسط ابو خالد واسطی شاگرد زید تدوین شده است (نک: هـ، ابو خالد واسطی)؛ در حدیث مورد نظر، زید به نقل از پدران خود از حضرت علی (ع)، ادله فقه را پس از کتاب خدا و سنت رسول خدا (ص) «حکم مورد اجماع صالحان» (ما اجمع علیه الصالحون) دانسته، و اجتهاد را در مرتبه‌ای پس از آن قرار داده است (نک: مسند زید، ۲۹۳)، اما اینکه مقصود از صالحان در این روایت چه کسانی بوده‌اند، جای را برای تأویل می‌گشاید.

درباره اینکه زیدیان در سده‌های نخستین در برابر اجماع چه موضعی اتخاذ کرده بودند، گزارشهای تاریخی چندانی در دست نیست. می‌دانیم که زیدیه برخلاف امامیه، محکمه و برخی از معتزله، هر چند به خطا، به عنوان مخالفان حجیت اجماع مشهور نشده‌اند، ولی به گزارش ابن قبه، در سده ۳ق اقلیتی از زیدیه وجود داشته‌اند که همچون ابراهیم نظام و پیروان معتزلی او، اجتهاد را گمراهی می‌دانستند (ابن قبه، ۱۲۲) و بر این پایه می‌توان نتیجه گرفت که این گروه نص گرای زیدی، نسبت به اجماع نیز احتمالاً خوش بین نبوده‌اند.

به هر روی، آنچه از دیرباز در تفکرات زیدیه، در آثار خود آنان یا آثار دیگر مذاهب، به عنوان نظریه شاخص درباره اجماع به چشم می‌خورد،

حجت شمردن «اجماع اهل بیت» بدون نیاز به توافق دیگر عالمان بوده است. تمسک به اجماع اهل بیت به عنوان یک دلیل بر کاربرد فقهی، در کهن‌ترین نظامهای فقهی زیدیه در سده ۳ق، چون فقه قاسم بن ابراهیم رسی و فقه هادی الی الحق دیده می‌شود (نک: هادی الی الحق، ۲۴۶/۱، ۲۸۳، ۳۱۰، ۳۱۹، جم). از دیگر عالمان زیدی که بر حجیت اجماع اهل بیت صحه نهاده‌اند، ابوزید علوی (عیسی بن محمد عالم زیدی ری، د ۳۲۶ق) در کتاب الاشهاد (نک: ابن قبه، ۱۲۵) و مؤلف کتاب الزیدیه منسوب به صاحب بن عباد را می‌توان یاد کرد که فصلی از کتاب را به این موضوع اختصاص داده است (نک: ص ۲۴۷ به بعد). در این دوره، حجیت اجماع اهل بیت، حتی از سوی برخی متکلمان معتزلی نزدیک به زیدیه، چون ابو عبدالله بصری پذیرفته شده بود (نک: سیدمرتضی، الانتصار، ۶؛ طوسی، الخلاف، ۱/۱۲۵) و گاه به عنوان دلیل اقناعی و جدلی از سوی عالمان امامی چون شیخ مفید و سیدمرتضی نیز مورد استناد قرار گرفته، ولی هرگز از سوی عالمان امامی حجت شمرده نمی‌شده است (نک: سیدمرتضی، الفصول، ۱/۱۳۲)، «النصریات»، ۱۷۹). اینکه اصول‌نویسان اهل سنت به اصطلاح خود «رافضه» و گاه به تصریح، «امامیه» را مدافع حجیت اجماع اهل بیت شمرده‌اند، در منابع امامیه تأیید نمی‌گردد (نک: ابواسحاق، ۳۶۸؛ کلوذانی، ۳/۲۷۷؛ ارموی، ۷۰/۲). در دوره‌های بعد نیز در فقه زیدی، حجیت اجماع امت و اجماع اهل بیت پذیرش عام داشته، و گاه دیدگاههای ویژه‌ای در مورد محدود کردن اجماع امت به اجماع صحابه وجود داشته است (مثلاً نک: ابن مرتضی، ۱۸۳/۱-۱۸۵؛ سیاغی، ۱۱۲/۴).

مهم‌ترین ادله مورد تمسک زیدیان در استدلال برای حجیت اجماع اهل بیت از کتاب آیه تطهیر (احزاب/۳۳) و از سنت نبوی، حدیث تقلین و حدیث کسا بوده است (نک: ابن مرتضی، ۱۸۵/۱؛ نیز ابواسحاق، ۳۶۹-۳۷۰؛ کلوذانی، ۳/۲۷۸-۲۷۹؛ ارموی، همانجا).

گفتنی است که سخنی از قاضی نعمان مغربی، فقیه برجسته اسماعیلی در دعائم الاسلام (۱/۱) درباره اجماع، با دیدگاه زیدیان کاملاً قابل مقایسه است. او در دعائم که از اساسی‌ترین متون کهن در فقه اسماعیلیه به شمار می‌آید، ادله شرعی را منحصر در کتاب، سنت و اجماع دانسته، و در مقام سخن از اجماع، آن را به گونه «اجماع امت» و در عرض آن «اجماع ائمه» مطرح کرده است (... اجماع جاء عن الائمة والامة).

د. اجماع نزد اباضیه و دیگر گروههای محکمه: عنوان محکمه از سده نخست ق، گروههای گوناگون، از ازرقیان تندرو تا محکمان اعتدال گرای اباضی را در برمی‌گرفت و به همان نسبت نحوه نگرش فقیهان آنان در ادله فقهی نیز مختلف بود. در سده‌های ۲ و ۳ق، فرقه عمده از محکمه، یعنی اباضیه، صفریه و عجارده دارای نظامهای فقهی مدون یا نسبتاً مدون بودند و در میان آنان نظام فقهی غالب نزد اباضیان با نظریات اصحاب حدیث که اجماع و قیاس را در استنباط احکام فقهی به کار می‌بستند، قرابت بسیاری داشت.

عبدالرحمان، الجرح و التعديل، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ ابن ابی شیبہ، عبدالله، المصنف، بیمنی، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابن ادریس، محمد، السرائر، تهران، ۱۲۷۰ق؛ ابن بابویه، محمد، «مشيخة الفقيه»، همراه ج ۴ فقیه من لا یحضره الفقیه، به کوشش حسن موسوی خراسانی، نجف، ۱۳۷۶ق؛ همو، معانی الاخبار، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۱ش؛ ابن برکه، عبدالله، التعارف، مسقط، ۱۹۸۳م؛ همو، الجامع، به کوشش عیسیٰ یحییٰ یاروتی، مسقط، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ ابن تیمیہ، احمد، «نقد مراتب الاجماع»، همراه مراتب الاجماع (نک: هم، ابن حزم)؛ ابن جعفر، محمد، الجامع، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۸۱م؛ ابن حاجب، عثمان، منتهی الوصول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، المطالب العالیة، به کوشش حبیب الرحمن اعظمی، کویت، ۱۳۹۳ق؛ ابن حزم، علی، الاحکام، بیروت، ۱۲۰۷ق/۱۹۸۷م؛ همو، مراتب الاجماع، بیروت، دارالکتب العلمیہ؛ ابن درید، محمد، جملہ الفقه، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۵ق؛ ابن رستم طبری، محمد، المسترشد، نجف، ۱۳۷۶ق؛ ابن سعد، محمد، کتاب الطبقات الکبیر، به کوشش ادوارد زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴-۱۹۱۵م؛ ابن سلام اباضی، بدیع الاسلام و شرائع الدین، به کوشش ورنر شوارتز و سالم بن یعقوب، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن شعیبہ، حسن، تحف العقول، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۶ق؛ ابن شهر آشوب، محمد، مشابہ القرآن و مختلفه، تهران، ۱۳۶۹ق؛ ابن عبدالبر، یوسف، الانتقاء من فضائل الثلاثة الائمة الفقهاء، بیروت، دارالکتب العلمیہ؛ ابن قیہ، محمد، «نقض الشهادات»، قطعات مندرج در کمال الدین ابن بابویه، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۰ق؛ ابن قتیبہ، عبدالله، تأویل مختلف الحديث، بیروت، دارالجلیل؛ ابن ماجہ، محمد، سنن، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۲-۱۹۵۳م؛ ابن مرتضی، احمد، البحر الزخار، بیروت، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۵م؛ ابن منظور، لسان، ابن ندیم، الفهرست؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، التیسرة فی اصول الفقه، به کوشش محمدحسن هیتو، دمشق، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابوالحسن بصری، محمد، المعتمد فی اصول الفقه، به کوشش محمد حمیدالله و دیگران، دمشق، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ ابوداود سجستانی، سلیمان، سنن، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، داراحیاء السنة النبویه؛ همو، مسائل احمد، قاهره، ۱۳۵۳ق/۱۹۳۴م؛ ابو عبید، قاسم، الاموال، به کوشش عبدالامیر علی مہنا، بیروت، ۱۹۸۸م؛ همو، الناسخ و المنسوخ، به کوشش برتن، کمبریج، ۱۹۸۷م؛ ابویوسف، یعقوب، الخراج، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ همو، الرد علی سیر الاوزاعی، به کوشش ابوالوفا افغانی، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ الاختصاص، منسوب به شیخ مفید، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، جماعۃ المدرسین؛ ارموی، محمود، التحصیل من النحصول، به کوشش عبدالحمید علی ابوزینہ، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ازهری، محمد، تہذیب الفقه، به کوشش عبدالسلام محمد ہارون، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ استرآبادی، محمدامین، الفوائد المدنیة، ج سنگی، ۱۳۲۱ق؛ انصاری، مرتضی، فرائد الاصول، به کوشش عبدالله نورانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ الايضاح، منسرب به فضل بن شاذان، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ بخاری، محمد، صحیح، بیروت، ۱۹۷۸م؛ برقی، احمد، المعاصن، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، قم، ۱۳۷۱ق؛ بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ بیہقی، احمد، السنن الکبری، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۵ق؛ پاکتچی، احمد، «تحلیلی بر داده‌های آثار شیخ مفید درباره خوارج»، مجمرعة مقالات کنگرة جهانی شیخ مفید، قم، ۱۴۱۳ق، ش ۶۷؛ پردوی، علی، اصول الفقه، در هاشم کشف الاسرار (نک: هم، علاء الدین بخاری)؛ ترمذی، محمد، سنن، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ به بعد؛ تلمسانی، محمد، مفتاح الوصول، به کوشش عبدالوہاب عبداللطیف، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ جرجانی، علی، التمریفات، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ جوهری، اسماعیل، الصحاح، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، قاهره، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۶م؛ حاکم تیشابوری، محمد، المستدرک علی الصحیحین، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۴ق؛ حر عاملی، محمد، وسائل الشیعة، بیروت، ۱۳۹۱ق؛ خضری، محمد، اصول الفقه، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۲۹ق؛ خلاف، عبدالوہاب، علم اصول الفقه، استانبول، ۱۹۸۲م؛ خوارزمی، محمد،

یکی از کهن ترین گزارشها درباره موضع گیری محکمه نسبت به «اجماع»، گزارشی از قاضی ابویوسف درباره خراج است؛ وی «خوارج» را از آن رو که «حکم مورد اجتماع اصحاب پیامبر» را نادیده می گیرند و بر اراضی عربی، همچون اراضی عجمی خراج نهاده اند، تخطئه کرده است (نک: الخراج، ۵۹). با در نظر گرفتن آنچه ابویوسف از «اراضی عربی» منظور داشت (نک: همان، ۵۸) و اینکه ظاهراً ابویوسف به سیرة عملی گروهی خاص از محکمه در اخذ خراج از اراضی عربی نظر داشته است، خوارج خارق اجماع مورد نظر او ممکن است نجدات حاکم بر یمامه (۶۵-۷۳ق)، یا به احتمال ضعیف تر اباضیان حاکم در حضرموت و یمن (۱۲۸-۱۳۰ق)، یا اباضیان حاکم بر عمان (۱۳۲-۱۳۴ق) بوده باشند.

درباره ای از منابع اصولی اهل سنت و امامیه، در کنار نام ابراهیم نظام، ذکر گروهی از محکمه و حتی گاه به طور عام و تسامح آمیز همگی محکمه، به عنوان منکرین حجیت اجماع آمده است (مثلاً نک: سید مرتضی، الذریعة، ۱۲۸/۲؛ آمدی، ۱۷۰/۱). مجمل بودن این گزارشها و کمبود اطلاعات درباره فرق مختلف محکمه در سده های نخستین، امکان ارائه یک تحلیل قطعی را در این مورد نمی دهد، ولی در مقایسه با آنچه شیخ مفید در الجمل (ص ۲۸) مبتنی بر تمسک محکمه به ظاهر قرآن و انکار «ما خرج عنه القرآن» (که اجماع را نیز شامل می گردد) آورده است، شاید بتوان گفت محکمان منکر اجماع در نوشته های اصولیان همان خارجیان تندرو هستند که بر ظاهر قرآن اصرار می ورزیده، و نسبت به دیگر ادله فقهی بی اعتنا بوده اند؛ حتی اگر در میان محکمان سده های ۳ و ۴ق چنین گرایشی وجود داشته باشد، اینان جز اقلیتی در برابر محکمان سنت گرا یا اعتزال گرا نبوده اند (نک: پاکتچی، ۱۴۰، جم). تمسک به اجماع امت به طور صریح یا به تلویح در آثار گوناگون اباضیه در مشرق و مغرب از سده های ۳ و ۴ق دیده می شود (برای نمونه نک: محمد بن اقلح، ۲۱۳؛ ابن سلام، ۷۹؛ ابن برکه، التعارف، ۱۶، ۳۲، جم)، اما با توجه به دیدگاه محکمان در برائت از پیروان مذاهب دیگر، به نظر چنین می رسد که به دلیلی متفاوت، محکمه نیز همچون امامیه با احراز اجماع اهل مذهب خود، نیازی به احراز توافق دیگر مذاهب احساس نمی کرده اند و تمسک به اجماع امت نزد آنان بیشتر جنبه جدلی و احتجاجی داشته است (برای شاهی در این باره نک: قدامه، ۴۶۲).

در الجامع ابن جعفر که از کهن ترین مجموعه های مدون فقه اباضی به شمار می آید، نمونه های بسیار اندکی از کاربرد اجماع دیده می شود که به درستی نمی توان مشخص کرد که اجماع مورد استناد چه نوع اجماعی بوده است (نک: ۳۸۸/۱؛ برای تحلیل، نک: ه د، ۲۴۰/۳)، اما در منابع متأخرتر به صراحت دیده می شود که اجماع کارآمد در فقه اباضی، همانا اجماع اباضیان است (مثلاً نک: ابن برکه، الجامع، ۱۲۲/۱-۱۲۳، جم؛ ورجلانی، ۱۸۸/۱).

مآخذ: آخوند خراسانی، محمدکاظم، کفایة الاصول، قم، ۱۴۰۹ق؛ آمدی، علی، الاحکام، به کوشش ابراهیم عجزو، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن ابی حاتم،

مفاتیح العلوم، به کوشش فان فلوئن، لیدن، ۱۸۹۵م؛ خیاط، عبدالرحیم، الانتصار، به کوشش نیرگ، بیروت، ۱۹۸۷-۱۹۸۸م؛ دارمی، عبدالله، سنن، دمشق، ۱۳۴۹ق؛ دارمی، عثمان، الرد علی بشر المریسی، به کوشش محمد حامد فقی، بیروت، دارالکتاب العلمیه؛ همو، الرد علی الجهمیه، به کوشش یوستاوشتام، لیدن، ۱۹۶۰م؛ دورستی، جعفر، «رسالة فی شرح مجلس ابن بابویه بحضرة رکن الدولة»، ضمن مجالس المؤمنین شوشتری، ج ۱، تهران، ۱۳۶۵ش؛ راغب اصفهانی، حسین، مفردات الفاظ القرآن، به کوشش نذیر مرعشی، قاهره، ۱۳۹۲ق؛ راوندی، سعید، فقه القرآن، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۳۹۷ق؛ رضا، محمد رشید محمد، تفسیر المنار، بیروت، دارالمعرفة؛ الزیدی، منسوب به صاحب بن عباد، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۹۸۶م؛ سبکی، عبدالوهاب، رفع الحاجب، نسخه خطی محمدحسن هیتو، به نقل هیتو در ذیل التبصرة (نک: هم، ابواسحاق شیرازی)؛ سرخسی، محمد، اصول، به کوشش ابوالوفا افغانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ق؛ سیاغی، حسین، الروض النضیر، طائف، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ سیدمرتضی، علی، الانتصار، نجف، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ همو، «جوابات المسائل التبیانیات»، «جوابات المسائل الریسیة الاولى»، «مسألة فی الاجماع»، ضمن رسائل الشریف المرتضی، به ترتیب در جلد ۲، ۳، و ۴، به کوشش احمدحسینی، قم، ۱۴۰۵ق؛ همو، الذریعة الی اصول الشریعة، به کوشش ابوالقاسم گرجی، تهران، ۱۳۲۸ش؛ همو، الشافی فی الامامة، به کوشش عبدالزهره حسینی خلیف، تهران، ۱۴۱۰ق؛ همو، الفصول المختارة، قم، ۱۴۱۳ق؛ همو، «الانصاریات»، ضمن الجوامع الفقهیة (نک: هم، ابن زهره)؛ شافعی، محمد، الام، بیروت، دارالمعرفة؛ همو، الرسالة، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ شهرستانی، محمد، الملل والنحل، به کوشش محمد ابن فتح الله بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ شهید اول، محمد، ذکری الشیعة، ج سنکی، ۱۲۷۲ق؛ شهید ثانی، زین الدین، «تمهید القواعد»، همراه ذکری الشیعة (نک: هم، شهید اول)؛ صاحب فصول، محمدحسین، الفصول الفرویة، ج سنکی، ایران؛ صاحب قوانین، ابوالقاسم، قوانین الاصول، ایران، ۱۳۰۳ق؛ صاحب معالم، حسن، معالم الاصول، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۶۲ش؛ صنعانی، عبدالرزاق، المصنف، به کوشش حبیب الرحمن اعظمی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ صیری، حسین، اخبار ابی حنیفة و اصحابه، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ طبرسی، احمد، الاحتجاج، به کوشش محمدباقر موسوی خراسانی، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ طوسی، محمد، الانتصار، به کوشش حسن موسوی خراسانی، نجف، ۱۳۷۵ق؛ همو، تهذیب الاحکام، به کوشش حسن موسوی خراسانی، نجف، ۱۳۷۹ق؛ همو، الخلاف، تهران، ۱۳۷۷ق؛ همو، عدة الاصول، تهران، ۱۳۱۷ق؛ همو، الفهرست، به کوشش محمدصادق بحر العلوم، نجف، کتابخانه مرتضویه؛ طوفی، «رسالة فی رعاية المصلحة»، ضمن مصادر التشريع الاسلامی، قاهره، دارالکتاب العربی؛ علاءالدین بخاری، عبدالعزیز، کشف الاسرار، استانبول، ۱۳۰۸ق؛ علامه حلی، حسن، مبادئ الوصول، به کوشش عبدالاحسین محمد علی بقال، نجف، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ غزالی، محمد، المستصفی، بلاق، ۱۳۲۲ق؛ همو، المنقول من تعلیقات الاصول، به کوشش محمد حسن هیتو، دمشق، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ «الفقه الاکبر (۳)»، منسوب به محمد بن ادریس شافعی، همراه الفقه الاکبر (۲)، قاهره، مکتبه محمدعلی صبیح و اولاده؛ فیومی، احمد، المصباح المنیر، قاهره، ۱۳۴۷ق/۱۹۲۹م؛ قاضی عبدالجبار، «فضل الاعتزال»، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۴م؛ همو، المغنی، بخش «الشریعیات»، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ قاضی نعمان مغربی، دعائم الاسلام، به کوشش آصف فیضی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ قاموس، قدامة بن جعفر، الخراج و صناعة الکتاب، به کوشش محمدحسن زبیدی، بغداد، ۱۹۷۹م؛ قرآن مجید؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، نقض، به کوشش جلال الدین محدث اوموی، تهران، ۱۳۳۱ش؛ کراجکی، محمد، التفضیل، تهران، ۱۳۶۱ش؛ کشی، محمد، معرفة الرجال، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ کلودانی، محفوظ، التمهید فی اصول الفقه، به کوشش محمد بن علی بن ابراهیم، مکه، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ق؛ مالک بن انس، الموطأ، با حاشیه کاندهلوی، کراچی، کتابخانه آرام باغ؛ محقق حلی، جعفر، معارج الاصول، به کوشش محمدحسن رضوی، قم، ۱۴۰۳ق؛ همو، المعتمد، ایران، ۱۳۱۸ق؛ محمد بن افلیح رستی، «رسالة فی مسألة خلق القرآن»، ضمن الاباضیة بالجرید تألیف صالح

باجیه، تونس، ۱۹۷۶ق؛ مزنی، اسماعیل، مختصر الام شافعی، بیروت، دارالمعرفة؛ مسلم بن حجاج، صحیح، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ مسند زید ابن علی، به کوشش عبدالواسع بن یحیی واسعی، بیروت، ۱۹۶۶م؛ مفید، محمد، اوائل المقالات، قم، ۱۴۱۳ق؛ همو، التذکره باصول الفقه، قم، ۱۴۱۳ق؛ همو، الجمل، نجف، کتابخانه حیدریه، ج ۳؛ همو، جوابات اهل الموصل، قم، ۱۴۱۳ق؛ همو، المسائل السرویة، قم، ۱۴۱۳ق؛ همو، مسائل المویض، قم، ۱۴۱۳ق؛ ناشی اکبر، عبدالله، «الاوسط فی المقالات»، همراه مسائل الامامة، به کوشش یوزف فان اس، بیروت، ۱۹۷۱م؛ نبائی، احمد، سنن، قاهره، ۱۳۴۸ق؛ نووی، یحیی، تهذیب الاسماء واللفاظ، قاهره، ۱۹۷۷م؛ ورجلانی، یوسف، العدل والانصاف، مسقط، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ هادی الی الحق، یحیی، الاحکام فی الحلال والحرام، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ نیز:

Bankipore; El<sup>2</sup>; Hourani, G.F., «The Basis of Authority of Consensus in Sunnite Islam», SI, 1964, vol. XXI; Modarressi Tabātabā'ī, H., An Intorduction to Shī' Law, London, 1984; Wensinck, A.J., The Muslim Creed, London, 1965.

احمد پاکتچی

**آجمیر**، شهری در راجپوتانای قدیم و ایالت امروزی راجستان، واقع در شمال غربی هند. نام آجمیر در منابع گوناگون به صورتهای آجمر (نقوی، 78)، آجیره (شاهنوازخان، 173، I/170)، آجمیر (سامی، ۳۹/۱؛ لغت نامه) و به صورتهای دیگر نیز آمده است (نک: فوستر، 305، 267، 262، 224-170، 150).

آجمیر میان ۲۶ و ۲۹ عرض شمالی و ۷۴ و ۴۳ طول شرقی قرار دارد (ندوی، ذیل آجمیر) و در حدود ۳۵۰ کیلومتری جنوب غربی دهلی و ۱۳۵ کیلومتری جنوب غربی جی پور، در پایین دست قلعه‌ای مرتفع و در کنار دریاچه‌ای در ناحیه کوههای آراوالی قرار گرفته است (آمریکانا، 17، WNGD). این شهر در بلندترین منطقه جلگه‌ای هندوستان (کین، 2) که ناحیه‌ای کم باران به شمار می‌رود (نقوی، 131)، واقع شده است و ۴۸۵ متر از سطح دریا ارتفاع دارد (مایر، I/534).

آجمیر را قلب راجستان (حبیب، 7/821)، دارالسعادت (لاهوری، ۳۴۳/۲)، دارالخیر (شاه نوازخان، ۲۲/۲، ۶۴۸؛ منشی، ۱۱۷۶/۲، ۱۲۰۹)، دروازه راجپوتانا (اسپیر، 3) و شهر کهن اصلی این ناحیه (پراساد، 225) خوانده‌اند.

درباره تاریخ بنیادگذاری این شهر گزارشهای متفاوتی در دست است. برخی این زمان را به حدود سال ۱۴۵م مربوط دانسته، و آن را مرکز راجپوتهای سلسله چوهان تا سده ۱۲م به شمار آورده‌اند (WNGD، همانجا). بعضی منابع دیگر بنای این شهر را در سده ۶م و منسوب به آجای پال از سلسله چوهان می‌دانند (مایر، همانجا)؛ نقوی آن را به راجا در حدود ۱۲۰۰م نسبت می‌دهد (ص 84) و ناظم می‌نویسد: این شهر در ۱۱۰۰م (۴۹۳ق) بنیاد نهاده شد (ص 215). در مقابل، دوی ودی خبر می‌دهد که آجایاراجای دوم در اوایل سده ۱۲م شهر آجایامرو را بنیاد نهاد که بعدها به نام آجمیر شهرت یافت و همین شهر در زمان پسر و جانشین او، آنوراجا، به صورت پایتخت این سلسله درآمد (ص 3).

آجمیر از لحاظ نظامی پیوسته دارای اهمیت بوده است. از محل این شهر تا رودخانه نارابادا و کوههای ویندهیا هیچ مانعی بر سر راه نیست و از این رو برای تصرف دهلی که خود کلید فتح هندوستان به شمار

او فرمان داد به دور شهر دیواری بکشند و برای وی قصری در این شهر بسازند (مایلر، ۱۵۳۴/۱). اکبر امپراتوری خود را در ۱۵۷۹-۱۵۸۰م (۹۸۷-۹۸۸ق) به ۱۲ ولایت تقسیم کرد که اجمیر یکی از آنها بود (بلگرامی، ۳۱).

اجمیر پیش از اکبر شاه نیز یکی از شهرهای مستحکم هند به شمار می‌رفت (رضوی، ۱۴). اما هیچ گاه شرایط مناسب برای تبدیل به یک مرکز شهری بزرگ را پیدا نکرد (پراساد، ۲۲۵). در زمان اکبر شاه، زمینهای کشاورزی طبقه‌بندی شد. این کار در آغاز در گجرات صورت گرفت و سپس به سایر نواحی از جمله به اجمیر گسترش یافت (داس، ۱۹۵).

جهانگیر در ۱۶۱۶م (۱۰۲۵ق) در شهر اجمیر، تانس زو<sup>۲</sup> سفیر جیمز اول (پادشاه انگلستان) را به حضور پذیرفت. در این سفر تانس رو کوشید تا قراردادی تجاری میان امپراتوری مغول و انگلستان منعقد کند، اما توفیق نیافت (پراساد، ۲۲۸؛ «دائرة المعارف کولیر»<sup>۳</sup>، ۱/۴۱۳).

در دوره جنگهای اورنگ زیب، شهر و دیوار اجمیر تا حدی ویران شد و در ۱۷۵۰م (۱۱۶۴ق) به دست ماراتین (سلسله سندیه) افتاد و سرانجام در ۱۸۱۸م (۱۲۳۴ق) دولت راثو سندیه این شهر را به کمپانی هند شرقی بریتانیا واگذار کرد (مایلر، همانجا). اجمیر تحت حکمرانی انگلیسیان، مرکز استان اجمیر-مروارا<sup>۴</sup> بود (آمریکانا<sup>۵</sup>).

اجمیر در جنبش استقلال طلبانه هند برای مسلمانان نقش خاصی داشت. در سوم مارس ۱۹۲۲م (۱۳۴۱ق) جمعیتهای علمای هند، مجمع عمومی خود را در اجمیر برپا داشت و طی آن برای نخستین بار مولانا عبدالباری به مخالفت با گاندی پرداخت و تأکید کرد که مسلمانان برای دستیابی به خواسته‌های خود، باید مستقلاً به پا خیزند (مینولت، ۱۸۶). اجمیر پیوسته یکی از مراکز خرید و فروش محصولات کشاورزی به شمار می‌رفته، و تولیدات زراعی حوزه پیرامونی خود از جمله گندم، جو، بادام زمینی و کتجد را عرضه می‌داشته است (مایلر، همانجا). این شهر علاوه بر آن دارای صنایع سنتی در زمینه بافندگی، رنگرزی و کنده‌کاری روی چوب است (آمریکانا<sup>۵</sup>). کارخانه‌های تولید ابزار کشاورزی، نساجی و نیز کارخانه‌های قند و صنایع شیمیایی نیز در این شهر فعالیت دارند (مایلر، ۱۵۳۴/۱). پارچه‌های نخی آن نیز شهرت دارد («دائرة المعارف کولیر»<sup>۳</sup>، همانجا) و در قرون وسطی به ناحیه بهار شمالی صادر می‌شده است (سرکار، «نگاهی...»<sup>۶</sup>، ۲۲). وجود معادن مس در ری پور و بیرات، در نزدیکی اجمیر را از عوامل مهم رونق اقتصادی این شهر به شمار آورده‌اند (نقوی، ۷۸). کاروانسراهای قدیمی این شهر که امروزه به عنوان انبار کالا مورد استفاده‌اند (مایلر، همانجا)، خود نشانه اهمیت و رونق حیات اقتصادی این شهر در طول زمان است. از این گذشته، موقعیت مناسب این شهر به سبب قرار گرفتن

می‌رفت، هر قدرتی که از شمال در اندیشه سیطره بر هند بود، به دست‌یابی به اجمیر توجه خاص داشت (اسپیر، همانجا).

راجپوتانهای چوهان که ناحیه اجمیر موطن اصلی آنها به شمار می‌رفت (منشی، ۱۹۰۱/۲)، در آستانه سده ۱۱م در اجمیر دست به ایجاد استحکاماتی زدند (حبیب، همانجا). در ۱۴۱۴ق/۱۰۲۳م، سلطان محمود از طریق مولتان و اجمیر، شهر و معبد سومنات را به تصرف آورد (حکمت، ۴۴، حاشیه). در واقع سرآغاز نفوذ اسلام در هند را مربوط به حملات چندین باره محمود به شمال غرب این سرزمین و تضعیف خاندان راجپوت دانسته‌اند (همو، ۴۴).

راجهای راجپوت در زیر لوای آخرین سلطان خاندان چوهان با سلطان شهاب الدین غوری مصاف دادند و نخست بر او چیره شدند، اما در پایان شکست خوردند. در ۱۱۹۲م (۵۸۸ق) شهر دهلی به طور قطع به تصرف مسلمانان درآمد (همو، ۴۵، ۴۶، حاشیه، نیز، ۴۷، حاشیه؛ حبیب، ۷/۸۲۳). در همین زمان، شهر اجمیر توسط قطب الدین ایبک، سردار ترک سلطان شهاب الدین، مسخر شد (حکمت، ۴۷).

این شهر بعد از آن تا مدت‌ها به عنوان تیول زیر فرمان سلطان نشین دهلی بود (WNGD، همانجا). البته پیش از ایجاد این سلطان نشین، مسلمانان از دیرباز در شمال هند اقامت داشتند و در شهرهایی از جمله اجمیر زندگی می‌کردند (نظامی، «دولت...»<sup>۸</sup>، ۸) و مسلمانان اجمیر حتی در اطراف این شهر دارای املاکی بودند (ایروین، ۴۲).

پس از استقرار سلطان نشین دهلی، دسته‌ای از مشایخ به منظور تبلیغ و ترویج اسلام به هند آمدند (حکمت، ۶۵) و در همین زمان، در اجمیر مانند بسیاری شهرهای مهم هند، مدارس به سبک دیگر شهرهای اسلامی ایجاد شد که در آنها علوم و آداب اسلامی به فارسی و عربی تدریس می‌شد (همو، ۴۲۳-۴۲۴). علاوه بر آن، به منظور ترویج تجارت از طریق دهلی، راههایی ایجاد شد که شهرهای مهم را به این مرکز مربوط می‌ساخت؛ یکی از راهها به اجمیر - که مرکز بازرگانی نواحی اطراف بود - منتهی می‌شد (نقوی، ۱۴۴). بر اساس اینگونه اقدامات، در این زمان به خصوص اجمیر به عنوان کانونی در پرورش قوای فکری و اجتماعی مردم تأثیر بسزایی داشت (نظامی، همانجا)، چنانکه سلسله چشتیه هند، یکی از قدیم‌ترین سلسله‌های صوفیه در این سرزمین، توسط خواجه معین الدین چشتی - که سلطان الهند لقب گرفت - در ۱۱۹۲م در اجمیر بنیاد نهاده شد (سرکار، «اندیشه‌هایی...»<sup>۹</sup>، ۱۳۰) و به سبب حسن سلوک و سیرت پسندیده او، عده بسیاری به اجمیر روی آوردند (حبیب، ۷/۱۳۸). او نقش و تأثیر مهمی در گسترش اسلام در هند داشت (سرکار، همانجا)، تا جایی که تاریخ تحول فکری هند در قرون وسطی را با ورود شیخ معین الدین به اجمیر مربوط دانسته‌اند (نظامی، «سیاست...»<sup>۱۰</sup>، ۸۰/۱۱).

اجمیر در ۱۵۵۸م (۹۶۶ق) به دست اکبر شاه بابر (مغول) افتاد.

G., *The Fall of the Moghul Empire of Hindustan*, Lahore, 1976; Meyer; Minault, G., *The Khilafat Movement*, Bombay etc., 1982; Naqvi, H. K., *Agricultural, Industrial and Urban Dynamism Under the Sultans of Delhi*, New Delhi, 1986; Nazim, M., *The Life and Times of Sultān Mahmūd of Ghazna*, New Delhi, 1971; Nizami, K. A., *State and Culture in Medieval India*, New Delhi, 1985; id., *Politics and Society During the Early Medieval Period*, Aligarh, 1981; Prasad, B., *History of Jahangir*, Allahabad, 1973; Rizvi, S. A. A., *Muslim Revivalist Movements in Northern India*, New Delhi, 1965; Sarkar, J. N., *Thoughts on Trends of Cultural Contacts in Medieval India*, Calcutta, 1984; id., *Glimpses of Medieval Bihar Economy*, Calcutta, 1978; Shahnavaz Khan, *The Maāthir - ul- Umarā*, Patna, 1979; Spear, P., *Twilight of the Mughals*, New Delhi, 1969; WNGD. عباس سعیدی

آجنادین، نام جایی از سرزمین فلسطین که در ۱۳ ق/ ۶۳۴ م جنگی میان مسلمانان و رومیان در آن روی داد. این محل بین رمله و بیت جبرین (طبری، ۲۱۲۵/۱؛ یاقوت، ۱۳۶/۱ - ۱۳۷) بوده است و محققان معاصر جایگاه دقیق آن را در ۱۵ - ۲۰ میلی غرب بیت المقدس (هاشمی، ۸۸/۲، به نقل از کوسن دوبرسوال) و در ۳۴ و ۵۷ طول شرقی و ۳۱ و ۴۱ عرض شمالی (EI<sup>2</sup>؛ نک: کمال، ۲۷۵، ۲۸۸، ۲۶۶) دانسته‌اند. بعضی اجنادین را تننیه اجناد (بکری، ۱۱۴/۱؛ یاقوت، ۱۳۶/۱) و برخی دیگر جمع آن دانسته‌اند (نک: همانجا). مدنیکوف<sup>۱</sup> مستشرق روسی محل آن را حوالی جَنابَه شرقی و جَنابَه غربی نوشته و معتقد است کلمه اجنادین از آمیختن جنابتین (دو جنابه) و اجناد پدید آمده است (EI<sup>2</sup>).

در باره تاریخ وقوع جنگ اجنادین که به «یوم اجنادین» یا «معركة اجنادین» مشهور شد، نظریات مختلفی اظهار شده است (نک: هاشمی، ۶۹/۲ - ۱۰۲). با استناد به اکثر منابع تاریخی، می‌توان این جنگ را در ۲۷ یا ۲۸ جمادی الاول ۱۳ ق/ ۲۹ یا ۳۰ ژوئیه ۶۳۴ م دانست (نک: ابن سعد، ۱۰۱/۴، ۱۹۴؛ بلاذری، ۱۵۷؛ یعقوبی، ۱۳۴/۲؛ ابن عبد البر، ۲۸۱/۱). طبری نیز همین تاریخ را یاد کرده (۲۱۲۶/۱)، اما در جای دیگر آن را جزء وقایع سال ۱۵ ق آورده است (۲۳۹۸/۱ - ۲۳۹۹؛ نیز نک: مجمل التواریخ، ۲۷۳؛ ابن اثیر، ۴۱۷/۲، ۴۱۸).

در معركة اجنادین، ۴ نفر از امرا و سرداران اسلام، یعنی ابو عبیده ابن جراح، عمرو بن عاص، یزید بن ابی سفیان و شُرَحِبیل بن حسنه شرکت داشتند (ابن عبد البر، ۶۴/۱).

مورخان در فرماندهی این لشکر بین خالد بن ولید و عمرو بن عاص اختلاف دارند، گرچه دخویه تحقیق این مسأله را دشوار می‌داند (ص 63)، ولی مآخذ حکایت از آن دارد که فرماندهی کل با خالد بوده است (نک: واقعی، ۶۵ - ۶۶؛ ازدی، ۸۴ - ۹۳؛ طبری، ۲۱۲۵/۱ - ۲۱۲۷؛ ابن اعثم، ۱۴۳/۱ - ۱۵۱؛ ابن عبد البر، همانجا). فرماندهی سپاه روم نیز در این جنگ با ثئودور<sup>۲</sup>، برادر هرقل (هراکلیوس) امپراتور بیزانس، بوده که در مآخذ عربی او را تذارق خوانده‌اند (طبری، ۲۱۲۵/۱؛ ابن اثیر، ۴۱۷/۲).

آن بر سر تقاطع راه‌هایی که به دو سوی بلندیهای آراوالی می‌رود، باعث شده است تا اجمیر به صورت مهم‌ترین مرکز ایالت راجستان و کانون اتصال جاده‌ها و راه‌های آهن درآید (همانجا).

دو سد احداثی در دره لونی در حاشیه شمالی اجمیر، آب مورد نیاز این شهر را تأمین می‌کند. در ۱۰ کیلومتری غرب اجمیر، دریاچه پوشکار قرار دارد که نزد هندیان مقدس‌ترین دریاچه به شمار می‌رود و در ماه‌های اکتبر و نوامبر تا ۱۰۰۰۰۰ نفر زائر را به خود جلب می‌کند (همانجا).

معروف‌ترین بنای شهر اجمیر، مقبره معین الدین چشتی است که از سنگ مرمر سفید یکپارچه‌ای ساخته شده است («دائرة المعارف کولیر»، I/413). شاه جهان بر روی مقبره خواجه معین الدین بارگاهی ساخت که تا به امروز یکی از زیارتگاه‌های مسلمانان آسیای جنوبی به شمار می‌رود. این بارگاه هم مورد احترام هندوها و هم مسلمانان است (سرکار، «اندیشه‌هایی»، 130؛ پراساد، 3) و همه ساله در ششم ماه رجب، سالروز وفات معین الدین، مسلمانان از شهرهای مختلف به سوی اجمیر می‌شتابند (حکمت، ۲۵۴).

در اجمیر یک معبد برهما-بودایی وجود داشته که در سده ۱۳ به مسجد تبدیل شده است. این بنا دارای ۴۰ ستون با تزیینات بسیار زیباست که هیچ یک از آنها همانند دیگری نیست («دائرة المعارف کولیر»، همانجا). این شهر ضمناً دارای قلعه‌ای بوده است (چاویه، 227) که بنای آن را به اجای پال در سده ۶ م نسبت می‌دهند (مایر، همانجا). قطب الدین ایبک مسجدی در اجمیر ساخت (حسین، 54) که بقایای آن هنوز در این شهر برجاست (آمریکانا).

از بزرگانی که به این شهر منسوبند، فیضی پسر شیخ مبارک ادیب و شاعر پارسی‌گوی است. محل تولد او در ناگور از مضافات اجمیر است و در ۱۰۴۱ ق در لاهور درگذشته است (خواجه عبدالرشید، ۲۸۵).

اجمیر از ۱۹۵۰ م به صورت مرکز استانی به همین نام درآمد و در ۱۹۵۶ م به ایالت راجستان ملحق شد (آمریکانا). در ۱۹۵۱ م جمعیت این شهر ۱۹۷۰۰۰ نفر بود که در ۱۹۶۷ م به ۲۵۳۰۰۰ نفر رسید (مایر، همانجا) و آمار ۱۹۸۱ م جمعیت آنجا را ۳۷۴۰۳۵۰ نفر نشان می‌دهد («دائرة المعارف کولیر»، همانجا).

مآخذ: حکمت، علی اصغر، سرزمین هند، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ خواجه عبدالرشید، تذکره شعرای پنجاب، لاهور، ۱۳۴۶ ش؛ سامی، شمس الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ ق؛ شاه‌نوازخان، مآثر الامراء، به کوشش مولوی عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۹۰ م؛ لاهوری، عبدالحمید، پادشاه نامه، کلکته، ۱۸۶۷ م؛ لغت نامه دهخدا؛ منشی السالک، قابل خان، آداب عالمگیری، لاهور، ۱۹۷۱ م؛ ندوی، معین الدین، معجم الامکنه، حیدرآباد دکن، ۱۳۰۳ ق؛ نیز:

Americana; Bilgrami, R. M., *Religious and Quasi-Religious Departments of the Mughal Period*, Aligarh, 1984; Chaube, J., *History of Gujarat Kingdom*, New Delhi, 1975; Collier's Encyclopedia, London/ New York, 1986; Das, K., *Raja Todar Mal*, Calcutta, 1979; Dwivedi, S. D., *The Relation of the Rajputs with the Delhi Sultans*, Agra, 1978; Foster, W., *Early Travels in India*, New Delhi, 1985; Habib, M. and K. A. Nizami, *A Comprehensive History of India*, New Delhi, 1982; Husain, Yusuf, *Indo- Muslim Polity*, Simla, 1971; Irvine, W., *Later Mughals*, New Delhi, 1971; Keene, H.



۱۵۷/۳ - ۱۵۸: کتانی، ۷۸۳/۲؛ برای اطلاع از شاگردان دیگر او، نک: مخلوف، ۳۰۳ - ۳۰۴. نام وی در سلسله‌های روایی متأخر بسیار به چشم می‌خورد (مثلاً نک: کتانی، ۱۱۵/۱، ۱۱۷، ۱۲۱، جم).  
 جمهوری اندکی پیش از درگذشت بر اثر اختلاف با یکی از شاگردان خود، مورد تعرض وی قرار گرفت و نابینا شد (محبی، ۱۵۸/۳).

از جمهوری آثار متعددی برجای مانده که نسخ خطی آنها در کتابخانه‌های مختلف جهان موجود است. اهم این آثار رساله‌هایی است مختصر درباره مسائل گوناگون فقهی، برخی منظومه‌های دینی و حاشیه‌هایی بر آثار پیشینیان. بعضی از تألیفات او اینهاست: ۱. فضائل شهر رمضان، که سروده‌ای درباره ماه رمضان است و در ۱۲۷۷ ق در قاهره به چاپ سنگی رسیده و در ۱۲۹۸ ق در همانجا تجدید چاپ شده است؛ ۲. الاجوبة المحررة لاسئلة البررة، که نسخه‌ای از آن در دارالکتب مصر موجود است (خدویه، ۱۵۳/۳)؛ ۳. احکام الخنثی، اثری است منظوم که نسخه‌ای از آن در کتابخانه سلطنتی برلین (آلوارت، شه 5001) نگهداری می‌شود؛ ۴ - ۹. حاشیه‌ای بر شرح ناصرالدین لقانی بر خطبة مختصر خلیل؛ حاشیه‌ای بر نزهة النظر بتوضیح نخبة الفکر تألیف ابن حجر عسقلانی؛ رساله فی فضل يوم عاشوراء؛ رساله فی ليلة النصف من شعبان؛ الزهرات الوردية فی الفتاوی الاجهریة؛ مناسک الحج والعمرة. نسخ خطی شش اثر اخیر در کتابخانه ازهریه و دیگر کتابخانه‌ها یافت می‌شود (نک: ازهریه، ۳۳۵/۱، ۳۱۹/۲، ۳۴۷، ۴۰۸، ۶۹۱/۳ - ۶۹۲)؛ ۱۰. النور الوقاج فی الکلام علی الاسراء والمعراج. از نسخ متعدد آن در کتابخانه‌های مختلف می‌توان به نسخه برلین (نک: آلوارت، شه 2610) اشاره کرد. نسخه‌های خطی آثار جمهوری را در بسیاری از کتابخانه‌های جهان به خصوص در مصر می‌توان یافت (نک: خدویه، ۲۳۷/۱، جم؛ سید، ۳۸۴/۱، جم؛ GAL, II/413-414; GAL, S, II/437).

ماخذ: ازهریه، فهرست؛ خدویه، فهرست؛ سخاری، محمد بن عبدالرحمن، الضوء الالامع، بیروت، مکتبه الحیاة؛ سید، خطی؛ کتانی، عبدالحی بن عبدالکبیر، فهرس الفهارس والابیات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ محبی، محمد امین، خلاصة الاثر، قاهره، ۱۲۸۴ ق؛ مخلوف، محمد بن محمد، شجرة النور الزكية، بیروت، ۱۳۵۰ ق؛ نیز: Ahiwardi; GAL; GAL, S.

**أجیاد**، نام محلی در مکه. درباره وجه تسمیه آن مطالب گوناگونی نقل شده است: برخی این کلمه را جمع جواد دانسته و گفته‌اند که چون این محل جایگاه اسبان خوب بوده، بدین سبب چنین نامیده شده است (ابن منظور، ذیل ماده جواد، نیز قعقع)؛ بعضی آن را با داستان نزول وحی بر اسماعیل (ع) و اطاعت اسبان این محل از آن حضرت پیوند داده‌اند (یعقوبی، تاریخ، ۲۲۱/۱)؛ برخی دیگر آن را یادگاری از جنگ بین افراد مضاض یا به قولی حارث بن مضاض جرهمی و سدید عمالقی دانسته‌اند که اولی در ناحیه بالای مکه و دومی در پایین آنجا سکنی گرفته و از کسانی که کالایی را از آن راهها به مکه می‌بردند، ده

خالد بن ولید میمنه سپاه را به معاذ بن جبل، میسره را به سعید بن عامر، جناح راست را به یزید بن ابی سفیان و جناح چپ را به شرحبیل ابن حسنه سپرد و خالد بن سعید بن عاص را در کمین گماشت و زنان را پشت صفها مستقر ساخت (ابن اعثم، ۱۴۵/۱). حمله از جانب مسلمانان صورت گرفت و چندین بار نبردهای سختی روی داد که در همه آنها پیروزی با مسلمانان بود (یعقوبی، همانجا). غنایم فراوانی به دست مسلمانان افتاد که خالد تقسیم آن را به بعد از فتح دمشق موکول کرد (واقدی، همانجا).

در این جنگ گروه بسیاری از مسلمانان، از جمله سلمه بن هشام بن مغیره، هبار بن اسود بن عبدالاسد، نعیم بن عبدالله (طبری، ۲۱۲۶/۱)، عبدالله بن زبیر، عمرو بن سعید بن عاص، عکرمه بن ابی جهل بن هشام مخزومی (بلاذری، ۱۵۶)، عبدالله بن عمرو ازدی دوسی، هشام بن عاص (ابن اعثم، ۱۴۷/۱)، عبدالله بن ابی جهم، تمیم بن حارث بن قیس (کلبی، ۱۰۱، ۱۰۸) و کسان دیگر به شهادت رسیدند (درباره جزئیات این جنگ، نک: ازدی، همانجا؛ اکرم، ۳۶۳ - ۳۸۰).

ماخذ: ابن ابیر، الکامل؛ ابن اعثم کوفی، احمد، الفتوح، به کوشش محمد عبدالعزیز، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دار صادر؛ ابن عبدالبر، یوسف، الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، به کوشش علی محمد بجادی، قاهره، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۰ م؛ ازدی، محمد بن عبدالله، فتوح الشام، به کوشش عبدالمنعم عبدالله عامر، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ اکرم، ا.، سیف الله خالد بن الولید، ترجمة صبحی جاسی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ بکری اندلسی، عبدالله بن عبدالعزیز، معجم ما استعجم من اسماء البلاد والمواضع، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ بلاذری، احمد بن یحیی، فتوح البلدان، به کوشش عبدالله و عمر انیس الطباع، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م؛ طبری، تاریخ، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۹ - ۱۸۸۱ م؛ کلبی، هشام بن محمد، جمهرة النساب، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۶ م؛ کمال، احمد عادل، الطريق الی دمشق، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ مجمل التواریخ والقصص، به کوشش محمد تقی بهار (ملک الشعر)، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ واقدی، محمد، فتوح الشام، بیروت، دار الجیل؛ هانسی، طه، «معركة اجنادین»، مجلة المجمع العلمي العراقي، بغداد، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۱ م؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، دار صادر؛ نیز: De Goeje, M. J., Mémoire sur la conquête de la Syrie, Leiden, 1900; EF.

ابوالحسن دیانت

**أجهری**، ابوالارشاد نورالدین علی بن محمد بن عبدالرحمن (۹۷۵ - ۱۰۶۶ ق/ ۱۵۶۷ - ۱۶۵۶ م)، فقیه و محدث مصری که در زمان خود پیشوای مالکیان مشرق بود (کتانی، ۷۸۳/۲). اصل او از قریه أجهر از توابع قلیوبیه در شمال قاهره بود (نک: سخاوی، ۱۸۲/۱۱؛ محبی، ۱۵۷/۳).

از مشایخ او می‌توان به سراج‌الدین عمر بن الجای از شاگردان سیوطی، بدرالدین حسن کرخی، شمس‌الدین رملی، محمد بن سلامة بنوفری، بدرالدین ابن یحیی قرافی و نورالدین علی بن ابی بکر قرافی اشاره کرد. شهاب‌الدین عجمی، از شاگردان جمهوری، نام ۳۰ تن از شیوخ وی را در مشیخه خود ذکر کرده است (همانجا؛ کتانی، ۷۸۳/۲ - ۷۸۴؛ مخلوف، ۳۰۳). از شاگردان او همچنین می‌توان شمس‌الدین بابلی، نورالدین شبراملسی و ابراهیم شیرخیتی را ذکر کرد (محبی،

یک می گرفتند و به مناسبت اینکه در محل اقامت سَمِیدع اسبان خوبی بود، آن محل را اجیاد نامیدند (ابن هشام، ۱۱۷/۱ - ۱۱۸؛ مسعودی، ۲/۲)؛ گروهی نیز این کلمه را جمع «جید» به معنی گردن دانسته و گفته‌اند چون مضاض جرهمی در این محل «گردن» صدمرد از عمالقه را زده، از این رو محل مزبور اجیاد نام گرفته است (نک: یاقوت، ۱۰۴/۱ - ۱۰۵).

در هر حال این کلمه نام محل و نام دودره از دره‌های مکه است، به نام شعب اجیاد الاکبر یا جیاد الکبیر و شعب اجیاد الاصغر یا جیاد الصغیر. مسجدالحرام بین جیاد و قعیقان و اجیاد بزرگ و کوچک در کنار ابوقیس در مشرق و قعیقان در غرب مکه واقع شده است (یاقوت، همانجا؛ یعقوبی، البلدان، ۹۴ - ۹۵؛ ابن بطوطه، ۱/۱۳۵). دره‌های اجیاد دنباله کوه سرسبزی است به همین نام در غرب مسجد الحرام. در قلعه آن مناره‌ای بوده که به دستور ابوبکر بنا شده و در ماه رمضان محل اقامه اذان بوده است (حمیری، ۱۲). گویند جبرئیل نخستین بار در اجیاد بر پیامبر اکرم (ص) ظاهر شد و ندا داد یا محمد! یا محمد! (ابن سعد، ۱/۱۲۹؛ ذهبی، ۲۵۶).

ناحیه اجیاد در مسیر قرار گرفته و بارها سیل‌هایی که به سوی مکه روان بوده، در این منطقه به سیل دره اجیاد پیوسته و داخل مسجد الحرام شده و خرابیهایی به بار آورده است (نک: ملحق، ۳۱۵/۲ - ۳۱۷).

در جهت توسعه مسجدالحرام از ۱۳۷۰ ق / ۱۹۵۱ م تغییر مجرای سیل آغاز شد و در ۱۳۷۵ ق ساختمانهایی که در محله اجیاد بود، ویران گردید و تغییرات و اصلاحات اساسی در باب اجیاد به وجود آمد (نک: همو، ۳۳۱/۲ - ۳۳۲). باب اجیاد از دروازه‌های ورود به مکه معظمه و مسجدالحرام بوده است.

تا اوایل سده ۴ ق / ۱۰ م، مسجدالحرام دارای ۲۳ در بود (قره‌چانلو، ۸۲، ۸۶)، اما در سده ۴ ق تغییراتی در درهای مسجدالحرام انجام گرفت. به گفته مقدسی در این دوره مسجدالحرام ۱۹ داشت که از آن جمله در جیاد بود (ص ۱۰۶) که تا اوایل سده ۴ ق نامی از آن به میان نیامده است. محتملاً در ادوار مختلف تغییراتی در نامهای درها روی داده است. به عنوان مثال نام ۱۹ در که ناصر خسرو در سده ۵ ق / ۱۱ م از آنها نام می‌برد، با نامهای ۱۹ باب مسجد در سده ۴ ق متفاوت است و باب جیاد از درهایی است که ناصر خسرو (ص ۱۰۴ - ۱۰۵) از آن نام نبرده است.

در سمت جنوبی مسجدالحرام یکی از ۷ باب، در اجیاد الصغیر است که ازرقی (د ح ۲۵۰ ق) آن را باب بنی مخزوم دانسته (۹۰/۲)؛ قره‌چانلو، ۸۸)، ولی به روایت ابن بطوطه دری که سابقاً در بنی مخزوم نامیده می‌شده، باب الصفا بوده که از بزرگ‌ترین درهای مسجد بوده و راه سعی از آنجا می‌گذشته است (۱۴۳/۱). بابهای اجیاد الاکبر و اجیاد الاصغر، در سده ۸ ق / ۱۴ م نیز دو در از درهای ۱۹ گانه مسجدالحرام بوده‌اند و دو در دو طاقی دیگر هم به نام اجیاد وجود

داشته که یکی از آنها به باب الصفا متصل بوده است. برخی این دو در اخیر از ۴ دری را که به نام اجیاد خوانده می‌شده است، باب الدقایق نامیده‌اند (همو، ۱۴۳/۱، ۱۴۴). مقدسی (همانجا) هر یک از درهای جیاد، بنی مخزوم و دقاقان را جداگانه جزو ۱۹ در مسجد نام می‌برد.

مأخذ: ابن بطوطه، محمد بن عبدالله، سفرنامه، ترجمه محمدعلی موحّد، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ ابن سعد، محمد، کتاب الطبقات الکبیر، به کوشش ادوارد زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۳۲۲ ق؛ ابن منظور، لسان؛ ابن هشام، عبدالملک، السیرة النبویة، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ ازرقی، محمد بن عبدالله، اخبار مکه و ماجاء فیها من الآثار، به کوشش رشدی صالح ملحق، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ حمیری، محمد بن عبدالنعم، الروض المعطار فی خبر الاقطار، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، تاریخ الاسلام، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دارالکتب العربی؛ قره‌چانلو، حسین، حرمین شریفین (تاریخ مکه و مدینه)، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۵ م؛ مقدسی، محمد بن احمد، احسن التقاسیم، ترجمه علینقی منزوی، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ ملحق، رشدی صالح، تطبیقات و حواشی بر اخبار مکه (نک: همو، ازرقی)؛ ناصر خسرو، سفرنامه، برلین، ۱۳۲۰ ق؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد بن اسحاق، البلدان، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ همو، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۶۰ م. ابوالحسن دیانت

اَجِین، شهری در استان مادهایا پرادش هند در دامنه شمالی کوه ویندهیا، نزدیک سرچشمه رود چمبال (XXVI/472, BSE<sup>3</sup>) و ساحل راست رود سیپرا (ابوالفضل، ۹۴/۲) از حوضه رود گنگ (BSE<sup>2</sup>, XLIII/648). در ۱۹۷۱ م جمعیت آن ۲۰۹۰۰۰ نفر بوده است (BSE<sup>3</sup>، همانجا).

اجین در بعضی مأخذ به صورت اوجین آمده است (بیرونی، تحقیق، ۲۶۲؛ جهانگیر، ۲۰۱، ۶۵؛ عبرت، ۱۰۰). مؤلفان اسلامی در ذکر آثار نجومی هندی، نام این شهر را به صورت اوزین (بیرونی، التفهیم، ۱۹۸)، اژین (دمشقی، ۱۴؛ مسعودی، ۱۹۲؛ بلاذری، ۴۴۲) و اذین (ابن رسته، ۲۲) نیز آورده‌اند. بعدها اژین به آرین تصحیف شده و در کتب عربی این نام به کرات آمده است (ابن سعید، ۱۵؛ قلقشنندی، ۲۲۵/۳؛ ابن خلدون، ۱۴۵/۱۳).

شیروانی، اجین را دارای هوایی گرم و با قریه‌ها و قصبه‌های فراوان دانسته، و اکثر مردم آن را هندو و اندکی را مسلمان حنفی نوشته است (ص ۶۲).

اجین یکی از شهرهای باستانی و از مراکز دینی هندوان است. قدمت این شهر به حدود سده ۷ ق م می‌رسد (BSE<sup>3</sup>، همانجا) و در سده‌های ۶-۴ ق م پایتخت مملکت آوانتی بود (دایرة المعارف فارسی). آشوکا امپراتور هند (د ح ۲۳۷ ق م) در اجین و ۳ شهر دیگر هند دانشگاههایی تأسیس کرد (موداک، ۸۳). دانشگاه اجین در زمینه علم نجوم بلند آوازه بود (دورانت، ۶۳۱/۱). اجین در سالهای ۱۲۰-۳۹۵ م پایتخت دولت مالوا و مرکز فرهنگ سانسکریت بود (دایرة المعارف فارسی؛ BSE<sup>3</sup>، همانجا). در این شهر مقدس مجسمه‌های کریشنا، راما و جز آنها نهاده شده، و کاخ راناخندی، مدرسه و نیز رصدخانه‌ای زیبا در آنجاست (خانجی، ۱۵۱/۱). گفته شده است که در اجین ۳۶۰

است و این لفظ را نیز به صورت ارین یا قبه ارین تصحیف کردند و از همین جا واژه ارین به معنی محل اعتدال اشیا در زبان عربی وارد شد (کراچکوفسکی، IV/69؛ نالینو، ۱۹۵). سید شریف جرجانی در کتاب *التعريفات*، ارین را محل اعتدال اشیا و نقطه‌ای در زمین می‌داند که در آن ارتفاع و فاصله قطبین و ساعات شب و روز به یک اندازه است (ص ۷). شیوه «سند هند» در نجوم عرب بر پایه رساله‌های متعدد هندی در عهد منصور خلیفه عباسی قوام و استحکام یافت و تا عهد مأمون همچنان متداول بود، اما معلوم نیست که بعدها این سیستم نجومی چگونه یکباره از رواج افتاد. ابو عبدالله خوارزمی بزرگ‌ترین ریاضی دان عهد مأمون، جدول مشهور خود «السند هند الصغیر» را پدید آورد که بر پایه سیستم هندی بود. ابوریحان بیرونی نیز از این مکتب بهره گرفت. در سرزمین غربی خلافت، ابراهیم ابن عزرا بدین شیوه توجه داشت. تا زمان نفوذ دانش جغرافیایی یونان، میان عربها محاسبه اطوال همواره از نصف النهار اجین یا به پندار آنان «قبة الارض» صورت می‌گرفت (کراچکوفسکی، IV/66-69). خوارزمی «قبة» را وسط کره زمین بین نقطه فرضی مشرق و نقطه فرضی مغرب دانسته که اندازه آن برابر ۱۸۰ است. وی می‌نویسد محل میان نقطه انتهای ناحیه جنوبی و میان نقطه انتهای ناحیه شمالی را قبة گویند و اندازه آن نیز ۱۸۰ است (ص ۲۱۸). پس از رصدخانه‌های سمرقند و استانبول، سلسله رصدخانه‌هایی در هند بوده است که جای سینگه، امیر هندو، در دهلی، جیپور و اجین بنا کرد و در آنها سنت نجومی هندی و اسلامی با یکدیگر درآمیخت (نصر، ۷۹). رصد خانه جای سینگه که در حدود ۱۷۳۰م در اجین بنا شد، دارای معروفیت است (XXVI/472، BSE<sup>3</sup>).

اجین تا پیش از ۱۲۲۵ قمری مرکز ایالت سند بود، ولی از آن پس هنگامی که قبایل مهرات بر مالوا چیره شدند، از اهمیت آن کاسته شد. اجین در گذشته به مراتب وسیع‌تر از شهری بوده که اکنون بر جا مانده است. این شهر نخست مرکز امیران هندو، و بعدها مرکز حکمرانان اسلامی شد. از آن زمان تنها قلعه‌هایی بر جا مانده که یکی از آنها توسط غازی شاه ساخته شده است (خانجی، ۱۵۱/۱). در ۶۳۱ قمری سپاه سلطان شمس الدین، اجین را به تصرف آوردند و بتخانه آنجا را ویران کردند (منهاج، ۴۴۸/۱-۴۴۹). نوید نیشابوری شاعر که در سفر حج (۹۷۳ ق) درگذشت، در اجین به خاک سپرده شد (بختاور خان، ۶۷۳/۲). محمد مفید بافقن در ۱۰۸۶م به اجین رفت و در آنجا با عنوان «خانسانمان» به خدمت شاهزاده محمد اکبر فرزند عالمگیر درآمد و کتاب جامع مفیدی را که چند سال قبل تألیف آن را آغاز کرده بود، به پایان رسانید (آفتاب، ۵۰۰).

مآخذ: آفتاب اصغر، تاریخ نویسی فارسی در هند و پاکستان، لاهور، ۱۳۴۴ ش/ ۱۹۸۵م؛ این خلدون، العبر: این رسته، احمد، الاعلاق النفیسه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ این سعید مغربی، علی، بسط الارض فی الطول والعرض، به کوشش خوان ورت خنيس، نظران، ۱۹۵۸م؛ ابوالفضل غلامی، اکبرنامه، به کوشش مولوی احمدعلی و مولوی عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۸۲م؛ اولیری، دلیسی، انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی، ترجمه احمد آرام، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ بختاورخان، محمد، مرآة العالم، تاریخ اورنگ

نیایشگاه برهمنان و دیگر ادیان وجود داشته است (ابوالفضل، همانجا). اجین از جنبه بازرگانی نیز اهمیت داشت. در زمان کانیشکا پادشاه کوشان (۱۲۰-۱۵۳م)، تجارت میان اسکندریه و هند از راه دریایی صورت می‌گرفت و در انتهای راه در هندوستان پس از فاصله اندکی در داخل خاک این کشور، انبار بازرگانی بزرگ اجین نهاده شده بود. در روزگار شاهان کوشان ارتباط بازرگانی میان هند و امپراتوری روم برقرار بود و اجین نقطه پایانی راه بازرگانی دریایی محسوب می‌شد (اولیری، ۱۶۲، ۱۶۳).

در ۳۲۰م دودمان جدیدی جای کوشانیان را گرفت و مملکت گویتا توسط راجه‌ای به نام چاندرا گویتا تأسیس شد. دومین شاه این دودمان به نام ساموڈرا گویتا (۳۳۰-۳۸۰م) تمام شمال غربی هند را مسخر کرد و منطقه مالوا و تختگاه آن اجین را به تصرف آورد (همو، ۱۶۴-۱۶۵). چنانکه پیش از این گفته شد، اجین تا سال ۳۹۵م پایتخت دولت مالوا بوده است (BSE<sup>3</sup>، همانجا). در روزگار امویان، جنید بن عبدالرحمان ثمری از سوی عمر بن هبیره فزاری و سپس از سوی هشام ابن عبدالملک به ولایت سند منصوب شد. وی سپاهی را به اجین (ازین) فرستاد و حبیب بن مزره را نیز با لشکری روانه سرزمین مالوا (مالیه) کرد. سپاهیان به اجین تاختند و حومه آن را آتش زدند (بلاذری، ۴۴۲).

اجین در دوران پیش از اسلام و پس از آن یکی از مراکز نجومی معتبر بوده است. از منجمان برجسته اجین، «واراها میهیرا» است که در این سرزمین تولد یافت و در ۵۰۵م به اوج شهرت رسید. او چند اثر درباره علم و احکام نجوم دارد، وی به کروی بودن زمین معتقد بوده است. دو کتاب او بعدها توسط بیرونی به عربی ترجمه شد (سارتن، I/428). براهما گویتا (ح ۶۲۸م) در رصدخانه اجین کار می‌کرد. وی مؤلف کتاب *براهما سیده هانتا* است (اولیری، ۱۷۱).

نفوذ فرهنگ یونانی تنها از سوی غرب به جهان اسلام صورت نگرفت، بلکه به طور غیرمستقیم از طریق هند و به توسط ایرانیان نیز صورت پذیرفت. یکی از راههای وصول دانش یونانی به هند از راه دریایی اسکندریه به شمال غربی هند بوده است. تکامل این علم توسط علمای هندی در اوایل دوره خلافت عباسیان در نیمه دوم سده ۲ ق/۸م صورت گرفت و به جهان اسلامی راه یافت. در این مرحله از انتقال، شهر اجین اهمیت خاصی داشت (همو، ۱۵۱). برپایه نظر دانشمندان هندی، اوساط کواکب بر حسب نصف النهاری محاسبه می‌شد که از «نیمه قسمت آباد زمین» از حیث طول می‌گذرد و آن نقطه به گمان ایشان در جزیره لنگکا (سرانندی یا سیلان) بوده است و چنان می‌پنداشتند که این جزیره بر خط استوا واقع است. منجمان اسلامی، نقطه‌ای را که در آن خط استوا و نصف النهار گذرنده بر نیمه قسمت آبادان زمین یکدیگر را قطع می‌کنند، «قبة الارض» یا «قبة» می‌نامیدند. منجمان هندی چنین می‌پنداشتند که خط نصف النهار لنگکا از اجین می‌گذرد و عربها بر آن بودند که طولهای جغرافیایی بنابر روش هندیان از خط نصف النهار اجین محاسبه می‌شود و سپس گمان بردند که اجین همان قبة الارض

زیب، به کوشش ساجده سی - علوی، لاهور، ۱۹۷۹م؛ بلاذری، احمد، *تخريج البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ بیرونی، ابوریحان، *تحقیق ماللهند*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م؛ همو، *التفهیم*، به کوشش جلال الدین همایی، تهران، ۱۳۵۲؛ جرجانی، علی، *التعریفات*، قاهره، ۱۳۰۶ق؛ جهانگیر گورکانی، محمد، *جهانگیرنامه*، به کوشش محمد هاشم، تهران، ۱۳۵۹ش؛ خانجی، محمدامین، *منجم العمران فی المستدرک علی معجم البلدان*، قاهره، ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م؛ خوارزمی، محمد، *مفاتیح العلوم*، به کوشش گوستاف فان فلوتن، لیدن، ۱۸۹۵م؛ *دایرة المعارف فارسی*؛ دمشق، محمد، *نخبة الدهر*، به کوشش مهران، لایپزیک، ۱۹۲۳م؛ دورانت، ویل، *تاریخ تمدن*، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران، ۱۳۶۵ش؛ شیروانی، زین العابدین، *پستان السیاحه*، تهران، ۱۳۱۵ق؛ عبرت لاهوری، محمد قاسم، *عبرت نامه*، به کوشش ظهورالدین احمد، لاهور، ۱۹۷۷م؛ قلشنندی، احمد، *صبح الاعشی*، مصر، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ مسعودی، علی، *التبیه و الاثراف*، به کوشش عبدالله اسماعیل صاری، بغداد، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ منهای سراج، عثمان، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی قندهاری، کابل، ۱۳۴۲ش؛ موداک، مانوراما ر، *سرزمین و مردم هند*، ترجمه فریدون گرکانی، تهران، ۱۳۲۵ش؛ نالینو، کارلو آلفونسو، *تاریخ نجوم اسلامی (علم الفلك)*، ترجمه احمد آرام، تهران، ۱۳۴۹ش؛ نصر، حسین، *علم و تمدن در اسلام*، ترجمه احمد آرام، تهران، ۱۳۵۹ش؛

BSE2; BSE3; Krachkovskii, I. Yu., *Izbrannye Sochineniya*, Moscow/Leningrad, 1957; Sartou, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1962.

عنایت الله رضا

اچکزی، نک: بازک زایی.

**اچمه**، نام واحه و نیز شهر کهن در شمال واحه دموکو واقع در شرق ختن که به سبب یافته شدن متون سکایی مربوط به دوره سلوکی و پارتی در آن اهمیت یافته است. اچمه واژه‌ای ترکی و به معنای گشایش است (ایرانیکا). در متون اسلامی نیز گاه از اچمه یاد شده است. در *التانن الموسعودی* به صورت «(احمه قصبة الختن)» آمده است (بیرونی، ۵۷۸/۲) و چنانکه مینورسکی یادآور شده، صورت درست آن «(اچمه)» (= اچمه) است (ص ۲۶۴).

موقعیت جغرافیایی: این واحه به تقریب در ۳۷° و ۹' عرض شمالی و ۸۱° و ۱۷' طول شرقی و در حدود ۱۲۰ کیلومتری شرق ختن واقع است (استاین، «آسیای میانه»، ج ۷، نقشه ش ۱۴). واحه اچمه از شمال به روستای خادالیک، از جنوب به دموکو بازار، از غرب به جیرابازار و از جنوب شرقی به رودخانه شیول و مردابهای آن و واحه کریا محدود می‌شود (همانجا؛ همو، *سریندیا*، I/199). این واحه همچنین در شمال جاده دموکو-کریا و نزدیک به ۱۰ کیلومتری شرقی‌ترین کناره زمین زراعی دموکو قرار دارد (همان، I/211). رودخانه قره‌سو که در ناحیه دموکو - لانگر به رودخانه قره‌قیر می‌پیوندد، زمینهای این واحه را مشروب می‌سازد و از جانب غرب واحه به آبادیهای شمالی‌تر یعنی مالاک آلاگان می‌ریزد (همو، «آسیای میانه»، همانجا، *سریندیا*، I/1246). افزون بر این ظاهر شدن چشمه‌های جدید در این واحه و نیز واحه‌های اطراف آن (شوول، دموکو) و همچنین سیلابهای فصلی، منجر به ایجاد تغییرات نسبتاً زیادی در پوشش گیاهی و نیز نواحی مسکونی این واحه‌ها (جیرا، دموکو، اچمه) گردیده است (هانتینگتون، ۱۸۳-۱۸۲). از میان رفتن مناطق مزروعی قدیم و پدید آمدن مناطق

مزروعی جدید بر اثر تغییر مسیر رودخانه، سبب متروک شدن برخی مناطق مسکونی کهن و ایجاد مناطق مسکونی جدید شده است (نک: استاین، «آسیای میانه»، I/131). پوشش گیاهی این منطقه مانند دیگر مناطق مجاور آن همچون دموکو - که خود منطقه‌ای کهن بوده و در متون سکایی از آن نام برده شده (بیلی، V/122) - خادالیک و مالاک آلاگان، درختهای گز و بوتنه‌زار است (استاین، همان، I/128).

**اهمیت تاریخی:** بر اساس یافته‌های باستان‌شناسی، این واحه از دیرباز محل سکناي اقوام سکایی بوده است. استاین طی بررسیهای باستان‌شناسی که در ۱۹۰۶م در ناحیه شرق ختن باستان انجام داد، از محوطه‌های ویران شده شمال شرقی دموکو که خادالیک مرکز آن بود و بالاواست و کودوک کول پایانه‌های شمالی و جنوبی آن به شمار می‌رفتند، آثاری چند از قطعات مکتوب تبتی، چینی و برهمایی بر روی چوب و بقایای متون سکایی به دست آورد (همان، I/130). در میان یافته‌های وی متن یک نامه بازرگانی از دوره سلوکی و اشکانی که خطاب به فرمانروای اچمه بود، نیز به چشم می‌خورد. در این نامه درخواست کالاهایی از قبیل پارچه‌های سلطنتی، پشمی و کتف شده بود (بیلی، V/121-122).

از موقعیت جغرافیایی اچمه کهن آگاهی دقیقی در دست نیست. مینورسکی بر اساس یافته‌های استاین، محل اچمه را در شرق رودخانه قره‌تاش - چیرا می‌داند (ص ۲۶۴). با توجه به آنکه اشیاء و اسناد یافت شده‌ای که روستاییان و مردم بومی این منطقه برای استاین آورده بودند و از واحه اچمه و واحه مجاور آن دموکو به دست آمده بوده است، اچمه کهن می‌بایست در همین منطقه و در میان پایانه‌های شمالی و جنوبی خادالیک بوده باشد، اما در واحه اچمه شهر دیگری نیز با نام اچمه بازار وجود دارد که از سابقه‌ای کهن برخوردار نیست. شهر اچمه بازار کنونی در شمال شهر دموکو بازار و جنوب خادالیک واقع است. بر اساس مشاهدات هانتینگتون در ۱۸۹۱م و گزارش سفر او به واحه اچمه، سبب بنای شهر ظهور چشمه‌های جدید و سیلاب سنگین رودخانه‌ها به ویژه رودخانه قره‌سو بوده است. جریان سیلاب وارد کانالی گردید که توسط روستاییان پایین رودخانه قره‌قیر برای انحراف آن به سمت شمال شرق و زراعت اچمه حفر شده بود (ص ۱۸۲؛ نیز نک: استاین، *سریندیا*، I/1246، III/211). ظاهراً در این ناحیه همچون تمام نواحی آسیای مرکزی از حدود سال ۱۸۹۳ تا ۱۹۰۰م در میزان ریزش باران افزایش دیده می‌شود (هانتینگتون، ۱۸۳). این افزایش موجب ذخیره شدن آب فراوان در کانال شد و زمینهای پهناور و بایر اطراف را مشروب ساخت و سبب شد که نواحی کوچکی مانند لایسو و نیز خود اچمه زیر کشت رود (استاین، «ختن باستان»، II/468). طی چند سال اچمه به اندازه‌ای گسترش یافت که دارای بازار شد و این منزلت تازه را از متروک شدن روستای قره‌قیر لانگر - در جنوب شرقی اچمه در کنار رودخانه قره‌قیر -

*Oriental and African Studies*, London, 1955, vol. XVII; Stein, M. Aurel, *Ancient Khotan*, New Delhi, 1981; id, *Innermost Asia*, New Delhi, 1981; id, *Serindia*, Delhi, 1921.

جواد نیسانی

الْأَحَابِجِ وَالْأَغْلُوطَاتِ، علم، نک: الغاز، احاجی واغلو طات.  
الْإِحَابَةُ فِي أَخْبَارِ غَزْنَاطَةِ، نک: ابن خطیب، ابو عبد الله.

إِحْبَاطٌ، اصطلاحی کلامی به معنی آنکه گناه موجب از میان رفتن طاعت و ثواب می گردد. برخی از متکلمان مانند معتزله بر این باورند که هر گاه از شخص مسلمان که به فرمانهای الهی گردن نهاده، طاعت خدای را به جا آورده و از این روز سزاوار ثواب و پاداش اخروی گردیده است، گناهی سرزند که عقوبت آنها بیش از پاداش طاعات وی باشد، این گناهان، آن طاعتها و سزاوار هیچ ثوابی نگردیده است، البته به گفته هیچ طاعتی انجام نداده و سزاوار هیچ ثوابی نگردیده است، البته به گفته اینان اگر ثوابهای فرد گناه کار از گناهانش بیشتر باشد، مسألة «تکفیر» پیش می آید، یعنی این ثوابها آن گناهان را محو می کند و می پوشاند.

احباط در لغت مصدر باب افعال از ماده حَبَطَ، و از معانی حبط باطل گردیدن ثواب عمل است (نک: جوهری، ذیل حبط: بیهقی، ۲۶۸/۱). از این رو از احباط که مصدر متعدی است، معنی باطل کردن مزد و ثواب عمل برمی آید.

افعال مشتق از دو مصدر حبط و احباط در قرآن کریم ۱۶ بار و به شکلهای گوناگون آمده، و همه به «عمل» منسوب شده است (نک: عبدالباقی، ذیل حبط؛ طباطبایی، ۱۶۷/۲) و معنای آن با توجه به قرینه هایی از آیه های قرآن بر حسب کاربرد لازم و متعدی، باطل گشتن و باطل کردن عمل می باشد و در مورد این کسان به کار رفته است: آنانی که به زندگانی دنیا دل بسته و در بهره های آن فرو رفته اند (هود/۱۱، ۱۶، توبه/۹/۶۹)؛ مؤمنان بیمار دلی که در نهان با نامسلمانان دوستی می کنند (مائده/۵۱/۵۱-۵۳)؛ نامؤمنانی که مؤمنان را از کارزار می ترسانند و چون خطر جنگ برطرف گشت، غنیمت می خواهند (احزاب/۱۸-۱۹/۳۳)؛ کسانی که پیامبران را می کشند (آل عمران/۲۱/۳۲-۲۲)؛ آنانی که به آیات خدا کفر ورزیده، آنها را تکذیب می کنند (اعراف/۱۴۷/۷، کهف/۱۰۵/۱۸)؛ مردمانی که از دین و ایمان روی گردان می شوند (مائده/۵/۵، بقره/۲۱۷/۲)؛ کسانی که کافر شده، راه خدا را می بندند (محمد/۳۲/۴۷)؛ انسانهایی که در پی به خشم آوردن خدا هستند (محمد/۲۸/۴۷)؛ آنانی که آنچه را خدا فرو فرستاده است، خوش نمی دارند (محمد/۹/۴۷)؛ مشرکان و همچنین مؤمنانی که به خدا شرک ورزند (زمر/۶۵/۳۹، توبه/۱۷/۹، انعام/۸۸/۶) و مؤمنانی که در حضور پیامبر (ص) صدایشان بلندتر از صدای آن حضرت است (حجرات/۲/۴۹).

عقیده معتزله: متکلمان معتزله بر اساس «اصل وعد و وعید» چنانکه گفته شد، به مسألة احباط پای بندند و برای اثبات آن استدلالهای گوناگونی کرده اند، هر چند که در جزئیات با یکدیگر

کسب کرد (هانتینگتون، ۱۸۲؛ استاین، همانجا). واژه بازار در کنار نام اچمه حاکی از آن است که اچمه بازار نیز همچون اچمه کهن از نظر داد و ستدهای بازرگانی دارای اهمیت است.

کانال جدید به تدریج عریض تر و عمیق تر شد تا در ۱۹۰۵م که هانتینگتون از آنجا مجدداً دیدار کرد، عرضی حدود ۶۲ متر و عمقی حداکثر حدود ۱۸ متر داشت. میزان آبی که تقریباً چند سال ثابت مانده بود، در ۱۹۰۵م کاهش یافت و این کاهش ۲ تا ۳ سال ادامه یافت. در نتیجه اهالی اچمه اندک اندک آنجا را ترک کردند، حال آنکه منابع آب روستاهای اطراف مورد آسیب قرار نگرفت، بلکه نسبتاً زیاد شد (هانتینگتون، همانجا). جمعیت اچمه طی چند سال پس از بنای آن حدود ۲۰۰ خانوار (همانجا) و پس از دیدار استاین در ۱۹۰۱م حدود ۸۰۰ خانوار و سپس در ۱۹۰۶م نیز همین حدود تخمین زده شد (استاین، «آسیای میانه»، I/131، سرایندیا، I/211).

علاوه بر دو اچمه ای که یاد شد، در ترکستان چین اچمه های دیگری نیز وجود دارد. بر اساس نقشه ای که استاین به هنگام بررسیهای باستان شناسی در ترکستان چین در طول سالهای ۱۹۰۰-۱۹۰۱م، ۱۹۰۶-۱۹۰۸م و ۱۹۱۳-۱۹۱۵م تهیه کرده، می توان موقعیت جغرافیایی دقیق محل های دیگر به این نام را مشخص کرد. در شمال ختن و به تقریب در ۳۷° و ۹° عرض شمالی و ۸۰° و ۱۲° طول شرقی روستایی با نام اچمه وجود دارد. در جنوب شرقی ختن مجموعاً ۳ محل به همین نام دیده می شود که به ترتیب از جنوب به شمال عبارتند از: ۱. اچمه ای که بر کناره شرقی رودخانه نورا و در ۳۶° و ۱۵° عرض شمالی و ۸۱° و ۶° طول شرقی واقع است. بقایای بنایی در این مکان وجود دارد که قطر آن ۱۲ متر و ارتفاع آن ۵ متر است (همو، «آسیای میانه»، همانجا؛ گروپ، 23). ۲. اچمه ای در شمال همین روستای متروک واقع در ۳۶° و ۲۱° عرض شمالی و ۸۱° و ۶° طول شرقی که رودخانه نورا از وسط آن می گذرد. ۳. اچمه ای دیگر در شرق محل اخیر به تقریب در ۳۶° و ۲۰° عرض شمالی و ۸۱° و ۱۵° طول شرقی که رودخانه آرال لیک از میان آن می گذرد (نک: استاین، همانجا).

در جنوب غربی واحه ختن و بر کرانه غربی یکی از شاخه های رود لاسکو-اوستانگ نیز محلی به نام اچمه اریک قرار دارد (همو، «ختن باستان»، ج III، نقشه ش 23). تمامی اچمه های یاد شده در کنار رودخانه بنا شده اند. به نظر می رسد که این نام اشاره به جریان آب «تازه گشوده شده» و چشمه هایی در زیر بستر رودخانه باشد که سبب ایجاد تغییراتی در ترکیب جمعیتی منطقه و روستاها، زندگی گیاهی و حتی احیای برخی از مناطق، یا متروک شدن نقاط دیگر نظیر چیرا، دموکو و قره قیر لانگر شده است (نک: هانتینگتون، 183؛ استاین، همان، II/468). مأخذ: بیرونی، ابوریحان، القانون السعوی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۵م؛ نیز:

Bailey, H.W., *Part II, Inscriptions of the Seleucid and Parthian Period and of Eastern Iran and Central Asia*, London, 1968; Gropp, G., *Archäologische Funde aus Khotan ...*, Bremen, 1974; Huntington, E., *The Pulse of Asia*, Boston/ New York, 1907; Iranica; Minorsky, V., «Addenda to the *Hudūd al-ʿĀlam*», *Bulletin of the School of*

و جای آن است که خداوند به اندازه ۲۰ جزء، وی را کفر دهد.

ابوهاشم چنین اندیشه‌ای را نمی‌پذیرد و معتقد است که چنین کاری از خدا قبیح است و این کار عقلاً برازنده خدا نیست که طاعتها و ثوابهای او را به هیچ بگیرد؛ بلکه عدل الهی چنین اقتضا می‌کند که میان ثوابها و عقابها «موازنه‌ای» برقرار نماید. بدین ترتیب که ۱۰ جزء از عقاب، ۱۰ جزء از ثواب را احباط می‌کند و تنها ۱۰ جزء عقاب باقی می‌ماند. پس مکلف را فقط به همین اندازه کفر می‌کنند. قاضی عبدالجبار از عقیده ابوهاشم دفاع می‌کند و می‌گوید که دلیل درستی موازنه این است که مکلف یاد شده، طاعتهایی را در آن حدی که به او امر کرده‌اند - یعنی به حدی که اگر مرتکب گناه نمی‌شد، به واسطه آن طاعتها مستحق ثواب می‌گشت - انجام داده، پس مستحق ثواب است، هر چند که آن را با گناه، آلوده است. بدین قرار، چون در این حالت ثواب دادن به این شخص امکان پذیر نیست، ناگزیر به همان اندازه از کفرش می‌کاهند، زیرا دور کردن و کاستن از آسیب و زیان همانند سود رساندن است و با این بیان، مسئله موازنه، تعارضی با دو آیه «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ، وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» اگر کسی کوچک ترین ذره‌ای کردار نیک داشته باشد، [پاداش] آن را می‌بیند و اگر کسی کوچک ترین ذره‌ای کردار بد داشته باشد [کیفر] آن را می‌بیند» (زلزال ۸، ۷/۹۹)، پیدا نمی‌کند (قاضی عبدالجبار، ۶۲۸، ۶۲۹).

البته در نظر اعتزالیان آن گناهی موجب احباط طاعت یا ثواب می‌شود که کبیره باشد، زیرا اینان بر خلاف خوارج به گناه صغیره نیز باور داشتند؛ هر چند این شرط را نیز می‌افزودند که خداوند هیچ گاه عین گناهان صغیره را به ما نشان نمی‌دهد، چون چنین کاری در حد خود مکلفان را به انجام دادن صغیره‌ها تشویق می‌کند و تشویق به انجام دادن گناه قبیح است (همو، ۶۳۲، ۶۳۵).

عقیده اشاعره: چنانکه دیدیم، معتزله نظریه خود را در باب احباط بر اصلهایی چون استحقاق ثواب و عقاب همیشگی و تأثیر خواست انسانها در تعیین فرجام کار خود در آخرت، بنا کردند. این اصلها که بنیادی‌ترین مایه‌های اندیشه اعتزالی را تشکیل می‌دهد، مورد پذیرش ابوالحسن اشعری متکلم بزرگ و پایه‌گذار مکتب اشاعره نبوده، و از این رو، وی یکسره به انکار احباط (با دید اعتزالیان) پرداخته است. از نظر اشعری، بنده در برابر خداوند به هیچ روی، هیچ گونه استحقاقی ندارد. ثواب چیزی است که خداوند به مؤمن «تفضل» می‌کند، یعنی چیزی را به او می‌بخشد که سزاوارش نبوده است. طاعت بنده تنها زمینه‌ساز توفیق تفضل الهی است. در مورد عقاب نیز وضع به همین منوال است. به عبارت دیگر سببی پیشین مانند کفر یا گناه هیچ گاه موجب عقاب نمی‌شود، بلکه چون خداوند بنده را دچار گمراهی و محرومیت کرده، او کافر گردیده است. اشعری در این مورد، تا بدانجا پیش می‌رود که می‌گوید اگر خداوند همه کافران را ببخشد و به بهشت درآورد، چنین چیزی شایسته رحمتش بوده است و هیچ خرده‌ای بر او نمی‌توان گرفت و با حکمتش نیز ناسازگاری ندارد (ابن فورک، ۱۵۶-۱۵۷). اشعری

اختلاف نظر دارند. قاضی عبدالجبار همدانی (د ۴۱۵/ق ۱۰۲۴م) نظریه پرداز بزرگ معتزله، برای اثبات درستی مسئله احباط و تکفیر، نخست این فرض را مطرح می‌کند که اندازه گناهان و طاعتها هیچ کس، برابر و یکسان نیست. به عبارت دیگر هیچ گاه نمی‌شود که ثواب و عقاب اخروی در حق کسی مساوی و به یک اندازه باشد، زیرا به اجماع امت برای اهل آخرت جز بهشت و دوزخ، جایگاه سومی وجود ندارد. اینک اگر فرد یاد شده را به دوزخ ببرند، به او ستم کرده‌اند و اگر به بهشتش برند، از دو حال خارج نیست: یا ثواب می‌برد - که روا نیست، چون ثواب دادن به کسی که استحقاقش را ندارد، قبیح است - یا خداوند همچون کودکان و دیوانگان به او نیز تفضل می‌کند - و این نیز روا نیست، زیرا حال او باید از آن دو گروه جدا باشد (قاضی عبدالجبار، ۶۲۳-۶۲۴). از این رو، در مورد مکلف این فرضها مطرح می‌شود: حالت مکلف اینگونه است که یکسره اهل طاعت بوده و در آخرت نیز سزاوار ثواب می‌گردد، یا یکسره اهل گناه است و به کفر می‌رسد. اما مشکل در مورد کسی است که طاعتها و گناهان را در آمیخته است. درباره چنین شخصی فرض اول این است که او نه سزاوار ثواب و نه سزاوار عقاب است و در نتیجه نه ثواب می‌بیند، نه کیفر. شق دوم این است که هم مستحق ثواب و هم سزاوار عقاب است و در یک زمان و به یکباره در معرض ثواب و کیفر واقع می‌شود. فرض سوم همان مفاد اعتقاد به احباط و تکفیر است، یعنی این اعتقاد که اندازه بیشتر بر اندازه کمتر تأثیر می‌گذارد و آن را محو می‌کند. فرض اول درست نیست، زیرا بر خلاف اجماع امت است. دومین فرض نیز محال است، چون امکان ندارد که شخص مکلف یکباره و در یک زمان در معرض پاداش و کیفر قرار گیرد. پس تنها صورت باقی مانده، آن است که ثواب بیشتر، عقاب کمتر را «تکفیر» کند، یا عقاب بیشتر ثواب کمتر را «احباط» نماید (همو، ۶۲۴، ۶۲۵).

ناگفته نماند که میان ابوعلی جبایی و پسرش ابوهاشم بر سر چگونگی احباط و تکفیر اختلاف نظر وجود دارد. ابوعلی بر آن است که احباط و تکفیر در طاعت و گناه رخ می‌دهد، زیرا اثر بخشی و اثر پذیری در این دو امکان پذیر است، ولی ثواب و عقاب هیچ گاه در کنار هم نمی‌نشینند تا بر یکدیگر اثر کنند. بر خلاف ابوعلی، ابوهاشم معتقد است که احباط و تکفیر در ثواب و عقاب روی می‌دهد، زیرا جمع ثواب و عقاب ممکن نیست، در حالی که جمع بین طاعت و گناه ممکن است. دیگر آنکه در طاعت و گناه تا زمانی که مکلف را مستحق ثواب یا عقاب نکنند - مثلاً طاعت یا گناهی که از کودک یا دیوانه سر بزنند - احباط یا تکفیر رخ نمی‌دهد (همو، ۶۲۷، ۶۲۸). دومین موردی که موجب اختلاف ابوعلی و ابوهاشم گردیده، مسئله موازنه است که ابوعلی آن را نپذیرفته، ولی ابوهاشم (و به پیروی از او قاضی عبدالجبار) به آن باور دارد. صورت مسئله این است که مکلفی طاعتی را به جا آورده که سزاوار ۱۰ جزء ثواب است و در عین حال گناهی از او سر زده که مستوجب ۲۰ جزء کیفر شده است. نظر ابوعلی این است که کلیه ثوابهای او احباط می‌شود

ابطال احباط از اصطلاحات فلسفی بهره برده است. وی می‌گوید که بقای علت تامه مستلزم بقای معلول است. ایمان پیش از گناه علت تامه استحقاق ثواب است. از آنجا که این ایمان، پس از گناه نیز ماندگار است، پس مستلزم بقای معلولش یعنی استحقاق ثواب می‌گردد (ص ۱۶۴-۱۶۵). گفتنی است که آقا بزرگ تهرانی در الذریعه از ۴ نویسنده شیعی یاد می‌کند که هر یک کتابی زیر عنوان الاحباط و التکفیر نوشته‌اند (۲۸۰/۱-۲۸۱).

مآخذ: آقابزرگ، الذریعه؛ ابن فورک، محمد، مجرد مقالات الشيخ ابی الحسن الاشعری، به کوشش دانیل زیمار، بیروت، ۱۹۸۶م؛ ابن میثم بحرانی، قواعد المرام، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۲ق؛ بیهقی، احمد، تاج المصادر، به کوشش هادی عالم زاده، تهران، ۱۳۶۶ش؛ جوهری، اسماعیل، الصحاح، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین؛ جوینی، عبدالملک، الارشاد الی قواطع الادله، به کوشش محمد یوسف موسی و علی عبدالمنعم عبدالحمید، قاهره، مکتبه الخانجی؛ طباطبائی، محمدحسین، المیزان، بیروت، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ طوسی، محمد، الاقتصاد فیما یعلق بالاقتصاد، بیروت، ۱۲۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، تمهید الاصول فی علم الکلام، به کوشش عبدالحسن مشکوه الدینی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ عبدالباقی، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، قاهره، ۱۳۶۲ق/۱۹۸۲م؛ فخرالدین رازی، البراهین در علم کلام، به کوشش سید محمد باقر سیزواری، تهران، ۱۳۲۲ش؛ همو، محضل افکار المتقدمین و المتأخرین، بیروت، ۱۹۸۴م؛ قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسه، به کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ قرآن مجید؛ مفید، محمد، اوائل المقالات، به کوشش عباسقلی واعظ چرندابی، تبریز، مکتبه سروش، ناصر گذشته

**اختکار**، اصطلاحی فقهی و حقوقی، به معنای جمع‌آوری و نگهداری کالای ضروری مردم، به انتظار کمیابی و فروش آن به بهای گران. واژه احتکار از مصدر «حکّر» به معنای ظلم، سوء معاشرت (قاموس، ذیل حکر) و عُشر (زمخشری، ۱۳۶) مشتق گردیده و حُکَره، اسم مصدر احتکار به معنای جمع‌آوری کالا و خودداری از عرضه آن است (ابن منظور، ذیل حکر).

در فقه اسلامی، فقها احتکار را به گونه‌هایی مختلف تعریف کرده‌اند. از فقیهان امامی، شیخ انصاری به پیروی از بسیاری از فقهای پیشین، موضوع را با عنوان «مسأله احتکار طعام» مطرح کرده است (ص ۲۱۲). فقهای حنفی نیز احتکار را عبارت از حبس خوراک به منظور گران شدن آن دانسته‌اند (بابرتی، ۴۹۱/۸). اما برخی از حنفیان قید «اشتراء» و مدت را نیز بر تعریف آن افزوده‌اند؛ چنانکه مثلاً ابن عابدین احتکار را اشتراء (خرید) طعام و حبس آن تا ۴۰ روز به منظور گران شدن دانسته است (۳۵۱/۵). اکثر فقهای مالکی موضوع احتکار را وسعت بخشیده، آن را شامل تمام مواردی می‌دانند که موجب اضرار به «سوق مسلمین» باشد (نک: ابن قاسم، ۲۹۱/۹). برخی از فقیهان شافعی علاوه بر «اشتراء اقوات»، قید «در زمان گرانی» را نیز در تعریف احتکار افزوده‌اند (ابن حجر، ۴۹۱/۲). در فقه حنبلی، در تعریف احتکار عبارتی از احمد بن حنبل نقل شده است که در آن دو قید اشتراء طعام و اضرار آمده است (ابن هبیره، ۲۳۷/۱-۲۳۸).  
برایه قول مشهور نزد فقهای امامی (عاملی، ۱۰۷/۴) و اجماع

منکر این است که فاسق با فسقش سزاوار عقاب همیشگی گردد. البته اشکالی نمی‌بیند در اینکه خداوند میان خویبها و بدیها موازنه ایجاد کند و وقتی خویبها بیش از بدیها بود، به شخص ثواب بدهد. ولی سخن اینجا است که چه گناهی است که بتواند با ثواب توحید پهلویزند و آن را محو کند؟ از این گذشته اشعری اساساً احباط را محال می‌داند، زیرا کسی که خداوند از قدیم می‌دانسته که وی اهل ثواب است، ثوابش را به هیچ گناهی باطل نمی‌کند و آن را که خداوند می‌دانسته که اهل عقاب است، به هیچ طاعتی عقابش را زایل نمی‌سازد. گناهکار و نیکوکار به همان اندازه از کیفر و پاداش بهره می‌برند که خدا از ازل برایشان تعیین کرده و در علمش گذشته که چنین خواهد شد (همانجا). دیگر متکلمان اشعری بیشتر همان دلیلهای ابوالحسن اشعری را برای رد احباط آورده‌اند؛ برخی نیز خود، ادله دیگری اقامه نموده‌اند (نک: جوینی، ۳۸۱-۳۸۲، ۳۸۹-۳۹۰؛ فخرالدین رازی، محصل، ۳۴۳-۳۴۵، البراهین، ۱۷۹/۲-۱۸۲).

عقیده امامیه: از میان امامیه، تنها نویختیان احباط اعتزالی را پذیرفته‌اند و سایر متکلمان امامی، آن را مردود شناخته‌اند (مفید، ۹۹). شیخ طوسی (د ۴۶۰ق/۱۰۶۸م) فقیه و متکلم بلند آوازه امامی، برای باطل کردن احباط اینگونه استدلال می‌کند که میان طاعت و گناه و نیز میان ثواب و عقاب، هیچ منافاتی نیست تا این دو بر یکدیگر اثری داشته باشند. زیرا تنافی تنها میان دو امر متضاد یا چیزی مانند آن مصداق دارد. میان طاعت و گناه تضادی وجود ندارد، زیرا هر دو از یک جنسند. به عبارت دیگر همان امری که به شکل طاعت پدیدار می‌شود، ممکن است که به صورت گناه واقع گردد. مثلاً نشستن انسان در خانه دیگری اگر از روی غصب باشد، گناه است، در حالی که این نشستن با نشستن مباح هر دو از یک جنسند. همچنین میان استحقاقها هم تضادی نیست، چون ثواب و عقاب نیز هم جنسند. اگر هم به فرض میان این دو تضادی می‌بود، هیچ گاه منافاتی میانشان رخ نمی‌داد، چون هر دو معدومند و ضد حقیقی در حال عدم نمی‌تواند با ضدش منافاتی داشته باشد. مثلاً سیاهی و سبیدی معدوم، هیچ برخوردی با هم ندارند تا موجب نفی کردن هم شوند. از سوی دیگر از دیدگاه شیخ طوسی اعتقاد به اینکه اگر کسی خویبها و بدیهای داشته باشد و این کردارها، او را به طور یکسان سزاوار ستایش و نکوهش کرده باشند، باید او را به چشم کسی نگاه کنند که نه خوبی کرده و نه بدی، از روی خرد درست نیست. همچنین باور داشتن به اینکه اگر کسی بدیهایش بیشتر باشد، باید او را به منزله کسی که هیچ خوبی انجام نداده، بینگارند، یا بر عکس اگر خویبهایش بیشتر باشد، باید او را به منزله کسی که هرگز بدی نکرده، بشمارند، به بداهت عقل ناپذیرفتنی است (طوسی، الاقتصاد، ۱۹۳-۱۹۶، تمهید الاصول، ۲۶۳-۲۶۴؛ برای دلیلهای دیگر وی، نک: الاقتصاد، ۱۹۶-۲۰۶). شیخ طوسی همچنین به تفسیر آیه‌هایی که اعتزالیان برای اثبات احباط به آنها استناد کرده‌اند، پاسخ گفته است (همان، ۱۹۹-۲۰۱).

ابن میثم بحرانی (د ۶۹۹ق/۱۳۰۰م) دیگر متکلم امامی مذهب، برای

فقهای حنبلی، مالکی، حنفی و قول اکثر فقهای شافعی (ابن قدامه، ۳۰۶/۴؛ ابن عابدین، همانجا؛ ابواسحاق، ۲۹۲/۱)، هرگاه کالای مورد احتکار به اندازه کفایت وجود نداشته باشد و موجب اضرار و اختلال در «سوق مسلمین» گردد، احتکار حکم حرمت خواهد داشت، اما در مقابل نیز گروهی از فقیهان امامی (عاملی، همانجا) و برخی از شافعیان (ابواسحاق، همانجا) به کراهت احتکار قائل شده‌اند.

با وجودی که در بسیاری از اخبار مربوط به احتکار، واژه‌های «شراء» و «اشرء» مشاهده می‌گردد، اما در مباحث فقهی منحصر نبودن احتکار به «خرید کالا» امری روشن است، چه مدار اصلی در حرمت احتکار اختلال نظام و ایجاد عسر و حرج برای مردم است؛ چنانکه شیخ انصاری با پدیده خواندن عدم حصر احتکار در خرید کالا، روایاتی را که عنوان شراء و اشرء در آنها آمده است، با کمک عباراتی توضیحی در ذیل همان روایات تفسیر کرده، و نسبت به خرید کالا در احتکار «القاء خصوصیت» نموده است. وی معیار حکم را در احتکار وجود کالا یا فقدان آن در شهر دانسته است (ص ۲۱۳). همچنین عنوان «جمع طعام» با لحاظ اطلاق آن نزد اهل لغت و نیز تعلیل به عسر و حرج که در برخی از اخبار برای حرمت احتکار وارد شده، مؤید این است که خرید کالا در تحقق احتکار جایگاه ویژه‌ای ندارد (همو، ۲۱۲).

فقیهانی که احتکار را حرام دانسته‌اند، در مجموع به ادله چهارگانه فقهی استناد جسته‌اند: راوندی یکی از فقهای امامی، برای تحریم احتکار، به آیه ۸۸ سوره یوسف استناد کرده است. به نظر وی کلمه «ضَرَّ» در این آیه که درباره برادران یوسف (ع) سخن می‌گوید، نیاز شدید آنان به خوراک را نشان می‌دهد (۵۳/۲)، اما مقدار سیوری در استدلال او خدشه کرده و معنای ضَرَّ را اعم از نیازمندی به خوراک دانسته است (۴۳/۲). برخی از فقهای حنفی، «الحاد» را در آیه ۲۵ سوره حج به معنای احتکار دانسته‌اند (ابن مودود، ۱۶۰/۴). با اینهمه، در آثار غالب فقها و به ویژه فقیهان امامی، برای حرمت احتکار به آیه‌ای از قرآن استناد نشده است.

درباره مستند حرمت احتکار از سنت، احادیث بسیاری در منابع روایی و فقهی نقل شده است که از آن میان می‌توان این روایات را برشمرد: حدیث نبوی «الجالب مرزوق و المحتکر ملعون» (نک: ابن ماجه، ۷۲۸/۲؛ کلینی، ۱۶۵/۵) و حدیث نبوی «لا یحتکر [الطعام] الا خاطئ» (نک: ابوداود، ۲۷۱/۳؛ ابن بابویه، ۱۶۹/۳؛ برای دلالت لفظ «خاطئ» بر تحریم، نک: کرکی، ۴۰/۴). علاوه بر اخبار یاد شده، می‌توان به حدیثی اشاره کرد که حلبی از امام صادق (ع) نقل کرده است، مبنی بر اینکه اگر طعام فراوان باشد و مردم در تنگنا قرار نگیرند، ذخیره کردن آن اشکالی ندارد، ولی در صورت کمبود کالا و در سختی قرار گرفتن مردم، احتکار طعام عملی ناپسند و مکروه خواهد بود (کلینی، همانجا). فقیهانی که از عبارت «فانه یکره ان یحتکر الطعام» در این حدیث استنباط حرمت نموده‌اند، برآنند که فعل «یکره» به لحاظ قرائن موجود

به معنای مصطلح فقهی «کراهت» نبوده، بلکه یک کاربرد لغوی و عرفی است و بنابراین بر حرمت دلالت دارد (بحرانی، ۶۱/۱۸؛ انصاری، همانجا؛ نیز برای روایاتی از حضرت علی (ع)، نک: نهج البلاغه، نامه ۵۳؛ نوری، ۲۷۴/۱۳).

درباره اجماع، مقدس اردبیلی از اجماع فقیهان امامی بر حرمت احتکار در مصادیق قطعی آن سخن گفته است (۲۳/۸). از اهل سنت نیز شعرانی نظیر چنین اجماعی را به صراحت نقل کرده است (۷۰/۲).

در استناد به عقل، چنین استدلال می‌شود که احتکار موجب زیان مردم و اختلال در امور مسلمین می‌گردد و چنین عمل زیان آوری از نظر عقل ناپسند و مذموم است. سپس با اشاره به ملازمه حکم شرع و عقل چنین استنتاج می‌شود که احتکار از نظر شرع حرام و ممنوع است.

در مقابل، فقیهانی که به کراهت احتکار قائلند، با تکیه کردن بر اینکه مهم‌ترین مستند قول به حرمت، دلیل سنت است، در اینگونه روایات چه از نظر سند و چه از نظر دلالت خدشه کرده‌اند و خصوصاً با تمسک به روایاتی که متضمن عنوان «کراهت» است و حمل کراهت بر معنای اصطلاحی مشهور آن، حرمت احتکار را مردود انگاشته‌اند (عاملی، ۱۰۷/۴).

مسأله خرید متاع به منظور احتکار و حکم چنین خریدی گاه در کتب فقهی مورد بحث قرار گرفته و قول به صحت (نک: ابن مرتضی، ۳۲۰/۴؛ مرداوی، ۳۳۸/۴)، یا قول به بطلان این چنین عقدی (همانجا) مطرح گردیده است.

در محدوده روایاتی که بیانگر موارد احتکار هستند، چند کالای خاص مطرح گردیده است که عبارتند از: گندم، جو، خرما، کشمش و روغن اعم از جامد و مایع (کلینی، ۱۶۴/۵؛ نیز نک: حر عاملی، ۳۱۳/۱۲-۳۱۴). البته در بسیاری از روایات، احتکار طعام به طور کلی و بدون تعیین کالای خاصی ممنوع شده است (طوسی، تهذیب، ۱۵۹/۷-۱۶۲؛ نیز نک: حر عاملی، ۳۱۳/۱۲-۳۱۶). برپایه همین گوناگونی در متن روایات، برخی از فقها به آنچه به صراحت نام برده شده است، اکتفا کرده و دایره شمول حکم را به دیگر مصادیق طعام تعمیم نداده‌اند (ابن ادریس، ۲۳۸/۲؛ نراقی، ۳۲۹/۲؛ بحرانی، همانجا؛ مقدس اردبیلی، ۲۶/۸). در کنار ۵ کالای یاد شده، جمع کثیری از فقها نمک را نیز افزوده‌اند (طوسی، المبسوط، ۱۹۵/۲؛ ابن حمزه، ۳۰۰؛ علامه حلی، ۵۱۴/۲؛ شهید اول، ۱۱۶). بین فقهای اهل سنت در این باره ۳ نظر عمده وجود دارد: حنابله معتقدند که مورد احتکار منحصر به قوت آدمیان است (مرداوی، همانجا). حنفیان برآنند که حکم احتکار علاوه بر قوت آدمیان در خوراک دام و جانوران اهلی نیز جاری است (ابن عابدین، ۳۵۱/۵) و فقهای مالکی موارد احتکار را تعمیم داده‌اند و آن را شامل همه نیازمندیهای مردم می‌دانند (ابن قاسم، ۲۹۱/۹).

برخی از فقهای معاصر امامی جریان حکم احتکار را در همه مواد مورد نیاز غذایی بعید ندانسته‌اند (اصفهانی، ۱۷/۲؛ نیز نک: حکیم، ۱۰/۲). برخی دیگر نیز حکم حرمت احتکار مواد خوراکی و سایر



قبیل نانوایان و قصابان، به گران فروشی و احتکار دست می‌بازیدند، آنان را به سختی مجازات می‌کردند (مثلاً نک: نظام‌الملک، ۵۳).

نخستین بار که از مجازات احتکار در قوانین ایران سخن رفته، قانون متمم بودجه سال ۱۳۱۷ کشور (مصوب ۲۹ اسفند ۱۳۱۶) درباره احتکار کالای انحصاری دولت است که به موجب ماده ۱۰ آن برای محتکر، حبس تأدیبی (از ۲ ماه تا یک سال) و یا تأدیه غرامت و همچنین ضبط کالای مورد احتکار به نفع دولت پیش بینی شده است (نک: روزنامه رسمی).

با شروع جنگ جهانی دوم، برای پیشگیری از رواج احتکار و گران فروشی، در ۲۵ شهریور ۱۳۱۸ قانونی در دو ماده به تصویب رسید که به موجب ماده نخست آن، دولت موظف شد تا مقرراتی را درباره کالاهای مورد احتیاج تدوین کند و در ماده ۲ آن برای محتکر مجازات حبس تأدیبی (از ۲ تا ۶ ماه) و یا جریمه ای نقدی تعیین شده است. بعد از شهریور ۱۳۲۰ و ورود قوای بیگانه به خاک کشور و با افزایش خطر احتکار و ضرورت حمایت بیشتر از مصرف کنندگان، در ۲۷ اسفند همان سال، قانون «راجع به جلوگیری از احتکار» به تصویب رسید. از مشخصات این قانون، تقسیم کالاهای مورد احتیاج عامه به ضروری و غیر ضروری است و عنوان احتکار تنها به کالاهای ضروری اطلاق شده است. با آنکه در این قانون برای پنهان کردن کالاهای غیر ضروری نیز مجازات تعیین شده است، ولی قانونگذار از به کار بردن کلمه احتکار در این موارد احتراز کرده است. به موجب ماده اول این قانون «هر کس کالاهای مورد احتیاج ضروری عامه را که زیاد از مصرف خود داشته باشد و برای جلوگیری از فروش به دولت یا مردم پنهان نماید، محتکر محسوب شده و برای دفعه اول، علاوه بر ضبط عین کالا، به حبس تأدیبی از ۳ تا ۶ ماه و کیفر نقدی معادل یک برابر قیمت کالای مزبور محکوم می‌شود و در صورت تکرار برای دفعه دوم، مرتکب، علاوه بر ضبط عین کالا، به حبس تأدیبی از ۳ ماه تا یک سال و تأدیه کیفر نقدی معادل دو برابر قیمت کالای مزبور محکوم می‌گردد». به موجب ماده ۵، «هر کس کالاهای مورد احتیاج عموم را که مطابق ماده دوم غیر ضروری اعلان شود، برای جلوگیری از فروش پنهان نماید، علاوه بر ضبط عین کالا، به کیفر نقدی معادل یک برابر قیمت کالای مزبور محکوم می‌گردد و در صورت تکرار، علاوه بر ضبط عین مال، مرتکب به کیفر نقدی معادل دو برابر قیمت کالا و به حبس تأدیبی از ۲ تا ۶ ماه محکوم می‌گردد». گفتنی است که در ماده ۶ این قانون «صدور دارو و خواربار و اقسام دامها از کشته و زنده و به طور کلی کالاهای مورد احتیاج عمومی از کشور» ممنوع شناخته شده و مجازات متخلف برای دفعه اول علاوه بر ضبط عین مال، حبس تأدیبی از یک تا ۳ سال و کیفر نقدی، و برای دفعه دوم علاوه بر ضبط عین مال، حبس مجرد از ۳ تا ۱۰ سال و کیفر نقدی شدیدتر پیش بینی شده است و در صورت تکرار برای دفعه سوم علاوه بر ضبط عین مال، برای مرتکب «حبس ابد یا اعدام» در نظر گرفته شده است.

از این پس تا هنگام استقرار جمهوری اسلامی در ایران، قوانین و

نیازمندیهای عمومی از جمله پوشاک و مسکن را با تمسک به قاعده لاضرر و نیز لاجرح، یا به اعتبار تعلیلی که در روایات مربوط به احتکار آمده است، به اثبات می‌رسانند (نک: حائری، ۱۹۷/۱؛ نیز نک: محقق داماد، ۵۵).

برای رفع ناسازگاری بین عموم موارد احتکار و روایات ناظر به کالاهای خاص، برخی از علمای زیدیه و نیز اهل سنت با استدلالی اصولی چنین نتیجه گرفته‌اند که روایات مطلق و مقتید وارد شده در باب احتکار را نباید از موارد حمل مطلق بر مقتید به شمار آورد (محمد بن اسماعیل، ۸۲۵/۳؛ شوکانی، ۲۲۱/۵). برای مسأله یاد شده، برخی از فقهای معاصر امامی نیز دو راه حل ارائه کرده‌اند: یکی آنکه نصوص ناظر بر کالاهای خاص از قبیل «قضایای خارجی» اند و نه از قبیل «قضایای حقیقیه»، به این معنی که اینگونه روایات در مقام بیان واقعیت خارجی بوده‌اند، نه اینکه در آنها رابطه ای ناگستنی بین مفهوم احتکار و کالاهایی مخصوص مراد بوده باشد. بنابراین نباید مصادیق احتکار را در همه زمانها و مکانها منحصر به همان چند مورد یاد شده در روایات دانست؛ دوم آنکه می‌توان گفت موضوع احتکار مستقیماً با مصالح جامعه مسلمین مربوط است و بنابراین تشخیص مصادیق و نیز منع از آن از وظایف حکومت خواهد بود (حائری، ۱۹۶/۱).

برای کسانی که با احتکار کالاهای مورد نیاز مردم، آنان را در مضیقه قرار می‌دهند، تدابیری اتخاذ شده است: به نظر علمای امامی، یکی از این تدابیر وادار کردن محتکر به فروش کالا است که نه تنها در روایاتی از پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع) تأیید شده (نک: حر عاملی، ۳۱۷/۱۲)، بلکه در این مورد ادعای اجماع نیز گردیده است (ابن فهد، ۳۷۰/۲؛ عاملی، ۱۰۹/۴). نزد اهل سنت نیز این نظر مورد اتفاق مذاهب چهارگانه است (مرداوی، ۳۳۹/۴؛ ابن قاسم، ۳۱۸/۴؛ کاسانی، ۱۲۹/۵). هرگاه محتکر با وجود اجبار، نسبت به فروش عادلانه کالا اقدام نکند، کالای احتکار شده نرخ گذاری یا «تسعیر» خواهد شد (مثلاً نک: عاملی، همانجا). برخی از فقیهان امامی هر چند به تسعیر فتوای صریح نداده‌اند، اما برآنند که حاکم باید محتکر را مجبور سازد تا قیمت را در حد متعادل پائین آورد. شیخ انصاری در تبیین این نظر، آن را جمعی بین ادله اجبار محتکر بر فروش و ادله نهی از تسعیر، و با توجه به قاعده لاضرر شمرده است (ص ۲۱۳).

درباره مجازات محتکر، برخی از فقهای حنفی و مالکی برآنند که با اصرار ورزیدن بر احتکار، در برخی از موارد حتی حکم به تعزیر و زندانی کردن محتکر جاری می‌شود (مثلاً نک: کاسانی، همانجا). فقهای امامی نیز بر این باورند که چگونگی تعزیر در بسیاری از موارد به نظر حاکم شرع موکول شده است؛ این معنی در عبارتی از نامه معروف حضرت علی (ع) به مالک اشتر نیز تأیید شده است (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

در قوانین ایران: پیش از استقرار حکومت قانون در ایران، افکار عمومی تحت تأثیر احکام شرع، همواره احتکار را محکوم و منفور می‌شناخت و حاکمان و والیان در مواردی که فروشندگان ارزاق، از

مقرراتی دربارهٔ احتکار به تصویب رسیده که از آن جمله‌اند: قانون مجازات پیشه‌وران و فروشندگان که کالای خود را مخفی می‌کنند، یا گران می‌فروشند (مصوب ۱۷ شهریور ۱۳۲۲)؛ بخشی از لایحهٔ قانونی مجازات متخلفین از مقررات قانون نظام صنفی (مصوب ۹ بهمن ۱۳۵۱) و مهم‌تر از همه قانون تنظیم توزیع کالاهای مورد احتیاج عامه و مجازات محترکان و گران فروشان (مصوب ۲۳ اردیبهشت ۱۳۵۲) که مادهٔ نخست آن، مجازات احتکار کالاهای ضروری درجهٔ یک را حبس جنایی درجهٔ یک از ۳ تا ۱۵ سال و درجهٔ دو را حبس جنایی درجهٔ دو از ۲ تا ۱۰ سال تعیین کرده، و در ادامهٔ ماده چنین آمده است که «هرگاه معلوم گردد که اقدام مرتکب به قصد اخلال در امنیت و ایجاد تزلزل در اقتصاد عمومی کشور بوده، مجازات او اعدام است».

پس از استقرار جمهوری اسلامی، در قانون نظام صنفی مصوب شورای انقلاب (۱۳ تیر ۱۳۵۹) دربارهٔ شکایات از گران فروشان، محترکان و کم‌فروشان، احکامی پیش‌بینی شده و در مادهٔ ۸۲ آن چنین مقرر گردیده است: «هرگاه برای تخلفات مذکور در قانون نظام صنفی، در سایر قوانین کیفر شدیدتری مقرر شده باشد، مرتکب به کیفر اشد محکوم خواهد شد». مجلس شورای اسلامی در راستای مبارزه با گران فروشی و احتکار در ۲۳ فروردین ۱۳۶۷، قانون تشدید مجازات محترکان و گران فروشان را تصویب کرده که در مادهٔ یک آن تعریفی از احتکار و گران‌فروشی ارائه شده است. در مواد بعدی، حسب مورد مجازات‌های مختلفی در نظر گرفته شده و به موجب مادهٔ ۶ آن چنانچه اعمال مجرمانه «به عنوان مقابله با حکومت صورت گیرد و مرتکب مصداق محارب باشد، به مجازات آن محکوم می‌شود». در همین سال مجمع تشخیص مصلحت نظام اسلامی در ۲۳ بهمن ۱۳۶۷ قانون تعزیرات حکومتی را تصویب کرد که در آن نیز به مسئلهٔ احتکار توجه کامل شده و در مادهٔ ۴، احتکار بدین شرح تعریف شده است: «احتکار عبارت است از نگهداری کالا به صورت عمده با تشخیص مرجع ذی صلاح و امتناع از عرضهٔ آن به قصد گران‌فروشی، یا اضرار به جامعه پس از اعلام ضرورت عرضه توسط دولت». در ادامهٔ این ماده مجازات‌های مختلفی برای مرتکبان احتکار پیش‌بینی شده است.

در ۲۹ بهمن ۱۳۶۸ «قانون شمول اجرای قانون نحوهٔ اجرای اصل ۴۹ قانون اساسی در مورد ثروتهای ناشی از احتکار و گران‌فروشی و قاچاق» به تصویب رسید. به موجب مادهٔ یک این قانون: دادگاههای ذی صلاح موظفند «ثروتهای محترکین، گران‌فروشان و قاچاقچیان را مورد بررسی دقیق قرار داده و نسبت به ضبط و ثبت و اخذ ثروتهایی که برخلاف ضوابط دولت جمهوری اسلامی ایران در اثر احتکار و گران‌فروشی و قاچاق کسب گردیده، به عنوان مجازات به نفع دولت جمهوری اسلامی ایران اقدام نمایند».

در ۱۹ آذر ۱۳۶۹ قانون مجازات اخلالگران در نظام اقتصادی کشور به تصویب مجلس شورای اسلامی رسید و به موجب بند ب مادهٔ یک آن، اخلال در امر توزیع مایحتاج عمومی از طریق گران‌فروشی کلان ارزاق

یا سایر نیازمندیهای عمومی و احتکار عمدهٔ ارزاق یا نیازمندیهای مزبور، جرم تلقی، و با توجه به شدت و ضعف جرم، مجازاتهای سنگین‌تری نسبت به قوانین قبلی در نظر گرفته شده است. در تبصرهٔ ۴ مادهٔ ۲ این قانون، برای مجرمان، علاوه بر مجازاتهای اصلی، حسب مورد مجازات محرومیت از خدمات دولتی، یا انفصال ابد منظور شده است و با توجه به تبصرهٔ ۵ همین ماده، مجازاتهای پیش‌بینی شده در این قانون قابل تعلیق، یا تخفیف و تقلیل نخواهد بود. به موجب تبصرهٔ ۶ مادهٔ ۲ این قانون، رسیدگی به کلیهٔ جرائم مذکور در آن، در صلاحیت دادسراها و دادگاههای انقلاب اسلامی تشخیص داده شده است و این مراجع مکلفند که موضوع را فوراً و خارج از نوبت رسیدگی کنند.

ماخذ: ابن‌دریش، محمد، السرائر، قم، ۱۴۱۰ ق؛ ابن‌بابویه، محمد، فقیه من لا یحضره الفقیه، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۴ ق؛ ابن حجر عسکری، احمد، تحفة المحتاج، بی‌جا، مطبعة اصح المطابع، ابن حزم، محمد، الرسالیه، به کوشش عبدالعظیم بکاء، نجف، ۱۳۹۹ ق/۱۹۷۹ م؛ ابن‌عابدین، محمد امین، رد المحتار، کلکته، ۱۲۴۳ ق؛ ابن‌فهد، احمد، المذهب، قم، ۱۴۱۱ ق؛ ابن‌قاسم، عبدالرحمان، المدونة الکبری، قاهره، ۱۳۲۳ ق؛ ابن‌قدامة، عبدالله، المغنی، بیروت، ۱۴۰۴ ق؛ ابن‌ماجه، محمد، سنن، به کوشش محمدفواد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۲-۱۹۵۳ م؛ ابن‌مرتضی، احمد، البحر الزخار، بیروت، ۱۳۹۴ ق/۱۹۷۵ م؛ ابن‌منظور، لسان، ابن‌مودود، عبدالله، الاختیار، به کوشش محمود ابودقیقه، قاهره، ۱۳۷۰ ق/۱۹۵۱ م؛ ابن‌هیریه، یحیی، الانصاح، حلب، ۱۳۶۶ ق/۱۹۴۷ م؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، المذهب، قاهره، ۱۹۷۱ م؛ ابوداود سجستانی، سلیمان، سنن، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، استانبول، ۱۹۸۱ م؛ اصفهانی، ابوالحسن، وسیلة النجاة، قم، ۱۴۰۹ ق؛ انصاری، مرتضی، المکاسب، تبریز، ۱۳۷۵ ق؛ بایزیدی، محمد، «شرح الغایة علی الهدایة»، همراه فتح القدیر ابن‌همام، قاهره، ۱۳۱۹ ق؛ بحرانی، یوسف، الحدائق الناضرة، قم، ۱۴۰۹ ق؛ حائری، مرتضی، ابتغاء الفضیلة، قم، انتشارات طباطبائی؛ حر عاملی، محمد، وسائل الشیعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ حکیم، محسن، منهاج الصالحین، نجف، ۱۳۸۴ ق؛ راوندی، سید، فقه‌القرآن، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۵ ق؛ روزنامه رسمی، زمخشری، محمود، اساس البلاغة، بیروت، ۱۹۷۹ م؛ سیوری، مقداد، کنز العرفان، تهران، ۱۳۸۵ ق؛ شحرانی، عبدالوهاب، میزان الکبری، بیروت، ۱۳۹۸ ق؛ شوکانی، محمد، نیل الاوطار، قاهره، دارالحديث؛ شهید اول، محمد، للتممة الدمشقیة، قم، ۱۴۰۶ ق؛ طوسی، محمد، تهذیب الاحکام، تهران، دارالکتاب الاسلامیة؛ همو، المبسوط، به کوشش محمدتقی کشفی، تهران، ۱۳۷۸ ق؛ عاملی، محمدجواد، مفتاح الکرامه، قم، موسسه آل‌البیت؛ علامه حلی، حسن، نهایة الاحکام، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۱۰ ق؛ قاموس، قرآن مجید؛ کاسانی، ابوبکر، بدائع الصنائع، قاهره، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ کرکی، علی، جامع المقاصد، قم، ۱۴۰۸ ق؛ کلینی، محمد، الکافی، بیروت، ۱۴۰۱ ق؛ محقق‌داماد، مصطفی، تحلیل و بررسی احتکار از نظرگاه فقه اسلام، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ محمد بن اسماعیل امیر، سیل السلام، به کوشش محمد عبدالعزیز خولی، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ مرداوی، علی، الانصاف، به کوشش محمد حامد فقی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ مقدس اردبیلی، احمد، مجمع الفائدة و البرهان، قم، ۱۴۱۱ ق؛ نراقی، احمد، مستند الشیعة، قم، ۱۴۰۵ ق؛ نظام‌الملک، حسن، سیاست نامه، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ نوری، حسین، مستدرک الوسائل، قم، ۱۴۰۸ ق؛ نهج‌البلاغه.

### احتیاط، اصل، نک: اشتغال، اصل.

أُحُد، کوهی در نزدیکی مدینه و نام یکی از غزوات مشهور پیامبر اسلام (ص)، این کوه سرخ رنگ که بریدگی ندارد (یا قوت)، ۱۴۴/۱-.

مدینه بودند. سرانجام پیامبر (ص) رأی گروه اخیر را پذیرفت (نک: همو، ۲۱۰/۸؛ نیز نک: عروه، ۱۶۸-۱۶۹).

پیامبر (ص) با لشکر هزار نفری مسلمانان از مدینه بیرون شد (ابن هشام، ۶۳/۲؛ قس: ابن اسحاق، ۳۲۶، که آن را ۷۰۰ تن یاد کرده است) و شب را در شیخان - جایی میان مدینه و احد - درنگ کرد و بامداد روز بعد به راه افتاد (نک: واقدی، ۲۱۶/۱-۲۱۸). هنوز اندکی از ورود لشکر مسلمانان به احد نگذشته بود که عبدالله بن ابی، به سبب آنکه توصیه او را مبنی بر موضع گیری در مدینه نپذیرفته بودند، با گروهی دیگر پیامبر (ص) را ترک کرد (عروه، ۱۶۹؛ زهري، ۷۷؛ واقدی، ۲۱۹/۱؛ ابن هشام، ۶۴/۲) و شمار مسلمانان از هزار تن به ۷۰۰ تن کاهش یافت. پیامبر (ص) بی درنگ لشکر بیاراست، کوه احد را پشت سر نهاد و عده‌ای تیرانداز به فرماندهی عبدالله بن جبیر بر کوه عینین که سمت چپ احد بود، گماشت (واقعی، ۲۱۹/۱-۲۲۰). مشرکان نیز صف آرا شدند: بر سمت راست خالد بن ولید و بر سمت چپ عکرمه پسر ابوجهل فرماندهی داشت (همو، ۲۲۰/۱). پیامبر (ص) پیش از آغاز جنگ خطبه‌ای خواند (همو، ۲۲۱/۱-۲۲۳) و تیراندازان را به تأکید فرمود تا مراقب پشت سر مسلمانان باشند و هیچ گاه موضع خود را ترک نکنند (ابن اسحاق، همانجا؛ واقدی، ۲۲۴/۱-۲۲۵؛ ابن هشام، ۶۵/۲-۶۶؛ بخاری، ۲۹/۵؛ نیز نک: طبری، تاریخ، ۵۰۹/۲). در آغاز پیکار چون یکی از جنگجویان مشرکان به نام طلحه بن ابی طلحه مبارز طلبید و علی (ع) به کارزار او رفت و سرانجام به خاکش افکند، مسلمانان شادمان از نخستین پیروزی، تکبیر گویان یکباره به صف مشرکان حمله بردند (واقعی، ۲۲۵/۱-۲۲۶). مسلمانان به سرعت غالب آمدند و مشرکان روی به گریز نهادند (همو، ۲۲۹/۱؛ ابن سعد، ۴۰/۲-۴۱)، اما تیراندازانی که بر سمت چپ لشکر گمارده شده بودند، به طمع غنیمت، جایگاه خود را ترک کردند و اصرار عبدالله بن جبیر که آنان را به فرمانبرداری از دستور پیامبر (ص) فرامی خواند، سودی نبخشید. خالد بن ولید که پیش تر نیز به تنگه‌ای که تیراندازان مدینه در دست داشتند، توجه کرده، ولی کاری از پیش نبرده بود (واقعی، همانجا)، این بار به تنی چند از تیراندازان باقی مانده هجوم برد و عکرمه نیز با او همراه شد (همو، ۲۳۲/۱؛ ابن سعد، ۴۱/۲-۴۲) و همگی از پشت سر به لشکر مسلمانان که در حال تعقیب پیادگان لشکر مشرکان بودند، تاختند. در این میان کسی ندا در داد که پیامبر (ص) کشته شده است (زهري، همانجا؛ ابن اسحاق، ۲۷؛ واقعی، همانجا). این خبر سخت موجب تضعیف روحیه مسلمانان شد، چنانکه مسلمانان پراکنده شدند و حتی برخی به سوی کوه پناه بردند (همو، ۲۳۵/۱). گفته اند در گرماگرم نبرد، چند تن از مشرکان قصد جان پیامبر (ص) کردند که بر اثر آن، دندان‌ش شکست و صورتش شکاف برداشت (همو، ۲۴۴/۱؛ نیز نک: زهري، همانجا؛ طبری، همان، ۵۱۹/۲). سرانجام پیامبر (ص) که تنها شمار اندکی از یاران در کنارش مانده بودند (واقعی، ۲۴۰/۱)، در حالی که زخمهای متعدد برداشته بود، به شکاف کوه پناه برد (ابن اسحاق، ۲۳۰؛

۱۴۵)، در حدود ۴ کیلومتری شمال مدینه واقع است (EI<sup>۱</sup>) و در نزدیکی آن مردم مدینه مزرعه و باغ داشته اند (اصطخری، ۱۸) و همه شهرت احد به سابقه جنگی باز می گردد که میان یاران پیامبر (ص) و مشرکان مکه در کنار آن در گرفت (نک: یاقوت، همانجا).

درباره ماجرای غزوه احد، روایتهای مفصلی در آثار بازمانده سیره نگاران نخستین به دست ما رسیده است، از آن جمله می توان به روایات عروه بن زبیر و زهري اشاره کرد؛ اما مفصل ترین روایتهای از آن دو سیره نگار مشهور یعنی ابن اسحاق (ه م) و واقعی است. روایت ابن اسحاق به چند گونه در آثار مورخان بعدی آمده است و گزارش او را در روایاتی که شاگردان او مستقیماً از وی نقل کرده اند، مانند محمد بن سلمه می توان یافت (نک: ابن اسحاق، ۳۲۲ به بعد). ابن هشام (۶۰/۲ به بعد) و طبری (تاریخ، ۴۹۹/۲ به بعد) نیز به طرق دیگری به او استناد کرده اند. گزارش واقعی که گفته است اخبار جنگ احد را از روایات پراکنده گوناگون فراهم آورده، دقیق و سودمند است و نویسندگان بعدی، مانند ابن سعد (ه م)، بلاذری (۳۲۱/۱-۳۲۷) و همچنین گاه طبری (همان، ۵۰۴/۲) به آن چشم داشته اند.

در سال ۳ق، یک سال پس از شکست سختی که مسلمانان در نبرد بدر بر مشرکان وارد کردند، قریشیان به فرماندهی ابوسفیان (ه م) به خون خواهی کشتگان بدر، آماده کارزاری دیگر با پیامبر (ص) و مسلمانان شدند. ایشان بدین منظور کسانی را همچون عمرو بن عاص و ابن زبیری و ابوعزه (ه م)، به جلب همکاری دیگر قبایل برانگیختند (ابن اسحاق، ۳۲۲-۳۲۳؛ واقعی، ۲۰۱/۱؛ نیز نک: طبری، همان، ۵۰۰/۲) و سپس با لشکری که شمار آن را ۳ هزار تن گفته اند، به سوی مدینه تاختند. بنابر روایت واقعی گویا پیامبر (ص) در قبا - جایی در نزدیکی مدینه - بود که به وسیله نامه‌ای که عمرو بن عباس بن عبدالمطلب پنهانی سوی پیامبر (ص) فرستاده بود، از خروج مشرکان برای نبرد آگهی یافت (۲۰۳/۱-۲۰۴)، اما در روایات دیگر به این نامه اشاره‌ای نشده است (مثلاً نک: ابن هشام، ۶۲/۲؛ نیز نک: طبری، همان، ۵۰۲/۲).

در ۵ شوال، مشرکان به عرض - ناحیه‌ای در نزدیکی احد - رسیدند و چارپایان را در مزارع آنجا برای چرا رها کردند (واقعی، ۲۰۶/۱-۲۰۷). پیامبر (ص) به وسیله یکی از اصحاب از شمار و نیز تجهیزات ایشان آگاهی یافته بود (همو، ۲۰۸/۱). تنی چند از بزرگان اوس و خزرج چون سعد بن معاذ، اسید بن حضیر و سعد بن عُباده با گروهی از بیم هجوم مشرکان تا بامداد جمعه در مسجد پاسداری می دادند (همانجا). روز جمعه، پیامبر (ص) با اصحاب درباره چگونگی دفاع رایزنی کرد. پیامبر (ص) بسیار مایل بود که مسلمانان از شهر خارج نشوند. بزرگان مهاجران و انصار نیز چنین می خواستند و خاصه کسانی با توجه به تجربه‌های پیشین جنگ در شهر مدینه، توصیه می کردند که مسلمانان از شهر بیرون نروند، ولی عده دیگری که جوان تر بودند و حتی صحابی بزرگی چون حمزه بن عبدالمطلب خواهان جنگ در بیرون

نیزنک: ابن هشام، ۸۳/۲؛ طبری، همان، ۵۱۸/۲). مشرکان تیغ در مسلمانان نهادند و بسیار کسان از ایشان به شهادت رسیدند، از همه مهم‌تر، حمزة بن عبدالمطلب عموی پیامبر (ص) بود که وحشی غلام جُبیرین مُطعم نیزه‌ای به تن او فرو کرد و سپس نیز شکمش را درید و جگرش را به نزد هند، همسر ابوسفیان برد که حمزه پدرش را کشته بود، و هند جگر حمزه را به دندان گزید. پیامبر (ص) از شهادت حمزه و مثله شدن پیکر او سخت اندوهگین و خشمناک شد (ابن اسحاق، ۳۲۹، ۳۳۳؛ واقدی، ۲۸۵/۱-۲۸۶، ۲۹۰). وحشی بعدها ماجرای شهادت حمزه را خود شرح می‌داد (نک: ابن هشام، ۷۰/۲-۷۲؛ بخاری، ۳۶/۵-۳۷).

سرانجام وقتی ۲ سپاه از هم جدا شدند، ابوسفیان نزدیک دامنه کوه که مسلمانان در آنجا گرد آمده بودند، آمد و ضمن ستایش پُتان، روز احد را نبرد در برابر نبرد پدر دانست (زهري، ۷۸؛ ابن اسحاق، همانجا؛ واقدی، ۲۹۶/۱-۲۹۷؛ بلاذری، ۳۲۷/۱). مسلمانان به دفن شهدا پرداختند و پیامبر (ص) بر یک یک ایشان که شمارشان ۷۰ تن یا اندکی افزون‌تر بود (نک: همو، ۳۲۸/۱) نماز گزارد و هر بار می‌فرمود تا پیکر حمزه را نیز در کنار شهیدی دیگر می‌نهادند و بدین گونه بر پیکر حمزه هفتاد و اندی بار نماز گزارد (ابن هشام، ۹۷/۲؛ واقدی، ۳۱۰/۱؛ ابن سعد، ۴۴/۲؛ بلاذری، ۳۳۶/۱). نام شهدای احد که همگی در کنار این کوه دفن شدند، به تفصیل در مآخذ کهن ذکر شده است. از مشرکان نیز بیست و اند تن کشته شدند (عروه، ۱۷۲؛ واقدی، ۳۰۰/۱ به بعد؛ برای اسامی کشتگان مشرکان، نک: همو، ۳۰۷/۱ به بعد).

غزوه احد در روز شنبه ۷ شوال ۳/۳ مارس ۶۲۵م اتفاق افتاد (همو، ۱۹۹/۱؛ ابن سعد، ۳۶/۲؛ بلاذری، ۳۱۱/۱-۳۱۲)، اما برخی نیمه شوال همان سال نیز گفته‌اند (ابن اسحاق، ۳۲۴؛ ابن حبیب، ۱۱۲-۱۱۳؛ نیزنک: طبری، همان، ۵۳۴/۲). در منابع، به چندین آیه از قرآن مجید که در شأن غزوه احد نازل شده، خاصه آیات ۱۲۱ تا ۱۲۹ سورة مبارکه آل عمران اشاره شده است (مثلاً نک: واقدی، ۳۱۹/۱ به بعد؛ ابن هشام، ۱۰۶/۲ به بعد؛ طبری، تفسیر، ۴۵/۴ به بعد). همچنین حدیثهایی از پیامبر (ص) در این باره نقل شده است (بخاری، ۳۹/۵-۴۰؛ ابوعبید، ۱۱۷/۱). پیامبر (ص) پس از آن گاهی به دیدار تربت شهدای احد می‌رفت (مثلاً نک: بخاری، ۲۹/۵) و از آن پس نیز کسانی که به مدینه می‌رفتند، دیدار احد را از دست نمی‌دادند. برخی سفرنامه نویسان، شرایط کنونی آن منطقه را به تفصیل شرح داده‌اند (نک: EI<sup>۱</sup>).

مآخذ: ابن اسحاق، محمد، السیر و المغازی، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۳۹۸/۱؛ ابن حبیب، محمد، المحبر، به کوشش ایلزه لیشن اشتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱/۱؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛ ابن هشام، عبدالملک، السیرة النبویه، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۷۵/۱؛ ابوعبید بکری، عبدالله، معجم ما اسمعجم، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۴۰۳/۱؛ اصطخری، ابراهیم، مسالک الممالک، به کوشش دخویه، لندن، ۱۹۲۷/۱؛ بخاری، محمد، صحیح، قاهره، ۱۳۱۵/۱؛ بلاذری، احمد، اسباب الانصراف، به کوشش محمد حمدالله، قاهره، ۱۹۵۹/۱؛ زهري، محمد، المعاری البیة، به کوشش

سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۱/۱؛ طبری، تاریخ؛ همو، تفسیر؛ عروه بن زبیر، مغازی رسول الله (ص)، به کوشش محمد مصطفی اعظمی، ریاض، ۱۴۰۴/۱؛ ۱۹۸۱/۱؛ واقدی، محمد، المغازی، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶/۱؛ یاقوت، بلدان؛ نیز: EI<sup>۱</sup>.

اخذات، نک: حدوث.

اخذات، جمع خذت، به معنی جوانان، حوادث و بلاایای روزگار و نوآوریها و بدعت، در تاریخ اسلام معانی اصطلاحی متعددی یافته است که مفهوم و کاربرد برخی از آنها هنوز به درستی روشن نیست.

چنانکه از منابع بر می‌آید، ظاهراً نخستین بار به روزگار خلیفه عمر منصبی با عنوان والی یا امیر («اخذات») - کسی که به امور نو پدید آمده غیر معهود رسیدگی کند و از بی رسمیه‌ها جلو گیرد - ایجاد شد، چنانکه در وقایع سالهای ۲۱ و ۲۲ از عمار یاسر و مغیره بن شعبه به عنوان عامل کوفه و احداث آنجا یاد شده است (طبری، ۱۴۵/۴، ۱۷۳). اما در داستان شورش بر ضد خلیفه عثمان و آن خرده‌ها که بر او گرفتند، گاه به معنای نوآوریها و بی‌رسمیه‌ها (بلاذری، ۴۴/۵؛ ابن اعثم، ۱۸۹/۲، ۱۹۰، ۱۹۱) و گاه به معنای جوانان (طبری، ۳۴۷/۴؛ بلاذری، ۴۶/۵؛ قس: بلعمی، ۵۹۷/۱) آمده که در متن مترجم الفتوح از همان روایات، «جوانان کار نازآموده» (ابن اعثم، ۱۹۷/۲، ۲۰۵) خوانده شده است. منصب ولایت («اخذات موسم») نیز که گاه بدان اشاره شده (ابن اثیر، الکامل، ۱۸۷/۱) چیزی نیست، مگر تدبیر حوادث غیر معهود یا نامرئومی که در ایام حج احتمال بروز داشته است. از فهرستی که طبری در پایان وقایع هر سال از عاملان و والیان شهرها به دست می‌دهد، بر می‌آید که متولیان احداث غالباً همان عاملان، متولیان نماز، خراج، صدقات و قضای شهر بوده‌اند (مثلاً ۶۶/۷، ۱۱۲، ۵۱/۸، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۵۱، ۱۵۳). شاید به همین سبب که منصب مذکور عادتاً به اینان تفویض می‌شده، طبری در بسیاری از مواضع کتاب خود به «ولاة احدثات» اشاره نکرده است. چنانکه پس از مرگ هارون، آنجا که از والیان وی نام می‌برد، والیان بصره و کوفه (همو، ۳۴۶/۸) همان کسانی هستند که متولی احداث و صلات آن دو شهر بوده‌اند (همو، ۲۰۴/۸).

به نظر می‌رسد که از حدود سده ۳ «ولاة احدثات» می‌توانسته‌اند علاوه بر جلوگیری از تباهکاری و بی‌رسمی، در آن کارهایی که به داوری نیز مربوط می‌شده، مداخله کنند. این نکته که متولی احداث در مواقعی قاضی شهر هم بوده (مثلاً همو، ۶۶/۷، ۱۱۲؛ وکیع، ۱۵۴/۳)، شاهی بر این مدعاست. چنانکه وقتی الطائع خلیفه، فخرالدوله بویه را منصب «اعمال الحرب و المعاون و الاحداث» داد، او را گفت تا در شرطه و احداث به عدل و انصاف بنگرد و کارگزاران پرهیزگار برگمارد و در صدور حکم جانب انصاف نگاه دارد (قلقشندی، ۱۵/۱۰، ۱۶، ۲۲). افزون بر آن، ماوردی (ص ۲۷۳-۲۷۴) «ولاة الاحداث» در اصل: اولاد الاحداث که ظاهراً غلط چایی است] و المعاون» را از جمله دارندگان مقامات قضایی و دارای اختیاراتی شمرده که قاضی

حاکی از اینکه همه اعضای این گروهها را فقط جوانان تشکیل می‌داده‌اند، در دست نیست. چنانکه در گروه «فتیان» هم - که بعضی کوشیده‌اند، از روی معنای لغوی و بدون استناد به دلیلی روشن، شباهتهایی میان آنها و احداث بیابند (گرونیوم، ۱۰۵؛ اسدی، ۳۶؛ کحاله، ۲۶-۲۷؛ جواد، ۵۷؛ قس: EI<sup>2</sup>, I/256) - چنین نبود، اما البته برای جوانان جذاب‌تر می‌نمود. درست‌تر آن است که اطلاق این نام بر آنان و «احداث» متأخرتر در ایران، با ویژگیهای جسمی و اخلاقی جوانان چون زورآوری و جستی و حادثه‌جویی و گاه شرارتشان مربوط بوده است. در واقع از مضمون تمام منابع که از مداخله «احداث» در وقایع این دوره یاد کرده‌اند، بر می‌آید که این طبقه جز تجمع کردن کسان شهرهای پر آشوب مصر و شام نبود که حتی گاه بر نهادهای دولتی و کارگزاران آن سیطره می‌یافتند و غالباً مورد تفر عامه بودند. با اینهمه، دربارهٔ چگونگی و زمان تشکیل آنان اطلاع دقیقی در دست نیست. اینکه گفته‌اند هشام خلیفه اموی قوایی شبه نظامی - میان شرطه و سپاه رسانی - به نام احداث تشکیل داد (امیرعلی، ۱۸۱)، ظاهراً حدسی بیش نیست. همچنین نمی‌توان آن را به دوره کشمکشهای میان بنی مرداس و سلاجقه در شام (اسدی، همانجا) منسوب کرد، زیرا سالها پیش از این وقایع، از احداث در منابع تاریخی یاد شده است. چنانکه گفته‌اند جوهر صقلی (سیسیلی)، سردار فاطمی، اندکی پس از تسخیر مصر در ۳۵۸ ق، یکی از سرداران خود را برای تصرف شام بدانجا فرستاد

و او این ابی یعلی را که گویا از سران احداث دمشق و طرفدار عباسیان بود، گرفت و به مصر فرستاد (ابن اثیر، الکامل، ۵۹۱/۸، ۵۹۲)، اما پس از چیرگی فاطمیان، احداث به رغم مخالفت پیشین با آنان همراه شدند و چون البتگین از برابر سپاه آل بویه در بغداد گریخت و پس از تسخیر دمشق در آنجا به حکومت نشست، در برابر حمله مجدد فاطمیان، به پشتیبانی احداث شهر دلگرم بود و آنها را می‌نواخت (همان، ۶۵۶/۸، ۶۵۷؛ مقریزی، اتعاظ...، ۲۲۰/۱، ۲۳۹)؛ در حالی که اندکی بعد به روزگار تسلط مصریان بر دمشق، احداث و رؤسای آنها نفوذ و قدرت خود را نگاه داشتند (ابن قلائسی، ۴۷؛ قس: کندی، ۳۲۵).

از احداث در تمام شهرهای شام یاد شده است و حتی در شهر کوچکی چون بیت المقدس برخی از امور را رسماً در دست می‌داشتند، زیرا مطابق اسنادجنیزه، یهودیان آنجا هر سال جزیه خود را به حاکمان یا احداث شهر می‌پرداختند (گویتین، «مطالعاتی...»، EI<sup>2</sup>, V/296، ۳۲۹)؛ در وقایع این دوران از احداث انتظاکیه هم یاد شده است (ابن جوزی، ۲۲۹). نفوذ و قدرت اینان در شهرهای شام خاصه حلب چنان گسترده بود که رئیس یا نقیب ایشان با عنوان رئیس البلد ریاست شهر را هم بر عهده داشت و چون فرصتی می‌یافت، مسند حکومت را نیز اشغال می‌کرد (مثلاً برکات بن فارس معروف به مجن پیشوای احداث و رئیس حلب، نک: ابن عدیم، زیده...، ۱۲۴/۲؛ ابن اثیر، همان، ۲۵۵/۱۰، ۲۵۶؛

فاقد آن بوده است. ابن قیم جوزیه هم از قول ابن تیمیه «ولاة الاحداث» را در ردیف متولیان امور قضایی دانسته است (ص ۹۳). برای درک بهتر این معنی و معانی دیگری که برای «احداث» می‌توان قائل شد، باید گفت: اصطلاح «صاحب المعونه، اعوان و اصحاب المعاون» که از همین ایام در منابع تاریخی مذکور افتاده و در مواضع متعددی با «احداث» همراه گشته (قلقشندی، همانجا؛ نیز دربارهٔ تفویض «ولایت صلاة و معاون و احداث» مغرب و اندلس به یوسف بن تاشفین، نک: همو، ۳۱/۱۰-۳۲؛ و در مصر به المنصور ناصرالدین محمد بن ابی بکر بن ایوب، نک: همو، ۹۹/۱۰-۱۰۲؛ دربارهٔ تفویض «عمل معونت و احداث» خراسان به ابوالحسن سیمجوری، نک: گردیزی، ۳۶۱)، خود دارای معانی گوناگونی است. روشن‌تر از همه انطباق آن با شرطه (نک: طبری، ۴۵۸/۹، ۴۶۱، که احمد بن جمیل را با عنوان «صاحب المعونه» و «صاحب الشرطه» یاد کرده است؛ ابوعلی، ۳۰۵/۲؛ نیز همدانی، محمد، ۲۱۱/۱؛ دربارهٔ خمار، رئیس شرطه و صاحب المعونه بختیار بویه؛ قس: گویتین، «جامعه...»، II/368، که به گفته او مطابق اسناد جنیزه، معونه بر مقر پلیس و زندانهای آن هم اطلاق می‌شده است) یا قوایی شبیه به آن است که وظایفی چون حسبت هم می‌داشته است (ماوردی، ۳۱۷، ۳۱۸؛ نیز نک: امام الدین، ۲۸؛ متحده، «حکومت...»، ۳۶؛ متز، ۱۵۵/۲؛ دربارهٔ اعوان، نک: صابی، ۲۰؛ فضل الله، ۲۱۶؛ همدانی، سید علی، ۳۷۷، ۳۷۹).

ظاهراً همین اشتراک معنوی احداث و معاون در قضا و حسبت و جلوگیری از تباهاکاری و قمع اشرار، برخی از نویسندگان را واداشته که احداث را همان شرطه و «صاحب الاحداث» را رئیس شرطه بدانند (امام الدین، همانجا). درست است که به روایت وکیع (همانجا)، لا اقل در دوره‌ای متولی احداث شهر، رئیس شرطه را انتخاب می‌کرده، ولی این می‌نمایاند که «صاحب الاحداث» منصبی مهم‌تر داشته و همچون قاضی مستقیماً از سوی خلیفه و سلطان منصوب می‌شده است. افزون بر آن، طبری غالباً از رؤسای شرطه و ولاة احداث به مثابه دو منصب از مناصب شهری یاد کرده است (مثلاً ج ۸، پایان وقایع اغلب سالها). گرچه برای تأیید این معنی که گفته‌اند: «دیوان الاحداث و الشرطه» از دیوانهای مهم عصر عباسی بوده است (امیرعلی، ۳۵۹)، دلیلی از منابع بررسی شده به دست نیامد، اما می‌توان گفت که نظام شرطه در اصل برای نگرهبانی از حکام و خلفا نهاده شده بود و سپس در حفظ نظم و امنیت شهر، یعنی بخشی از وظایف ولاة احداث با آنها انباز گشته است (نک: دنباله مقاله).

در مصر و شام از سده ۴ ق «احداث» معنی و کاربرد خاصی - منبعت از یکی از معانی لغوی آن، یعنی جوانان - یافته و غالباً بر طبقه‌ای از شبه نظامیان و جنگجویان غیر رسمی شهری اطلاق می‌شده است که در تاریخ سیاسی منطقه نقش مهمی داشته‌اند؛ گرچه هیچ دلیلی

قس: کندی، 303، 210). با اینهمه، روایاتی تاریخی در دست است حاکی از آنکه رئیس شهر و پیشوای احداث را گاه امیر همان شهر که غالباً به پشتیبانی احداث حکومت می‌یافت، منصوب می‌کرد. چنانکه صالح بن مرداس کلابی ریاست حلب و هم احداث آنجا را به سالم بن مستفاد حمدانی داد؛ اما در ۴۲۳ ق پسر او شبل الدوله نصر بن صالح به یاری مردم شهر، احداث را فرو کوبید (ابن عدیم، همان، ۲۴۹/۱). در کشمکشهای ۴۵۲ ق نیز گروهی از احداث حلب به جرم خیانت و تسلیم شهر به مهاجمان، توسط امیر آنجا مکین الدوله بن ملهم و سپس ثمال بن صالح بن نصر قتل عام شدند (همان، ۲۷۷/۱، ۲۷۸-۲۸۲، ۲۸۳).

طبق روایتی دیگر چند سال بعد در ۴۶۷ ق که سلاجقه به حلب تاختند، احداث شهر به پشتیبانی از بنی مرداس به دفاع برخاستند و مهاجمان را درهم شکستند (ابن جوزی، ۱۷۵). در ۴۷۲ ق نیز وقتی تاج الدوله تتش سلجوقی، حلب را محاصره کرد و در شهر قحط افتاد، رئیس حلب و نقیب احداث آنجا به نام شریف حسن بن هبة الله هاشمی به رغم میل سابق بن محمود مرداسی امیر حلب، شهر را به مسلم بن قریش امیر موصل داد. اما مدتی بعد میان آن دو دشمنی پدید آمد و در ۴۷۷ ق که مسلم کشته شد، شریف حسن به استقلال رشته کارها را در دست گرفت و چون مردم او را خوش نمی‌داشتند و او بر جان خود ایمن نبود، قلعه‌ای خاص خویش در حلب ساخت و همانجا مقام گرفت (همان، ۶۸/۲، ۶۹، ۹۱، ۹۲، ۹۵، ۹۶).

چنین می‌نماید که «احداث» در پشتیبانی از حکام و مدعیان حکومت، یکپارچه نبوده‌اند. زیرا وقتی که تاج الدوله در ۴۷۹ ق حلب را از محاصره سلیمان بن قتلش به در آورد و خواست وارد شهر شود، شریف حسن و گروهی از یارانش مخالفت کردند، اما گروهی دیگر از احداث، تاج الدوله را وارد شهر کردند (همان، ۹۶/۲-۹۹).

در ۴۸۷ ق در نزاع میان آق سنقر و تاج الدوله گروهی از احداث به طرفداری از آق سنقر وارد جنگ شدند و دسته دیگر دروازه‌ها را بر روی تاج الدوله گشودند (همان، ۱۱۷/۲). افزون بر آن، امرای مصر و شام گاه برای دفع رقیبان و دشمنان خود، احداث را به قتل آنان می‌گماردند. چنانکه بلتکین احداث دمشق را واداشت تا کاتب یعقوب ابن کِلَس وزیر العزیز فاطمی را به غفلت بکشند (مقیزی، اتعاض، ۲۵۹/۱). یوسف بن ابق از امرای شام هم به دستور رضوان بن تتش سلجوقی و به دست احداث حلب کشته شد (ابن عدیم، همان، ۱۲۴/۲) و به دستور همو، احداث حلب عده‌ای از «احداث باطنیه» آن شهر را به قتل آوردند (همو، بغیة، ۱۴۳، ۱۴۴).

از همه این روایات پیداست که احداث نه تنها موضع خاص سیاسی نداشتند، بلکه عامه مردم آنان را به دیده حادّه جوینانی می‌نگریستند که تنفر آنان را بر می‌انگیختند. چنانکه وقتی البتکین روی به دمشق نهاد، مردم شادیه‌ها کردند و از او خواستند تا ایشان را از ستم احداث برهاند (مقیزی، همان، ۲۲۰/۱). بعضی از رؤسای احداث را نیز از جمله اشرار شمرده‌اند (ابن قلاسی، ۴۷). درباره برکات بن فارس، یکی از

رؤسای احداث حلب آورده‌اند که نخست از اشرار و راهزنان بود و چون تبهکاران را نیک می‌شناخت و مردی دلیر بود، آق سنقر او را ریاست حلب داد. او همان کسی است که ابونصر بن نحاس وزیر را به قتل آورد (ابن عدیم، زیده، ۱۳۸/۲، ۱۳۹). اینکه از سده ۶ ق غالباً احداث را همراه عنوانهای دیگری مترادف با اوباش و اشرار آورده‌اند، حاکی از همین معنی است. مثلاً در واقعه فتح دمشق به دست عمادالدین و پس از او پسرش نورالدین زنگی از «احداث» و زناطره (فته‌انگیزان و اشرار) آنجا یاد شده که زنگیان به یاری آنان توانستند دمشق را تسخیر کنند (ابن اثیر، التاریخ، ۵۸، ۱۰۷). در ۶۵۹ ق نیز وقتی لشکر رکن الدین بیبرس، تاتارها را از حلب راند، «احداث و شُطّار» (آشوبگران) شهر دست به قتل و غارت زدند (یونینی، ۴۳۹، ۴۴۰). ظاهراً عنوان «زُغار» (تبهکاران) هم در سده ۹ ق بر همین احداث اطلاق می‌شده است (لایدوس، ۱۵۴؛ نیز نک: ابن تفری بردی، ۲۳۷/۱۵، ۵۴/۱۶؛ مقیزی، الخطط، ۱۱۶/۲).

گروه پر نفوذ و مشهور «عیاران» ایران و عراق هم که در وقایع مهم سده ۴ ق به بعد از آنها بازها یاد شده، گویا شکل دیگری از احداث بوده‌اند که همچون آنان رئیسانی داشتند که خاصه در بغداد، در محلات زیر نفوذ خود فرمان می‌راندند و باج می‌ستاندند و در منازعات فرقه‌ای دست داشتند (مثلاً نک: ابوعلی، ۳۰۵/۲؛ متحده، «اطاعت...»، ۱۵۸-۱۵۷؛ نیز نک: گرونبوم، ۱۰۵).

نشانه‌هایی از اینکه خاصه در ایران «احداث» و «عیاران» به جای هم به کار می‌رفته، در دست است. مثلاً در داستان عامیانه حسین کرد شبستری، یکی از پهلوانان را در جایی از «عیاران» (ص ۱۷۷) و در جای دیگر از «احداث» (ص ۱۸۱) خوانده‌اند. اصولاً احداث از سده ۱۰ ق در ایران، گونه‌ای از عیاران و پهلوانان و بهادران بوده‌اند که پیشوایی می‌داشتند و خود اهل حرفه و کسب و کار بوده‌اند (همان، ۳۰، ۶۳). این اصطلاح همچنین بر دلیران شبگرد اطلاق می‌شد که رسماً در زمره مأموران داروغه، نگاهبان نظم و امنیت شهر در شب بوده‌اند و اگر سرقتی روی می‌داد، متعهد بودند که اموال مسروقه را بیابند وگرنه از مال خود غرامت دهند (رفیعا، ۴۲۹، ۴۳۰). همین نکته را درباره شبگرد یا «صاحب اللیل» در مغرب به روزگار موحدون (حسن، ۱۵۴)، و درباره پلیس تهران در اواخر عصر قاجار (پولاک، ۳۲۲) نیز گفته‌اند. تاورنیه در عصر صفوی از احداث [در اصل: اعطاس] که باید تصحیح شود] به عنوان شبگردهای زیر نظر داروغه یاد کرده است (ص ۶۰۶). در داستان حسین کرد، احداث (به صیغه جمع و معنای مفرد) به معنای رئیس شبگردان (ص ۴۷، ۵۴، ۱۶۶) یا «میراحداث» و نیز «احداثی» به معنای حفظ امنیت شهر یا منصب ریاست احداث که ظاهراً برای آن فرمان و رقم صادر می‌کرده‌اند، بوده است (ص ۲۰۱؛ نیز نک: مینورسکی، ۱۵۳، ۱۵۴). این شغل با همین عنوان که مایه بیم و وحشت مردم هم

به کوشش علی حصوری، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ دانشنامه؛ رستم الحکما، محمد هاشم، رستم التواریخ، به کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ رفیعا، حسن، «دستور الملوك»، مجلة دانشکده ادبیات، تهران، ۱۳۴۸ ش، س ۱۶، شم ۴؛ شیال، جمال الدین، تعلیقات بر انماط الحنفاء (نک: هم، مقریزی)؛ صابی، هلال، الوزراء، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۵۸ م؛ طبری، تاریخ؛ فضل الله بن روزبهان، سلوک الملوك، به کوشش محمد نظام الدین، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۶ ق/۱۹۶۶ م؛ قلشنندی، احمد، صبح الاعشی، قاهره، ۱۳۸۳ ق؛ کحاله، عمروضا، دراسات اجتماعية فی العصور الاسلامیة، دمشق، ۱۳۹۳ ق/۱۹۷۳ م؛ گردیزی، عبدالحی، تاریخ، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ لحن، ا. ک. اس، «منصب داروغه - تاریخچه آن»، ترجمه حسن کامشاد، مردم شناسی، ۱۳۳۸ ش، دوره ۳ (۱)؛ ماوردی، علی، الاحکام السلطانیة، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ متز، آدم، تاریخ تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراقرزلو، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ مروی، محمد کاظم، عالم آرای نادری، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ مقریزی، احمد، انماط الحنفاء، به کوشش جمال الدین شیال، قاهره، ۱۳۸۷ ق؛ همو، الخطط، بولا، ۱۲۷۰ ق؛ مینورسکی، ولادیسیر، سازمان اداری حکومت صفوی، ترجمه محمود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۳۲ ش؛ وکیع، محمد، اخبار القضاة، بیروت، عالم الکتاب، همدانی، سیدعلی، ذخیره الملوك، به کوشش محمود انواری، تبریز، ۱۳۵۸ ش؛ همدانی، محمد، تكملة تاریخ الطبری، به کوشش البرت یوسف کتمان، بیروت، ۱۹۶۱ م؛ یونینی، موسی، ذیل مرآة الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق/۱۹۵۲ م؛ نیز:

El2; Goitein, S.D., *A Mediterranean Society*, Berkeley etc., 1971; id, *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden, 1966; Grunebaum, G. E., *Classical Islam, A History 600-1258*, tr. Katherine Watson, London, 1963; Imamuddin, S.M., *Arab, Muslim Administration*, New Delhi, 1984; Kennedy, H., *The Prophet and the Age of the Caliphates*, London/New York, 1986; Lapidus, I. M., *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Cambridge/Massachusetts, 1967; Levy, R., *The Social Structure of Islam*, Cambridge, 1965; Mottahedeh, R. P., «Administration in Būyid Qazwīn», *Islamic Civilization (950-1150)*, Oxford, 1973; id, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*, Princeton, 1980.

صادق سجادی

### آخداث، وجوه، نک: احداث.

أحدب، ابراهیم بن علی (۱۲۴۲ - ۱۳۰۸ ق/۱۸۲۶ - ۱۸۹۱ م)، ادیب، نویسنده، شاعر و قاضی حنفی. وی در طرابلس شام در خاندانی مشهور زاده شد و در بیروت اقامت گزید (أحدب، ۱؛ بیطار، ۴۶/۱ - ۴۷). در برخی منابع نام او به اشتباه ابراهیم بن حسین آمده است (نوفل، ۱۲۲).

أحدب در ۹ سالگی قرآن و احکام آن را نیک فراگرفت و به علم تجوید تسلط کامل یافت (أحدب، بیطار، همانجاها). وی تحصیلات خود را در مدارس معروف آن زمان آغاز کرد و صرف و نحو، معانی و بیان، فقه، کلام، اصول، حدیث، تفسیر، فرائض (مبحث ارث)، منطق و فنون ادبی را ابتدا در مدرسه «سیقرقیه» نزد استادان برجسته‌ای چون غرابی و سپس در مدرسه «طواشیه» نزد عبدالغنی رافعی فراگرفت (أحدب، همانجا؛ بستانی، ۱۷۰/۷؛ زیدان، تراجم، ۱۶۶/۲). رافعی که تنها ۶ سال از أحدب بزرگ‌تر بود، توجه خاصی نسبت به او نشان می‌داد، به گونه‌ای که میان آن دو علاوه بر رابطه استاد و شاگردی، دوستی استواری نیز برقرار بود (بستانی، همانجا).

أحدب مردی بلند همت، خوش خلق و پاک سرشت بود (نک: عطاءالله، ۳۷۰/۲؛ بیطار، ۴۸/۱؛ آل جندی، ۳۲۸/۲؛ درباره قدرت

بوده، در عصر افشاریه (مروی، ۷۹/۱، ۴۷۰/۲، ۷۰۱، ۷۰۲) و با عنوان گزیده ظاهرأ در ایام زندیه (نک: رستم الحکما، ۳۰۸) و پس از آن حتی به روزگار قاجار هم بوده که گاه خود آنان در کار مجرمان داوری می‌کرده‌اند (لمتن، ۴۲). احداث در امثال فارسی نیز مرادف با عسس یعنی شبگرد و داروغه راه یافته (امینی، ۴۰۶) و امروزه به معنای نوعی قوای دفاعی مردمی برای مقابله با حوادث غیر مترقبه در بعضی از شهرهای ایران مصطلح است.

دیگر از معانی «احداث»، مالیاتهای غیر مرسوم ماهانه (هلالی) بوده که آنها را مکوس هم می‌خوانده‌اند و در مصر، عراق، ایران و هند از مردم یا صاحبان کالا می‌ستانده‌اند (لوی، 386, 391, 406؛ امام‌الدین، 125). ظاهرأ مقرری جنگجویان یا شبگردهای موسوم به احداث نیز از همین مالیاتها پرداخت می‌شده است (دانشنامه؛ شیال، ۲۳۹ - ۲۴۰).

افزون بر آن، جریمه‌هایی که احداث از مجرمان می‌گرفتند (مثلاً نک: برن، ۸۷، به نقل از افضل التواریخ) و مقرری داروغه و زیردستانش از همین جریمه‌ها تأمین می‌شد (نیز نک: رفیعا، ۱۰۱)، در عصر صفوی به نوعی مالیات مقطوع به نام «وجوه احداث» تبدیل شد که همه مردم آن را می‌پرداختند. به نظر می‌رسد که این مالیات ماهانه بوده است (اسکندریک، ۱۱۰۴/۲) و از این نظر با مکوس یاد شده، مشابهت دارد. به گفته اسکندریک، شاهان نخستین صفوی از اخذ «وجوه احداث» «غافل افتاده بودند» و شاه عباس اول به گرفتن آن آغاز کرد، ولی متوجه این نکته بود که جریمه مجرمان (احداث) و آن مالیات مقطوع (وجوه احداث) موجب تکرار در اخذ دو نوع مالیات تحت یک عنوان است. البته هیچ کدام از آن دو مالیات حذف نشد، بلکه آن را تقلیل دادند (۸۹۵/۲، ۸۹۶). ظاهرأ شاه عباس اول در ماه رمضان بر سبیل احسان «وجوه احداث» را بر مردم می‌بخشیده است (همو، ۱۱۰۴/۲).

مآخذ: ابن اثیر، علی، التاریخ الباهر، به کوشش عبدالقادر احمد طلیعات، قاهره، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۲ م؛ همو، الکامل؛ ابن اشم کوفی، احمد، الفتوح، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۹ ق/۱۹۶۹ م؛ ابن قری بردی، النجوم؛ ابن جوزی، یوسف، مرآة الزمان، به کوشش علی سویم، آنکارا، ۱۹۶۸ م؛ ابن عدیم، عمر، بقیة الطلب فی تاریخ حلب، به کوشش علی سریم، آنکارا، ۱۹۷۶ م؛ همو، زیة الحب من تاریخ حلب، به کوشش ساسی دهان، دمشق، ۱۳۷۰ ق/۱۹۵۱ م؛ ابن قلاتسی، حمزه، تاریخ دمشق، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۸۳ م؛ ابن قیم جوزیه، محمد، الطرق الحکمیة، به کوشش محمد حامد فقی، بیروت، ۱۳۷۲ ق؛ ابوعلی سکویه، احمد، تجارب الامم، به کوشش آمدرز، قاهره، ۱۳۳۳ ق/۱۹۱۵ م؛ اسدی، خیرالدین، احیاء حلب و اسرافها، به کوشش عبدالفتاح رواش قلمه‌چی، دمشق، ۱۹۸۲ م؛ اسکندریک منشی، تاریخ عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ امیرعلی، مختصر تاریخ العرب، بیروت، ۱۹۶۱ م؛ امینی، امیرقلی، فرهنگ عوام، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ برن، رهر، نظام ایالات در دوره صفویه، ترجمه کیکاوس جهانگیری، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، به کوشش گویتن، بیت المقدس، ۱۹۳۶ م؛ بلعی، محمد، تاریخ نامه طبری، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ بولا، یاکوب ادوارد، سفرنامه، ترجمه کیکاوس جهانگیری، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ تاوریه، زان بائیست، سفرنامه، ترجمه ابوتراب نوری، به کوشش حمید شیرانی، اصفهان، ۱۳۳۶ ش؛ جواد، مصطفی، «الفتوة و اطوارها و اثرها فی توحید العرب و المسلمین»، مجلة المجمع العلمی العراقی، بغداد، ۱۳۷۷ م، ج ۵؛ حسن، حسن علی، الحضارة الاسلامیة فی المغرب و الاندلس، قاهره، ۱۹۸۰ م؛ حسین کرد شیبتری،

حافظه وی گفته‌اند که بسیاری از احادیث نبوی، مقامات همدانی و حریری و کتابهای متعددی در زمینه‌های ادب، صرف و نحو، فقه، معانی و بیان، منطق و حجم گسترده‌ای از امثال و نوادر و اشعار کهن و معاصر عرب را از حفظ می‌خوانده است (احدب، بیطار، آل جندی، همانجاها؛ بستانی، ۱۷۳/۷؛ دبس، ۳۰۹/۲). وی از ۱۲۶۴ق به مدت ۴ سال در طرابلس و بیروت به تدریس صرف و نحو، فقه و معانی و بیان پرداخت (احدب، همانجا؛ بستانی، ۱۷۱/۷). سپس به استانبول رفت و مورد استقبال سلطان عبدالمجید (س ۱۸۳۹-۱۸۶۱م) قرار گرفت و در قصیده‌ای وی را مدح گفت (احدب، ۲؛ دانشنامه)، تا اینکه سعیدیک جنبلط حاکم استان شوفین لبنان او را فراخواند و تربیت فرزندان خود و فرزندان برخی کارگزارانش را به او سپرد و در ۱۲۶۷، یا ۱۲۶۸ق او را به عنوان مشاور قضایی در منطقه «المختاره» به کار گمارد (بستانی، همانجا، احدب، ۳؛ بیطار، ۴۷/۱).

احدب در المختاره، دختری از خانواده‌ای سرشناس را به همسری گرفت که ۵ پسر برای او آورد (بستانی، همانجا). از این پسران، سعید و حسین در حفظ و چاپ آثار پدر کوشش بسیار کرده‌اند. احدب در پی بروز اختلافات میان درویشان و مسیحیان در ۱۲۷۶ق به زادگاهش طرابلس بازگشت (بیطار، ۴۷/۱؛ بستانی، همانجا) و سپس در ۱۲۷۷ق به بیروت فراخوانده شد و در آنجا به مقام «مدرس سلیمانی» که اختصاص به استادان بلند مرتبه داشت، نایل آمد (بیطار، ۴۷/۱-۴۸؛ زرکلی، ۵۵/۱). در همان احوال مناصبی در دستگاه قضای بیروت بدو واگذار شد (احدب، زرکلی، همانجاها): ابتدا قائم مقام و سپس رئیس دفتر دادگاه بیروت گردید و بیش از ۳۰ سال بر این منصب بود (بستانی، بیطار، همانجاها؛ زیدان، تاریخ، ۲۱۹/۴؛ جابی، ۲۴). وی همچنین در کنار یوسف اسیر، ناصیف یازجی، بطرس بستانی، حسین بیهم و سلیم افندی رمضان به عضویت مجلس معارف بیروت - که از نخستین مجامع علمی و فرهنگی بیروت است - درآمد (نوفل، همانجا؛ شکیب ارسلان، ۴۲۳). احدب همچنین در فقه حنفی به مقام والایی رسید (نک: دبس، همانجا). چنانکه دادگاههای لبنان بر مبنای فتواهای او عمل می‌کردند (بیطار، ۴۸/۱؛ عبود، ۴۳۳). وی در ۱۲۸۹ق در سفری به مصر با بزرگان و ادبا و علمای آنجا به ویژه عبدالهادی ابیاری (ه م) ملاقات کرد و مورد استقبال و تجلیل بسیار قرار گرفت (احدب، ۲؛ بیطار، نیز بستانی، همانجاها). دیدار وی با ابیاری، منشأ روابطی دوستانه بین آن دو شد که تا مدت‌ها ادامه یافت؛ مکاتبات ادبی این دو در کتابی به نام الوسائل الادبیة فی الرسائل الاحدیة گردآوری و چاپ شده است (همانجا؛ آل جندی، ۳۲۹/۲؛ زیدان، تراجم، همانجا).

احدب با مداخل خود تحسین درباریان و حاکمان وقت را برانگیخت (بستانی، ۱۷۲/۷؛ شیخو، ۷۲/۲؛ نوفل، ۱۲۲). وی علاوه بر سلطان عبدالمجید در مدح محمد رشدی پاشا، محمد راشد پاشا (از حکام سوریه)، مصطفی پاشا، محمد صادق پاشا، عبدالقادر جزایری و برخی دیگر از درباریان قصایدی سروده و گاه از پادشاهای گرانها برخوردار

شده است (بستانی، همانجا؛ احدب، ۳). همچنین در رثای سلیم بسترس و حسین بیهم اشعاری دارد (نوفل، همانجا؛ طرازی، ۱۱۸/۱-۱۱۹؛ زین، ۴۵۹). احدب در بدیهه سرایی مهارت خاصی داشت، به طوری که گاه بیش از ۷۰ بیت شعر را در یک جلسه بالبداهه می‌سرود (بیطار، همانجا) و در تمام آثارش حتی در مقالاتی که برای برخی مجلات از قبیل ثمرات الفنون - که خود مدتی سردبیر آن بود - می‌نوشت، به زیبایی شکل و قالب، بیش از استواری محتوی و مفهوم اهمیت می‌داد (فاخوری، ۶۶۰؛ نیز نک: بستانی، ۱۷۲/۷؛ کردعلی، «الانشاء...»، ۱۲۸). پای بندی وی به ترفنی متصنع در مقامات، رسائل، گفتارهای ادبی و حکمت آمیز، نمایشنامه‌ها، طرائف، نصایح و مواعظی که تألیف کرده، نیز مشهود است (نک: بیطار، ۴۹/۱؛ زیدان، تراجم، ۱۶۶/۲؛ بستانی، ۱۷۲/۷-۱۷۴).

احدب در مقامه نویسی نیز چیره دست بود. مقامات وی که به تقلید از همدانی و حریری نوشته شده، بیانگر دانش لغوی و قدرت نویسندگی اوست (همان، ۱۷۳/۷؛ قس: جابی، ۲۴). مقامات احدب همچون مقامات حریری دو شخصیت اصلی دارد، یکی ابو عمر دمشقی که راوی است و دیگری ابو محاسن حسان که قهرمان داستانهاست (احدب، زیدان، همانجاها). وی عناوین مقاماتش را از نام شهرهای پیرامون برگرفته که تا حدی نوگرایی به شمار می‌رود. بخش گسترده‌ای از مقامات او به وصف زن و جاذبه‌های وی اختصاص دارد که در این زمینه به شدیاق در کتاب الساق علی الساق، نزدیک است. در شمار مقامات احدب بین ۸۰ و ۹۰ اختلاف است و تاکنون ۳۶ مقامه از وی منتشر شده است (احدب، همانجا؛ کردعلی، خطط ...، ۶۴/۴؛ بیطار، زرکلی، نیز بستانی، همانجاها).

از سوی دیگر وی از پرکارترین نمایشنامه نویسان عرب به شمار می‌رود. نمایشنامه‌های وی به تقلید از مارون نقاش (بنیان گذار نمایش غنایی) ترکیبی است از دو بعد غنایی و نمایشی که جنبه غنایی آن بخش عمده‌تری را به خود اختصاص می‌دهد (نجم، ۱۳۱/۱-۱۴) و صرف نظر از دو نمایشنامه تعلیمی وی که با اندکی نوگرایی همراه است، بقیه نمایشنامه‌های او اقتباسی از نمایشنامه‌های فرانسوی، یا برگرفته از داستانهای تاریخی ایرانی و اسطوره‌های دوره جاهلیت است (بستانی، ۱۷۳/۷-۱۷۴).

نمایشنامه‌های مشهور احدب اینهاست: ابونواس مع جنان جاریه آل ثقیف، الاسکندر المقدونی، بولینه مولیان، جمیل شینه و کثیر عزة، الزیاء ملکه الحضر مع جذیمة الابرش، السیف و القلم، شیرین مع کسری ابرویز (خسرو پرویز)، عبدالسلام الحمصی الملقب بدیک الجن مع زوجته ورد، عروة بن حزام مع محبوبته عفراء، فندرا (به ضمیمه یک بخش طنزآمیز)، فضل الشاعرة و سعید بن حمید و محمد بن خاقان و عریب، قیس لبنی، مجنون لیلی، مزدک، المعتمد بن عباد، من تزوج بعد تجاوزه الستین بمن سنها دون العشرین، المتخل الشکری مع المتجرده زوجة النعمان، الوزير ابوالولید بن زیدون مع ولادة ابنة المستکفی



الوسائل الادبية في الرسائل الاحدية، شامل رسائل و قصایدی است در باب مسائل لغوی و ادبی، میان احذب و عبدالهادی ایباری که در قاهره (۱۳۰۱ق) منتشر شده است. ۱۶. وشی البراعة فی علوم البلاغة والبراعة، نمایشنامه‌ای آموزشی است که در ۱۸۷۰م در بیروت به چاپ رسیده است.

آثار خطی: آثار خطی احذب بیشتر از آثار چاپی وی است، البته بخش عمده‌ای از آثار او مفقود گردیده و جز مشخصات برخی از آنها چیزی در دست نیست (بستانی، ۱۷۱/۷). فرزندان وی آثار خطی وی را بالغ بر هزار کتاب و رساله دانسته‌اند (احذب، ۳) که از آن جمله است: ۱. بروق الغیت فی شرح لامية العجم للطغرائی. این اثر در ۱۳۰۰ق/۱۸۸۲م تألیف شده است (بستانی، ۱۷۲/۷). ۲. مقامات، تقریباً شامل ۵۲ مقامه است. ۳. نشوة الصهباء فی صناعة الانشاء (همانجا).

آثار یافت نشده: ۱. منظومة اللآل فی الحكم و الامثال؛ ۲. المولد النبوی، شامل دو رساله در مدح رسول اکرم (ص) بوده است؛ ۳. مهذب التهذیب، منظومه‌ای بوده به ضمیمه شرحی در علم منطق (نک: همانجا؛ بغدادی، هدیه، ۴۵/۱، ایضاح، ۶۰۸/۲؛ کحاله، ۶۱/۱؛ ۴. نفحة الارواح علی مراح الارواح، که در علم صرف بوده است (بستانی، همانجا).

مآخذ: آل جندی، ادهم، اعلام الادب و الفن، دمشق، ۱۹۵۸م؛ احذب، سعید و حسین احذب، مقدمه بر فرائد اللآل احذب، بیروت، ۱۳۲۲ق/۱۸۹۲م؛ بستانی؛ بغدادی، ایضاح؛ همو، هدیه؛ یطار، عبدالرزاق، حلیة البشر فی تاریخ القرن الثالث عشر، به کوشش محمد بهجت یطار، دمشق، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ تونکی، محمود حسن، معجم المصنفین، بیروت، ۱۳۲۲ق؛ جایی، بسام عبدالوهاب، معجم الاعلام، قاهره، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ دانشنامه؛ دیس، یوسف، من مختصر تاریخ سوریه، بیروت، ۱۹۸۲م؛ زرکی، اعلام؛ زیدان، جرجی، تاریخ آداب اللغة العربیة، قاهره، ۱۹۵۷م؛ همو، تراجم مشاهیر الشرق، قاهره، ۱۹۲۲م؛ زین، سمیع وجیه، تاریخ طرابلس قدیم و حذیم، بیروت، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ شکیب ارسلان، «نهضة العرب العلمیة»، مجلة المجمع العلمی العربی، دمشق، ۱۹۳۷م، شه ۱۵؛ شیخ، لويس، الآداب العربیة فی القرن التاسع عشر، بیروت، ۱۹۱۰م؛ طرازی، فیلیپ، تاریخ الصحابة العربیة، بیروت، ۱۹۱۳م؛ عبود، هارون، ادب العرب، بیروت، ۱۹۶۰م؛ عطاءالله، رشید یوسف، تاریخ الآداب العربیة، به کوشش علی نجیب عطوی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ فاخوری، حنا، تاریخ ادبیات زبان عربی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ کحاله، عمر رضا، معجم المؤلفین، بیروت، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ کردعلی، محمد، «الانشاء و المنشون»، مجلة المجمع العلمی العربی، دمشق، ۱۹۲۵م، شه ۱۵؛ همو، خطط الشام، دمشق، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ نجم، محمد یوسف، المسرحیة فی الادب العربی الحديث، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ نوفل، عبدالله حبیب، تراجم علماء طرابلس و ادبائها، طرابلس، ۱۹۸۴م.

أَحَدِیَّت، نک: توحید.

أَحْرَار، نک: ابناء.

أَحْرَار، خواجه ناصرالدین عبیدالله (رمضان ۸۰۶-۸۹۵/مارس ۱۴۰۴-۱۴۹۰)، از عارفان معروف طریقه نقشبندیه در ماوراءالنهر. اگرچه او در تصوف نظریه تازه‌ای ارائه نکرده و بیشتر متأثر از افکار ابن

الاموی الاندلسی، الوشی المرقوم فی حل المنظوم، یزید بن عبدالملک مع جاریتیة حبابة و سلامة (نوفل، ۱۲۲؛ بستانی، ۱۷۲/۷). مجموعه نمایشنامه‌های وی توسط محمد یوسف نجم در بیروت (۱۹۸۵م) با عنوان مسرحیات الشیخ ابراهیم الاحذب به چاپ رسیده است (نجم، ۸/۱) و احمد ابوخلیل قتیانی برخی از نمایشنامه‌های وی را روی صحنه برده است (همو، ۲/۱۳). از جمله نمایشنامه‌های او که بارها در بیروت به صحنه رفت، نمایشنامه [الوزیر ابو] الولید بن زیدون ... است (نک: زین، نوفل، همانجاها).

آثار چاپی: ۱. ابداع الابداء لفتح ابواب البناء، در علم صرف، بیروت، ۱۲۹۹ق/۱۸۸۱م. ۲. التحفة الرشیدیة فی علوم العربیة، نمایشنامه‌ای آموزشی است و در ۱۲۸۵ق/۱۸۶۸م در بیروت به چاپ رسیده است. ۳. تفصیل اللؤلؤ و المرجان فی فصول الحكم و البیان، شامل ۲۵۰ باب در زمینه مسائل حکمت‌آمیز، پند و اندرز و نکات ادبی است و در بیروت (۱۲۸۵ق/۱۸۶۸م) منتشر شده است. ۴. دیوان شعر، در ۱۲۹۵ق/۱۸۷۸م به چاپ رسیده است. ۵. ذیل ثمرات الاوراق ابن حجة حموی، که در حاشیه المستطرف ابشهی در ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م به چاپ رسیده است. ۶. رد السهم عن التصویب و ابعاده عن مرمی الصواب بالتقرب، در زمینه صرف و نحو و حروف معانی است. احذب این کتاب را به درخواست شدیاق نوشته و ریده‌ای است بر کتاب سعید شرتونی با عنوان السهم الصائب فی تخطئة غنیة الطالب (نک: طرازی، ۶۳/۱). کتاب ردالسهم در استنبول (۱۲۹۱ق) به چاپ رسیده است. ۷. فرائد الاطواق فی اجیاد محاسن الاخلاق، شامل ۱۰۰ مقاله است درباره مسائل اخلاقی به نثر و نظم که آنها را به تقلید از مقالات زمخشری نوشته است (بستانی، ۱۷۲/۷). به گفته زرکی این کتاب به چاپ رسیده است، اما تاریخ چاپ آن روشن نیست. ۸. فرائد اللآل فی مجمع الامثال، احذب در این اثر مجمع الامثال میدانی را به صورت ارجوزه‌ای در بیش از ۶ هزار بیت همراه با شرح به نظم درآورده که در بیروت (۱۳۱۲ق/۱۸۹۴م) به چاپ رسیده است. ۹. کشف الارب عن سر الادب، کتابی است منظوم که در ۱۲۹۳ق/۱۸۷۶م در بیروت به چاپ رسیده است. ۱۰. کشف المعانی و البیان عن رسائل بدیع الزمان، شرح مبسوطی است بر رسائل بدیع الزمان همدانی که نخستین بار در ۱۳۰۴ق در حاشیه کتاب خزانه الادب ابن حجة حموی و سپس در بیروت (۱۸۹۰م) و نیز در ۱۹۲۱م، به کوشش یوسف فاخوری به چاپ رسیده است. ۱۱. مجموعه من المقالات و القصائد و التهانیه، که بخشی از آن در مجلة ثمرات الفنون، به چاپ رسیده است. ۱۲. مراثی الشیخ یوسف الاسیر، مجموعه‌ای است در رثای اسیر (د ۱۳۰۷ق) که بستانی آن را در شمار آثار چاپی وی آورده است (بستانی، همانجا). ۱۳. مقامات، شامل ۳۶ مقامه است که توسط دو فرزندش سعید و حسین به چاپ رسیده است. ۱۴. النفع المسکی فی الشعر البیروتی، دیوان دیگری است از وی که در ۱۲۷۱ق آن را به پایان رسانده (تونکی، ۲۷۴/۳) و در ۱۲۸۳ق/۱۸۶۶م در بیروت به چاپ رسیده است. ۱۵.

عربی بوده است، اما نفوذ اجتماعی و سیاسی او باعث رونق و رواج طریقه نقشبندی در آسیای میانه و نقاط دیگر شد.

خواجه احرار در ده باغستان از توابع تاشکند زاده شد (عبدالاول، شمه ۵۸۶۶، ص ۸۸؛ محمدقاضی، ۱۰۵؛ کاشفی، ۳۶۸، ۳۹۰، ۳۹۱). پدرش محمود شاشی (چاچی) و جدش شهاب الدین با آنکه به زراعت و تجارت اشتغال داشتند، از علم و عرفان بی بهره نبودند (محمدقاضی، ۹۷-۱۲۲؛ کاشفی، ۳۸۶، ۳۸۹). نسب مادرش نیز به دو واسطه به شیخ عمر باغستانی که از عارفان معروف ماوراءالنهر بود، می رسید (همو، ۳۶۸). تحصیلات مقدماتی عبدالله در تاشکند آغاز شد. او در آغاز جوانی همراه دایی خود ابراهیم شاشی برای ادامه تحصیل به سمرقند رفت و چندی بعد از آنجا رهسپار هرات شد. با آنکه در آغاز علاقه او به کسب علوم ظاهری اندک بود (محمدقاضی، ۲۵۲؛ کاشفی، ۴۰۴-۴۱۲، ۴۱۳)، استعداد ذهنی فراوان داشت و اهل علم از شبهاتی که وی بر تفسیر بیضاوی وارد می کرد، در شگفت بودند (محمدقاضی، ۲۵۱؛ کاشفی، ۴۱۳). اشراف او بر تفسیر قرآن مجید و کتب حدیث و متون عرفانی در آثارش به وضوح پیداست.

احرار در ۸۲۸ ق از هرات بیرون آمد و در بخارا، بلخ، چغانیان و هلفتو با مشایخی چون بهاءالدین عمر، حسام الدین پارسا، زین الدین خوافی، سعدالدین کاشغری، علاءالدین غجدوانی، سیدقاسم انوار تبریزی و نظام الدین خاموش ملاقات کرد (همو، ۴۱۲-۴۲۸). حسام الدین پارسا می خواست که او را به حلقه مریدان خود در آورد (عبدالاول، همان، ۸۱-۸۲؛ محمدقاضی، ۳۷۰)، ولی احرار خود در آغاز می خواست که مرید سیدقاسم انوار شود، اما چون دید که مریدان او مرتکب منکرات می شوند، از این خیال منصرف شد (مولانا شیخ، ۱۲۶؛ کاشفی، ۴۱۷، ۴۲۰). احرار سرانجام در ۸۳۲ ق به هلفتورفت و با مولانا یعقوب چرخ، یکی از خلفای نامدار خواجه بهاءالدین نقشبند، بیعت کرد و رسماً در طریقه نقشبندی داخل شد (عبدالاول، همانجا؛ محمدقاضی، ۱۴۶-۱۴۹؛ کاشفی، ۴۲۸-۴۳۲). چندی بعد در سلوک به درجات بالا رسید و به تبلیغ و ترویج طریقت و دستگیری و ارشاد طالبان و مریدان پرداخت. بیشتر اعیان و بزرگان وقت مانند عبدالرحمان جامی، علیشیر نوایی، مولانا علی طوسی و فخرالدین علی کاشفی به او ارادت می ورزیدند و عده ای دیگر رسماً به دست او بیعت طریقه نقشبندی کرده بودند (همو، ۵۹۴-۶۵۴؛ کشمی، ۹۶-۹۷). از آن جمله مولانا محمدقاضی سمرقندی (د ۹۲۱ ق) و محمد زاهد و خشی طریقه او را که به احرار به معروف شد، بیشتر گسترش دادند. نقشبندیان ماوراءالنهر به واسطه سمرقندی و نقشبندیان شبه قاره هند و پاکستان به واسطه و خشی به خواجه احرار متصل می شوند. کشمی در نسمات القدس من حدائق الانس و کمال الدین محمد حریری (د ۱۲۹۹ ق) در تبیان وسائل الحقایق فی بیان سلاسل الطرائق به انشعابات طریقه احرار به پرداخته اند.

احرار در ۸۳۵ ق به تاشکند بازگشت و به زراعت پرداخت (کاشفی،

۴۰۴، ۴۱۶). اگرچه پدران او هم زارع بودند، اما برای او در این کار انگیزه دیگری نیز وجود داشته است. در مدتی که وی در هرات مقیم بود، برخی از مشایخ آنجا را می دید که به رعایت امرا و حکام، محتاج و به تفقد و عنایت آنان وابسته بودند. وی اینگونه وابستگی را نمی پسندید (عبدالاول، شمه ۱۲۷۸۸، ص ۸۶) و مریدان خود را نیز به زراعت و کسب معاش تلقین و ترغیب می نمود (همو، شمه ۵۸۶۶، ص ۱۲۱). کار او در کشاورزی بسیار ترقی کرد، چنانکه دو سال پیش از وفات، نزدیک به ۱۳۰۰ مزرعه در ملک خود داشت و متمول ترین شیخ طریقت عصر خویش بود (جامی، «یوسف و زلیخا»، ۵۸۸؛ کاشفی، ۴۰۴، ۴۰۵؛ نیز نک: چخویج، ۵۱-۵۲).

بعضی مشایخ و علمای معاصر به تمول احرار ایراد می گرفتند و شیخ زاده الیاس کوه تونی تجارت و زراعت او را نشانه مال پرستی او و منافی احکام شریعت می دانست و پیش امیر درویش محمدخان از او سخن چینی می کرد (محمدقاضی، ۴۳۲، ۴۳۳). خواجه مولانای سمرقندی (د ۸۷۶ ق) نیز به مردم می گفت که همگی همت احرار بر این است که دنیا جمع کند (همو، ۲۵۴)، و همین خواجه مولانا نقشه قتل احرار را کشیده بود، اما موفق نشد (مولانا شیخ، ۴۳). البته اینگونه اعتراضات ناشی از خصومت شخصی و حسادت بوده است و هیچ دلیلی در دست نیست که حکایت از آن کند که عبیدالله در کسب اموال خود و یا در مصرف آن روشی نادرست و ناروا داشته است. وی شخصاً معیشتی ساده و بی پیرایه داشت و اسراف و تجمل را نمی پسندید (عبدالاول، همان، ۲۰۵)، برای نزدیکان و خویشاوندان خود نیز سهمیه ای به مقدار کفاف مایحتاج آنان تعیین کرده بود (همان، ۱۹۳). بیشتر اموال او صرف امور خیر و دستگیری از اهل حاجت می شد (محمدقاضی، ۱۷۳؛ کاشفی، ۴۰۵) و حتی مبلغهای گزاف به خزانه سلطنتی می فرستاد و درخواست می کرد که پادشاه و حکام از گرفتن مالیات سنگین از مسلمانان کم بضاعت اجتناب کنند. وی یک بار مبلغ ۱۰ هزار تنگه سفید به خزانه سلطان احمد میرزا فرستاد (مولانا شیخ، ۹) و بار دیگر، در یک نوبت مبلغ ۲۵۰ هزار دینار و در نوبت دیگر ۷۰ هزار دینار پرداخت تا به مصرف امور خیریه و رفع حوائج مسلمانان برسد (همو، ۱۸).

بارزترین خصیصه اخلاقی احرار در طول حیات، حمایت از مظلومان و مستمندان بود (محمدقاضی، ۴۲۸؛ کاشفی، ۵۳۱) و از نفوذی که در دربار تیموریان داشت، نیز برای این مقصود استفاده می کرد. اگرچه برخی از مشایخ و علمای دین به رابطه احرار با دربار به دیده انکار می نگریستند و بر او خرده می گرفتند، اما او به اینگونه اعتراضها اعتنایی نداشت و می گفت که اگر کسی بتواند با عمل و مداخله خود مسلمانان را از ظلم ستمکاران حفظ کند، بر او روا نیست که از این کار مهم بپرهیزد و در دل کوه به عبادت مشغول گردد (محمدقاضی، ۴۴۳). وی می گفت که از پسندیده ترین کارها یکی آن است که اهل علم اگر میسر شود، در بارگاه سلاطین و امرا حاضر شوند

درگذشت او تسلیت نامه‌ای برای سلطان احمد میرزا فرستاد (اسناد و مکاتبات .... ۳۹۰-۳۹۳، ۳۹۴-۳۹۵). وزیر دانشمند او امیر علیشیر نوایی نیز به احرار ارادت می‌ورزید و اجرای اوامر او را برای خود مایه شرف می‌دانست (علیشیر، ۲۵۷). سلطان محمد فاتح، پادشاه عثمانی (حک ۸۵۵-۸۸۶ ق)، برای خواجه از آسیای صغیر به سمرقند هدایا فرستاد (مولانا شیخ، ۷). خواجه عمادالدین محمود گاوآن (د ۸۸۶ ق)، وزیر دربار بهمنی دکن، به او نامه‌های ارادتمندانه می‌نوشت (گاوآن، ۲۳-۲۷).

احرار در قریه کمانگران، در نزدیکی سمرقند، درگذشت (عبدالاول، همان، ۲۱۲-۲۱۳؛ کاشفی، ۶۵۵). و سلطان احمد میرزا و ارکان دولت، جنازه او را به سمرقند منتقل و در محله خواجه کفشیر دفن کردند (همو، ۶۵۷-۶۵۸؛ ابوطاهر، ۱۸۶). نشانه قبر او هنوز در سمرقند پیداست (همو، ۱۸۷). در آن شهر مسجد و دروازه و مدرسه‌ای نیز به نام او منسوب بوده است (مولانا شیخ، ۵۸؛ کاشفی، ۶۵۳؛ ابوطاهر، ۱۶۰-۱۶۱).

خواجه عبیدالله دو پسر و دو دختر داشت. پسران او محمدعبدالله خواجهکا و قطب‌الدین محمد یحیی در هنگام خروج شاه‌بیک خان و استیلای ازبکان بر سمرقند رنج و سختی بسیار کشیدند، و خواجهکا از سمرقند به اندجان گریخت، اما یحیی با دو فرزند خود کشته شد (کاشفی، ۵۷۲-۵۷۹، ۵۸۸-۵۹۱؛ خواندمیر، ۱۰۹/۴، ۲۲۴). نوادگان خواجه عبیدالله، شهاب‌الدین محمود، عبدالشهید و محمدامین، به هند رفتند و در دربار تیموریان هند مورد احترام قرار گرفتند و سلسله نقشبندیه را در آن دیار گسترش دادند (عبدالحی، ۳۲-۳۵، ۶۴-۶۵، ۷۶-۷۷).

آثار: همه آثار مکتوب احرار به زبان فارسی است:

۱. فقرات، در بیان عقاید اهل سنت و تعلیمات خواجهگان نقشبند، به‌خصوص ذکر و عبادات آنان که پس از ۸۹۰ ق نوشته شده است. در این کتاب برخی از نامه‌های او خطاب به پادشاهان و حکام و نیز خویشاوندانش نقل شده است. این کتاب به اهتمام عبدالقیوم آغایی ابوالعلایی در حیدرآباد هند به چاپ رسیده است. مصطفی حسین صادقی و مصلح‌الدین نقشبندی آن را به ترکی ترجمه کرده‌اند (نک: طرازی، ۸۹/۱، فهرس ۲۳۵/۱، ۱۰۰۰). ترجمه عربی فقرات در ۱۳۱۷ ق در مکه طبع شده است.

۲. والدیه، رساله مختصری است که احرار به خواهش والد خود در بیان اعمالی که سبب حصول معرفت می‌شود، تألیف کرده است. نسخه‌ای خطی از آن در کتابخانه مرکزی موجود است (نک: مرکزی، ۵۸۶۱). ظهیرالدین بابر پادشاه هند آن را در ۹۳۵ ق به ترکی جغتایی ترجمه کرده و این ترجمه به اهتمام اکمل ایوبی در ۱۹۶۸ م در علیگره طبع شده است. صلاحی عبدالله ترجمه بابر را به ترکی عثمانی برگردانده است (هوفمان، ۱۷۹/III).

۳. حورائیه، شرح موجزی بر رباعی معروف منسوب به ابوسعید

و آنان را به دادگری و التفات به احوال ستمدیدگان هدایت کنند (عبدالاول، ۱۲۷۸، ص ۹۳). او خود حکام و پادشاهانی را که در رعایت احکام شرع تساهل داشتند، به اطاعت فرمان خداوند و متابعت شریعت نصیحت می‌کرد (همو، ۵۸۶۶، ص ۸۶-۸۷) و مشایخی چون بهاء‌الدین عمر و زین‌الدین خوافی را از اینکه پیش شاه‌رخ میرزا نمی‌رفتند و او را به ترویج احکام شریعت ترغیب نمی‌کردند، مورد انتقاد قرار می‌داد (همان، ۱۰۱-۱۰۲).

نفوذ عرفانی و اجتماعی احرار، به او در صحنه سیاست ماوراءالنهر پایگاهی خاص بخشیده بود و دولتمردان وقت ناگزیر بودند که پشتیبانی و خشنودی او را جلب کنند (نک: خواندمیر، ۱۰۹/۴) و به وساطت خلفای او به او نزدیک شوند (دوغلان، ۱۸۲). سلطان ابوسعید گورکان (حک ۸۵۴-۸۷۳ ق) بیش از همه معتقد او بود (خواندمیر، همانجا؛ نظامی، ۱۹۷، ۱۴۲؛ عبدالرزاق، ۲/۱۳۳۱) و گفته‌اند که وی بر اثر خوابی که دیده بود، به خواجه ارادت یافت و در ۸۵۵ ق به یمن دعای خیر او سمرقند را فتح کرد و خواجه را از تاشکند بدان شهر انتقال داد. در ۸۵۸ ق ابوالقاسم بابر، نوه شاه‌رخ، به سمرقند لشکر کشید، ولی احرار برای حفظ سمرقند از کشتار و ویرانی، وساطت کرد و میان ابوسعید و بابر صلح برقرار شد و سمرقند در دست ابوسعید ماند (محمدقاضی، ۴۵۹؛ خواندمیر، ۵۲/۴-۵۴؛ کاشفی، ۵۲۴-۵۲۵؛ اسفزاری، ۱۷۷/۲-۱۷۹). ابوسعید در ۸۷۲ ق، قبل از لشکرکشی به عراق و آذربایجان، احرار را برای مشورت به مرو خواست و مقدم او را سخت گرامی داشت (جامی، «سلسله الذهب»، ۱۵۹؛ نظامی، ۱۴۲؛ اسفزاری، ۲۷۸/۲-۲۷۹؛ خواندمیر، ۸۷/۴-۸۸). ابوسعید در ۸۶۵ ق تمغای سمرقند و بخارا و چندی بعد تمغای سراسر ماوراءالنهر را به توصیه خواجه برانداخت (مولانا شیخ، ۱۷-۱۸؛ عبدالرزاق، ۲/۱۲۳۳)؛ اسفزاری، ۲۴۹/۲-۲۵۰). سلطان احمد بن ابی سعید (ه م) نیز مطیع فرمان احرار بود (خواندمیر، ۱۰۹، ۹۷/۴).

در ۸۹۰ ق عمر شیخ به اتفاق سلطان محمودخان پسر یونس خان فرمانروای مغولستان به قصد جنگ با احمد میرزا به شاه‌رخه آمدند، ولی احمد میرزا به خواجه عبیدالله متوسل شد و به میانجیگری او میان هر سه امیر صلح برقرار گردید (محمدقاضی، ۴۴۵؛ کاشفی، ۵۳۱-۵۳۵؛ دوغلان، ۱۸۵؛ قس: خواندمیر، همانجا). در وقت دیگر نیز که سلطان محمود میرزا به محاصره سمرقند آمده بود و قصد جنگ داشت، خواجه به او نامه‌ای نصیحت‌آمیز نوشت و او را از برادر کشی بر حذر داشت (عبدالاول، ۵۸۶۶، ص ۱۸۴-۱۸۵)، ولی محمود مردی بی‌اعتقاد بود و به خواجه اعتنایی نداشت (همان، ۵۹؛ بابر، ۴۶) و چون چند سال پس از وفات خواجه در ۸۹۹ ق سمرقند را به تصرف درآورد، متعلقان و پیروان خواجه را مورد اهانت قرار داد و بر ملازمان و چوپانان او مالیات گزاف تعیین کرد (همو، ۴۱؛ خواندمیر، ۹۷/۴-۹۸).

سلطان حسین بایقرا پادشاه هرات (حک ۸۷۸-۹۱۲ ق) نیز از ارادتمندان احرار بود و در نامه‌ای به او تجدید ارادت کرد و به مناسبت

ابوالخیر است که احرار به خواهش جلال‌الدین امیر بایزید نوشته است. این شرح عرفانی چند بار به انضمام اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید در پترزبورگ (۱۸۹۹م) و تهران (۱۳۱۳ش) منتشر شده است.

۴. رقعات. چند مجموعه از رقعات و مراسلات وی تدوین شده است، از آن جمله مجموعه ۱۳۴ نامه خطاب به امیرعلیشیر نوایی که خود نوایی آن را تدوین کرده است و نسخه خطی آن به خط احرار در آکادمی علوم ازبکستان، تاشکند (ش ۲۱۷۸) موجود است. مجموعه دیگری نیز مشتمل بر ۱۴ رقع خطاب به سلطان ابوسعید در گنجینه اسعد افندی دانشگاه سلیمانیه استانبول (ش ۱۶۸۸) نگهداری می‌شود. دو نسخه دیگر در آکادمی علوم تاجیکستان، دوشنبه، مضبوط است (میرزایف، ۲۵۷-۲۵۶/۱).

پس از وفات احرار، مریدان او به تحریر و تدوین احوال و مناقب و اقوال او مبادرت کردند و کتابهایی مستقل در این باره تألیف شد. نخستین بار خلیفه و داماد او میرعبدالاول نیشابوری (د ۹۰۵ق) ملفوظات احرار را تدوین کرد. این مجموعه که به مسموعات نیز شهرت دارد، مستندترین اطلاعات درباره اخلاق و افکار وی را شامل است. مرید دیگر او مولانا شیخ پس از ۹۱۱ق رساله خوارق عادات احرار را تألیف کرد. مولانا محمدقاضی سمرقندی (د ۹۲۱ق) که حدود ۱۰ سال در ملازمت خواجه بوده است، کتابی مفصل به نام سلسله العارفین و تذکرة الصدیقین در شرح احوال و اقوال و کرامات او تألیف کرد. مولانا فخرالدین علی کاشفی نیز که مدتی در خدمت خواجه بوده است در ۹۰۹ق رشحات عین‌الحیات را در احوال خواجه و پیران و مریدان او تألیف کرد که منظم‌ترین کتاب در موضوع خود است. در زمانهای متأخر عبدالحی بن ابی الفتح سمرقندی در اواخر سده ۱۰ق نسب‌نامه خواجه‌گان را تألیف کرد که اطلاعات مهمی را درباره بازماندگان احرار در بلاد مختلف در بر دارد. محمدهاشم کشمی در ۱۰۳۹ق تذکرة‌ای به نام نسמת القدس من حدائق الانس در شرح احوال و اعمال مریدان خواجه احرار تألیف کرد.

مآخذ: ابوطاهر سمرقندی، «سمریه»، قنده و سمریه، به‌کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۷ش؛ اسفزاری، محمد، روضات الجنات، به‌کوشش محمدکاظم امام، تهران، ۱۳۳۸ش؛ اسناد و مکاتبات تاریخی ایران از تیمور تا شاه اسماعیل، به‌کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ جامی، عبدالرحمان، «سلسله الذهب»، (یوسف و زلیخا)، مثنوی هفت اورنگ، به‌کوشش مرتضی مدرس گیلانی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، حبیب السیر، تهران، ۱۳۶۲ش؛ دوغلات، میرزا حیدر، تاریخ رشیدی، نسخه خطی دانشگاه پنجاب، لاهور؛ طرازی، نصرالله‌مشر، فهرس المخطوطات الفارسیه، قاهره، ۱۹۶۶م؛ عبدالاول نیشابوری، ملفوظات خواجه عبیدالله احرار، نسخه خطی گنج‌بخش، اسلام‌آباد، ش ۵۸۶۶، همو، همان، ش ۱۲۷۸۸؛ عبدالحی بن ابی الفتح، نسب‌نامه احرار، نسخه خطی گنج‌بخش اسلام‌آباد، ش ۲۹۶؛ عبدالرزاق سمرقندی، مطلع سمدین و مجمع بحرین، به‌کوشش محمد شفیع، لاهور، ۱۳۶۸ق؛ فهرس المخطوطات التركیه الثمانيه، قاهره، ۱۹۸۷م؛ کاشفی، علی، رشحات عین الحیات، به‌کوشش علی‌اصغر معینیان، تهران، ۱۳۵۶ش؛ کشمی، محمدهاشم، نسמת القدس من حدائق الانس، نسخه خطی گنج‌بخش اسلام‌آباد، ش ۱۰۴۷۰؛ گاران، محمود، ریاض الانشاء، به‌کوشش شیخ جاندین حسین و غلام یزدانی، حیدرآباد دکن،

۱۹۴۸م؛ محمد قاضی سمرقندی، سلسله العارفین و تذکرة الصدیقین، نسخه خطی گنج‌بخش اسلام‌آباد، ش ۵۱۵۱؛ مرکزی، خطی؛ مولانا شیخ، خوارق عادات احرار، نسخه خطی خدابخش پشته هند، ش ۲۴۸۰؛ نظامی، عبدالواسع، مقامات جامی، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ نیز:

Ali Sir Nāvāi, *Nesāyīmū 'l- Mahabbe*, Istanbul, 1979; Babur, *Zahiru'd-din, Bābur - Nāma*, tr. A. S. Beveridge, New Delhi, 1979; Chekhovich, O.D., *Samarkandskie dokumenti XV-XVI vv.*, Moscow, 1974; Hofman, H. F., *Turkish Literature, a Bibliographical Survey*, Utrecht, 1969; Mirzoeff, A.M. et al., *Katalog vostochnykh rukopisei Akademii Nauk Tajikskoi SSR*, Stalinabad, 1960.

عارف نوشاهی

**الْأَحْرَارُ الدُّسْتُورِيُّونَ**، حزبی سیاسی که در ۱۹۲۲م در مصر تشکیل شد و تا ۱۹۵۳م به حیات خود ادامه داد. عدلی یکن پاشا، بنیان‌گذار احرار، نخست در تأسیس حزب الوفد که بلافاصله پس از استقلال مصر به رهبری سعد زغلول تشکیل شده بود، شرکت داشت. اما به زودی از آن جدا شد و خود این حزب را بنیاد نهاد. ظاهراً علت عمده اختلاف و انشعاب، تندروی الوفد بود که عدلی آن را نمی‌پسندید (کیالی، ۲۷۴/۲).

اهداف حزب احرار از این قرار بود: تثبیت استقلال مصر و تحقق عملی آن، مخالفت با جدا شدن سودان از مصر، تقاضای عضویت مصر در جامعه ملل متحد به عنوان دولتی مستقل، حمایت از نظام مبتنی بر قانون اساسی، پاسداری از حاکمیت ملی و حقوق سلطنت، تدارک وسایل دفاع ملی در برابر تهاجم خارجی و اجرای تعلیمات اجباری و رایگان (عطیه‌الله، ۲۳/۱-۲۴) که این خواستها با اهداف حزب الوفد چندان تفاوتی نداشت (بستانی، ۱۷۸/۷). احرار در برابر الوفد، که اکثریت آراء مردم را با خود داشت، تا پایان کار در شمار احزاب اقلیت مصر بود. عللی که برای این قلت طرفداران می‌توان ذکر کرد، از این قرار است: احرار نماینده اشراف و حافظ منافع اقلیت بزرگ مالکان، سرمایه‌داران و نخبگان سیاسی و اجتماعی مصر بود، با انگلیسیها روابط حسنه داشت و غالباً از حمایت دولت بریتانیا برخوردار می‌شد (کیالی، ۱۷۳/۲-۲۷۴؛ امین، ۱۷/۴). گرچه هر دو حزب ملی بودند و رنگ مشخص دینی و یا عربی نداشتند (بیومی، ۲۲۰)، اما احرار، الوفد را، به سبب فراهم آوردن موجبات چیرگی قبطیان مورد انتقاد شدید قرار می‌داد و می‌کوشید با این بهانه مسلمانان را برضد آن حزب برانگیزد (بشری، ۱۹۶-۱۹۸).

الاحرار در طول حیات سیاسی خود نقش موثری در تحولات مصر ایفا کرد. در تدوین قانون اساسی ۱۹۲۳م، فعال بود و در انتخابات همان سال شرکت کرد ولی توفیقی نیافت. در ۱۹۲۵م در دوران وزارت زیور گرچه هم پیمان پادشاه مصر برضد الوفد بود و از زور و سرکوب سود جست، ولی در سال بعد با الوفد برضد پادشاه متحد شد و در کابینه ائتلافی شرکت کرد که تا ۱۹۲۷م ادامه داشت. احرار در ۱۹۲۸م با تعطیل شدن مجلس نمایندگان، به قدرت رسید و عدلی به وزارت انتخاب شد تا انتخابات چهارم را برگزار کند. در این انتخابات که در اکتبر ۱۹۲۹ انجام شد، حزب الوفد به پیروزی قاطع دست یافت (همو،

رسیدن به میقات، به نزد امامیه، شایسته نیست (کلینی، ۳۱۹/۴)، مگر در صورت نذر و عهد با خداوند که به قولی می‌توان بیش از رسیدن به میقات مبادرت به احرام کرد (طوسی، الاستبصار، ۱۶۳/۲)؛ گرچه برخی چنین نذری را درست نمی‌دانند و معتقدند که احرام باید از میقات باشد (نک: ابن ادریس، ۵۲۷/۱). هم‌اکنون مسافران هوایی در هواپیما یا از فرودگاه مقصد، لباس احرام بر تن می‌کنند تا به هنگام پرواز بر فراز یکی از میقاتها یا محاذی با آنها آماده باشند، اما به نظر برخی از فقیهان چون آیه الله حکیم، بر مسافران هوایی احرام به هنگام عبور بر فراز میقات واجب نیست و می‌توان پس از رسیدن به جده از حدیبیه محرم شد، یا در صورت نذر در جده اقدام به احرام کرد (نک: مغنیه، ۲۰۸/۱).

در مذاهب اربعه اهل سنت، احرام قبل از میقات جایز شمرده شده است (همو، ۲۰۹/۱)، اما ابن حزم از ظاهریان، احرام پیش از میقات را درست نمی‌داند، مگر اینکه محرم در میقات، نیت تجدید احرام کند (۷۰/۷)، همچنین در مذاهب اربعه، گذاشتن از میقات بدون احرام جایز نیست و اگر کسی بی‌آنکه محرم شود، میقات را پشت سر گذارد، می‌تواند برگردد و از آنجا احرام ببندد و گرنه، باید قربانی کند، اگر چه حج وی را صحیح دانسته‌اند (جزیری، ۶۴۰/۱). ابن حزم ظاهری تجاوز از میقات بدون احرام را عملی مخالف با امر خدا و رسول او می‌شمارد و آن را نه حج و نه عمره می‌پندارد (۶۶/۷). میقات زمانی برای حج، ماههای شوال و ذیقعده تا روز ۹ ذیحجه است و آیه شریفه «الْحَجُّ أَشْهُرٌ مُّتَعَلِّمَاتٌ» (بقره ۱۹۷/۲) و توقیت عبادت به زمانی معین، دلیل بر آن است که در خارج از زمان تعیین شده، احرام درست نیست (کلینی، ۳۲۱/۴؛ طوسی، همان، ۱۶۱/۲)، ولی احرام برای عمره در تمام مدت سال - بجز روزهای مناسک حج - جایز و میسر است (همو، الخلاف، ۲۶۰/۲). در ۳ مذهب حنفی، مالکی و حنبلی احرام پیش از ماههای مزبور صحیح و در عین حال مکروه شمرده می‌شود (جصاص، ۲۷۴/۱)؛ شافعی چنین احرامی را احرام برای عمره می‌شمارد (ابن حزم، همانجا)، ولی ابن حزم به شدت با این نظر مخالف است و احرام قبل از «اشهر حج» را ناروا می‌داند (۶۵/۷-۶۶).

**مقدمات احرام:** مقدمات مستحب احرام عبارتند از: کوتاه نکردن موی سر از اول ذیقعده و به‌طور مؤکد از آغاز ذیحجه در صورتی که حج از نوع تمتع باشد، پاکیزه کردن بدن، چیدن ناخن، کوتاه کردن موی شارب و ازاله مو از بدن، و نیز مستحب است که حج گزار غسل کند و پس از ادای فریضه، به ویژه فریضه ظهر و یا حتی پس از نافله، احرام ببندد (طوسی، «الحج»، ۱۷۴؛ محقق حلی، شرائع، ۲۴۴-۲۴۳/۱، المختصر، ۸۱-۸۲)، اگر چه برخی از فقیهان غسل را از واجبات احرام شمرده‌اند (شهید ثانی، ۲۸۹/۲). به نظر حنفیان، حنبلیان و شافعیان تراشیدن موی سر مندوب و مستحب است (جزیری، ۶۴۱/۱، ۶۴۲، ۶۴۳). همچنین به نظر شافعی، خوشبو کردن بدن و لباس - مگر برای روزه‌دار - پسندیده است، گر چه بوی آن پس از احرام باقی بماند، از آن روی که خوشبو کردن در زمان احلال بوده و احرام پس از آن

۲۰۰-۲۰۱). از این پس، به رغم فراز و نشیبها، همکاری حزب الاحرار با پادشاه تا ۱۹۳۶م ادامه یافت (کیالی، همانجا). در ۱۹۳۷م هنگامی که انشاعیون الوفد حزب سعدی را تأسیس کردند، الاحرار در کنار حزب سعدی به ستیزه با الوفد برخاست. این دو حزب با حمایت پادشاه کوشیدند با رخنه در انتخابات، اقلیت را حاکم نمایند. در همان سال ملک فاروق، نحاس پاشا را که از حزب الوفد بود، از نخست وزیری برکنار کرد و محمد محمود را از حزب الاحرار به نخست وزیری گمارد تا مجلس را منحل و انتخابات را برگزار کند؛ او با توسل به قدرت و خشونت در ۱۹۳۸م انتخابات را برگزار کرد و تا سال بعد در مقام وزارت ماند. پس از مرگ محمد محمود، هنگامی که علی ماهر به حکومت رسید، حزب سعدی با به دست آوردن نخست وزیری و الاحرار با تکیه بر ریاست محمد حسین هیکل بر مجلس سنا، قدرت را بین خود تقسیم کردند. پس از محمد محمود کسی از این حزب به صدارت نرسید (امین، ۱۸۱/۴). همکاری الاحرار و سعدی در سالهای ۱۹۳۸-۱۹۴۲م و ۱۹۴۵-۱۹۴۹م در دولت و مجلس ادامه یافت (کیالی، همانجا). ریاست حزب از آغاز تا انجام به ترتیب با این کسان بود: عدلی، محمود، عبدالعزیز فهمی و محمد حسین هیکل. نشریه حزب الاحرار روزنامه السیاسة به مدیریت محمد حسین هیکل بود. هفته نامه‌ای نیز با عنوان السیاسة الاسبوعية وابسته به همان روزنامه منتشر می‌شد که گروهی از نویسندگان و روشنفکران، همچون طه حسین، با آن همکاری می‌کردند. این دو نشریه در ارتقای سطح فرهنگ عمومی مصر تأثیر مهمی داشتند (امین، ۱۷/۴).

مأخذ: امین، حسن، الموسوعة الإسلامية، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ بستانی، پشری، طارق، المسلمون والاقباط، بیروت، ۱۹۸۲م؛ یومی، زکریا سلیمان، الاخوان المسلمون والجماعات الإسلامية فی الحياة السياسية المصرية، قاهره، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ عطیة الله، احمد، القاموس السياسي، قاهره، ۱۹۶۸م؛ کیالی، عبدالوهاب، موسوعة السياسة، بیروت، ۱۹۸۱م.

**إحرام، اصطلاحی فقهی در مبحث حج و آن یکی از ارکان حج یا عمره است که با تحقق آن برخی از اعمال که در حالت عادی بر شخص مباح بوده، موقتاً بر وی حرام می‌شود.**

حضرت رسول (ص) برای کسانی که قصد حج یا عمره را داشتند، میقاتهایی را معین فرمود که با احرام بستن در آنها حج یا عمره آغاز می‌شد. کمال و تمامیت حج و عمره در واقع در احرام از این مواقیت است و احرام ناکرده نباید از آنها گذشت (نک: کلینی، ۳۱۸/۴؛ نیز برای تفصیل، نک: هـ، میقات). برای کسانی که به اقتضای شغل به مکه و حرم رفت و آمد مکرر دارند، مثل مُکاربان یا آنان که هیزم یا میوه به مکه آورند، حکم وجوب احرام برداشته شده است (مالک، ۳۷۸/۱؛ طوسی، «الحج...»، ۱۹۵). همچنین کسی که احرام بسته به حرم درآمده باشد، چنانچه از حرم بیرون رود، می‌تواند پیش از سپری شدن یک ماه، بدون احرام مجدد وارد حرم گردد (همو، تهذیب، ۱۶۶/۵؛ محقق حلی، شرائع، ۲۵۲/۱، ۲۵۳/۱؛ نیز نک: علامه حلی، ۲۸۸/۱). احرام بستن پیش از

صورت گرفته است (۲۰۳/۲). حنفیان نیز با کمی اختلاف چنین نظری دارند (ابن رشد، ۳۲۸/۱؛ جزیری، ۶۴۱/۱)، در حالی که به نظر مالکیان استعمال عطری که بوی آن تا پس از احرام باقی بماند، ناپسند است (مالک، ۳۶۱/۱؛ برای روایتی در این باره از عایشه، نک: دارمی، ۳۳-۳۲/۲؛ بخاری، ۲۷۰/۲).

**واجبات احرام:** نیت، تلبیه و پوشیدن لباس احرام که باید تقریباً همزمان انجام یابد، از واجبات احرام است. نیت، همراه با قصد تقرب، برای به جا آوردن حج و یا عمره با تعیین نوع حج از تمتع، قران و افراد و اینکه آیا حج واجب است، یا مندوب و اینکه آیا حج، حجة الاسلام - اولین حجی که پس از استطاعت انجام می یابد - است یا انواع دیگر حج از قبیل حج استحبایی، نذری، یا به نیابت از دیگری. در صورت اخلاص به نیت، چه عمدی باشد و چه از روی سهو، احرام باطل می شود (محقق حلی، شرائع، ۲۴۵/۱) و باید نیت با تلبیه های چهارگانه همراه باشد، چون احرام برای حج تمتع یا حج افراد جز با لیکهای چهارگانه منعقد نمی شود؛ و برای حج قران، میان تلبیه یا «تقلید» یا «اشعار» شخص مخیر است. تلبیه (یا تقلید و اشعار) برای احرام در حکم تکبیرة الاحرام برای نماز است (همانجا؛ شهید ثانی، ۲۳۰، ۲۳۰/۲). پس باید مقارن با پوشیدن لباس احرام، به تلبیه های چهارگانه پردازد و بگوید: «لبیک اللهم لبیک، لبیک ان الحمد و النعمة لك و الملك لك لا شریك لك لبیک» (همو، ۲۲۹/۲، ۲۳۰) و برای مردان جهر در تلبیه مستحب است، ولی زنان باید آهسته این جملات را بر زبان آورند، مگر در صورتی که اجنبیان صدای آنان را نشنوند (همو، ۲۳۳/۲). همچنین مستحب است که به هنگام سوار یا پیاده شدن و بالا و پایین آمدن، یا با کسی ملاقات کردن، یا از خواب بیدار شدن، خاصه در هنگام سحر و نیز پس از هر نماز تلبیه ها را تکرار کنند، ولی با مشاهدۀ خانه های مکه تلبیه را باید قطع کرد؛ همچنین بهتر است تلبیه های مستحب از قبیل: لبیک ذا المعارج لبیک... را - به شرحی که در کتب مناسک حج آمده است - بر زبان آورد (طوسی، المبسوط، ۳۱۷/۱).

**لباس احرام:** پوشیدن لباس احرام غالباً واجب شمرده شده است، ولی شرط صحت آن نیست و اگر در آن عمداً اخلاص افتد، احرام صحیح است، گرچه شخص متخلف مرتکب گناه شده است (شهید ثانی، ۲۳۲/۲). لباس احرام باید نادرخته و پاک از آن نوع باشد که بتوان در آن نماز خواند. بنابراین لباس احرام نباید از پوست و پشم و موی و کرک حیوان غیر مأكول اللحم یا از پوست حیوان مأكول اللحم تزکیه نشده، باشد. همچنین برای مردان پوشیدن لباس حریر و ابریشمین برای مردان و زنان، پارچه نازک و بدن نما جایز نیست (همو، ۲۳۱/۲). مرد محرم تکه ای از لباس را به دور کمر می بندد که آن را «إزار» گویند و دیگری را که «رداء» خوانده می شود، بر دوش خود می افکند که شانه او را می پوشاند. حداقل ازار آن است که از ناف تا زانو را بپوشاند و اگر بلندتر باشد، جایز است، ولی کوتاه تر از آن روا نیست؛ اما زنان می توانند لباس حریر و دوخته بر تن کنند (همو، ۲۳۱/۲-۲۳۲).

به نظر شافعیان و حنابله، تلبیه سنت است و احرام بدون آن صحیح است (جزیری، ۶۴۳/۱) و در نظر مالکیان، مقارنت احرام با تلبیه، سنت است. هرگاه محرم تلبیه را فراموش کند، اما آن را زود بیاد آورد، بر او کفاره نیست و اگر تا فراغ از اعمال حج به تأخیر افتد، یا به خاطر نیاورد، باید قربانی کند (مالک، ۳۶۱/۱).

**تروک احرام:** اموری که پس از احرام انجام دادن آنها بر محرم حرام می شود و بیشتر آنها در حالت عادی حلال و جایز بوده است، تروک یا محرمات احرام گویند که عبارتند از: ۱. شکار جانوران صحرایی، از چرندگان باشد، یا از پرندگان؛ کشتن صید یا خوردن از گوشت آن، گرچه فرد غیر محرمی آن را شکار کرده باشد؛ اشاره و راهنمایی کردن بر صید یا راه فرار را بر آن بستن؛ همچنین خوردن جوجه یا تخم پرندگانی که در بیابان زندگی می کنند و نیز خوردن ملخ صحرایی حرام است؛ اگر محرم اقدام به ذبح شکار کند، میت و مردار به شمار رفته، خوردنش بر مُجَلّ و محرم نارواست (محقق حلی، همان، ۲۴۸/۱-۲۴۹)؛ به حکم صریح قرآن مجید (مائده/۹۵-۹۶) شکار در حرم، به طور یکسان بر مُجَلّ و محرم حرام است و بر این عمل کفاره ای مترتب است که شرح آن در کتابهای فقهی آمده است. ۲. ارتباط جنسی چه در حد آمیزش باشد، چه ملامسه و بوسیدن و نیز از روی شهوت به زنی نگاه کردن؛ همچنین عقد کردن زن برای خود یا دیگری یا شهادت در عقد (محقق حلی، شرائع، ۲۴۹/۱) و در صورت وقوع عقد، آن عقد فاسد است (ابن زهره، ۴۲۰) و تنها بر مذهب ابوحنیفه چنین عقدی صحیح شمرده شده است (جزیری، ۶۴۴/۱). ۳. استفاده از بوی خوش به طور عام اگر چه در خوراک باشد، بجز در مورد خلوق کسبه. ۴. پوشیدن لباس دوخته بر مردان، مگر در مواردی استثنایی. ۵. سرمه کشیدن بر مرد و زن که نوعی زینت به شمار می رود، خاصه سرمه ای که به رنگ سیاه یا خوشبو باشد. ۶. نگاه کردن در آئینه. ۷. پوشیدن هر گونه پای افزار که پشت یا را بپوشاند، چون چکمه و جوراب. ۸. «فسوق» و آن دروغ بستن است بر خدای یا بر رسول (ص) یا بر یکی از ائمه اطهار (ع). ۹. جدال و بگو و مگو کردن است با گفتن لا والله و بلی والله و سوگند با لفظ جلاله. ۱۰. کشتن شپش. ۱۱. برانگشت کردن انگشتی برای زینت، نه برای پیروی از سنت. ۱۲. استعمال روغن معطر که از هنگام احرام مطلقاً حرام است و پیش از احرام از به کار بردن روغن معطر که بویش تا هنگام احرام باقی می ماند، باید خودداری کرد؛ همچنین مطلق چرب کردن بدن با روغن پس از احرام، مگر از روی ضرورت. ۱۳. ازاله مو از بدن، مگر در صورت لازم بودن برای معالجه جراحت و امثال آن. ۱۴. پوشاندن سر بر مردان که حتی ارتماس، یعنی سر به زیر آب فرو بردن را نیز شامل می شود، همچنین پوشاندن صورت بر زنان. ۱۵. زیر سایه رفتن برای مردان در حال حرکت و سیر. ۱۶. خون از بدن خارج کردن. ۱۷. ناخن گرفتن. ۱۸. قطع درختان و گیاه حرم، مگر اینکه در ملک محرم روییده باشد، اما کندن درختان میوه، ادخر و نخل جایز است. ۱۹. استعمال

۲۲). عنوان «الاحزاب» که در مواضع دیگر قرآن کریم (نک: ص/۱۱/۳۸، مؤمن/۵/۴۰، ۳۰) برای اقوام پیشین که به عذاب الهی گرفتار آمده‌اند، به کار رفته، در این سوره بر آتش افروزان جنگ خندق اطلاق شده است و تصریحاً یا تلویحاً به تشبث و تفرق گروه‌های شرکت کننده در این جنگ که سرانجام به شکست آنان انجامید، اِشعارِ کنایت آمیز دارد.

سوره احزاب یکی از سه سوره آغاز شده با خطاب «یا أَيُّهَا النَّبِيُّ» است که گوی هر یک از دو سوره دیگر (نک: طلاق/۱/۶۵، جم، تحریم/۱/۶۶، جم)، با توجه به مطالب و مضامینشان، فصلی از سوره احزابند. موضوع اصلی سوره، چنانکه از سرآغاز و مندرجات آن، و نیز از تکرار کلمه «النَّبِيُّ» در آن (نک: عبدالباقی، ۶۸۶ - ۶۸۷) بر می‌آید، عبارت است از «آیین تحول اجتماعی و فرهنگی در اسلام»؛ و سوره به ویژه بر تثبیت جایگاه والای پیامبر اکرم (ص) در جامعه اسلامی، توضیح شیوه‌های برخورد با بدعتها، شرح وظایف و تکالیف گوناگون مسلمانان در مرحله انتقال از فرهنگ جاهلی به فرهنگ اسلامی، دلالت دارد.

می‌توان گفت که سوره احزاب در یک مقدمه (۱/۳۳ - ۸)، ۷ فصل و یک خاتمه (۶۹/۳۳ - ۷۳) تدوین شده و مشتمل بر این معانی است: اشاره‌ای به نبوت (۷/۳۳ - ۸)؛ تأکید و خطاب به پیامبر درباره تقوا، استقامت، پیروی از وحی و توکل (۱/۳۳ - ۳)؛ تصریح به مقام ولایت آن حضرت نسبت به پیروانشان (۶/۳۳)؛ بیان نمونه‌ای از آداب و رسوم و عادات جاهلیت (درباره ظهار و فرزند خواندگی) و شیوه برخورد با آن (۴/۳۳ - ۵)؛ شرح جنگ احزاب (۹/۳۳ - ۲۰)؛ وجوب تأسی به رسول خدا (ص) (۲۱/۳۳)؛ پیکار صادقانه یاران آن حضرت (۲۲/۳۳ - ۲۳) و سرگذشت غلبه مسلمانان بر یهودیان بنی قریظه و تمکن یافتن مهاجرین در مدینه (۲۶/۳۳ - ۲۷)؛ سفارش زنان پیامبر اکرم (ص) به رعایت اوامر الهی و حفظ جایگاه خود در مقام همسری با رسول خدا (۲۸/۳۳ - ۳۴)؛ بیان صفات و خصایص مردان و زنانی که ایمان راستین دارند (۳۵/۳۳) و تأکید بر قاطعیت پیامبر اکرم در امر تبلیغ رسالت (۳۸/۳۳ - ۴۰).

پس از ذکر این معانی، به مناسبت، داستان زید و زینب و همسری زینب با رسول خدا (ص) را بعد از جدا شدن از زید یادآور می‌شود (۳۷/۳۳ - ۴۰). و آنگاه مقامات رسول خدا (ص) را بر می‌شمارد (۴۶/۳۳ - ۴۷) و به بیان برخی از احکام ازدواج و نیز تعدد زوجات آن حضرت می‌پردازد (۵۰/۳۳ - ۵۴). حکم وجوب رعایت حریم میان زنان و مردان، ظاهر نخستین بار در این سوره مطرح شده است (نک: ۵۳/۳۳، ۵۹). مجموعه آیات ۶۳ تا ۶۸ بسیار شبیه به قسمت پایانی سوره نازعات (۴۶/۷۹ - ۴۶) جلوه می‌کند و خاتمه سوره شباهت فراوانی به مضامین سوره صف دارد. در همین خاتمه به بیانی لطیف، اشارتی به جایگاه خاص انسان در میان موجودات و پذیرش «امانت» شده است (۷۲/۳۳). برخی از آیات سوره احزاب، از شهرت خاصی برخوردار شده‌اند.

کافور در غسل دادن به محرمی که مرده باشد. ۲۰. همراه داشتن سلاح، مگر به هنگام ضرورت (محقق حلی، همان، ۲۴۹/۱ - ۲۵۱؛ برای برخی موارد دیگر، نک: یحیی بن سعید، ۱۹۴؛ ابن زهره، ۴۲۰ - ۴۲۱).

در صورتی که محرم مرتکب یک یا چند مورد از محرمات شود، باید عمل خود را با قربانی کردن شتر یا گاو یا گوسفند و یا پرداخت کفاره نقدی و در صورت عدم توانایی مالی، با روزه گرفتن جبران کند (نک: محقق حلی، المختصر، ۱۰۱ - ۱۰۶؛ یحیی بن سعید، ۱۸۷ - ۱۹۶).

گفتنی است که در کتابهای فقهی پوشیدن لباسهای رنگین، خاصه سیاه، خوابیدن بر چنین رختخوابی، پوشیدن لباسهای چرک و لباسهای نشاندار، به کار بردن حنا برای زینت، نقاب زدن برای زنان، به حمام رفتن و مالیدن و کیسه کشیدن بدن، در پاسخ کسی که شخص را فرامی‌خواند، از واژه «لیک» استفاده کردن و همچنین استفاده از ریاحین بر محرم، مکروه شمرده شده است (محقق حلی، شرائع، ۱/ ۲۵۱ - ۲۵۲).

مآخذ: ابن ادریس، محمد، السرائر، قم، ۱۴۱۰ ق؛ ابن حزم، علی، المحلی، به کوشش احمد محمد شاکر، بیروت، دارالافتاء الجدیدة؛ ابن رشد، محمد، بدایة المجتهد و نهایة المقصد، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ ابن زهره، حمزه، «الحج من غیة الزروع»، النبیایع الفقهیة، به کوشش علی اصغر مروارید، تهران، ۱۴۰۶ ق؛ بخاری، محمد، صحیح، بیروت، عالم الکتب؛ جزیری، عبدالرحمان، الفقه علی المذاهب الاربعه، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ جصاص، احمد، احکام القرآن، به کوشش محمد صادق قمحاری، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ دارمی، عبدالله، سنن، بیروت، ۱۳۹۸ ق/۱۹۷۸ م؛ شافعی، محمد، الام، به کوشش محمد زهری نجار، بیروت، دارالمعرفه؛ شافعی، زین الدین، الروضة البهیة، به کوشش محمد کلانتر، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ طوسی، محمد، الاستبصار، به کوشش حسن موسوی خراسانی، تهران، ۱۳۹۰ ق؛ هو، تهذیب الاحکام، به کوشش حسن موسوی خراسانی، تهران، ۱۳۹۰ ق؛ هو، «الحج من النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی»، النبیایع الفقهیة، به کوشش علی اصغر مروارید، تهران، ۱۴۰۶ ق؛ هو، الخلاف، به کوشش علی خراسانی و دیگران، قم، ۱۴۰۹ ق؛ هو، المبسوط، به کوشش محمدتقی کشفی، تهران، ۱۳۸۷ ق؛ علامه حلی، حسن، القواعد، همراه ایشاح نضر المحققین، به کوشش حسین موسوی کرمانی و دیگران، قم، ۱۳۸۷ ق؛ قرآن مجید؛ کلینی، محمد، الزروع من الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، بیروت، ۱۴۰۱ ق؛ مالک بن انس، المدونة الکبری، مصر، مطبعة السعادة؛ محقق حلی، جعفر، شرائع الاسلام، به کوشش عبدالحسین محمدعلی، نجف، ۱۳۸۹ ق/۱۹۶۹ م؛ هو، المختصر النافع، تهران، ۱۴۰۲ ق؛ منیه، محمد جواد، الفقه علی المذاهب الخمسة، بیروت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴ م؛ یحیی بن سعید حلی، الجامع للشرائع، قم، ۱۴۰۵ ق. عبدالامیر سلیم

آحزاب، نام سی و سومین سوره قرآن مجید، دارای ۹ واحد موضوعی (رکوع) ۷۳، آیه ۲۸۰، کلمه ۷۹۶، ۵ حرف.

سوره احزاب، همواره با این نام، یا با عنوان سرآغازش «یا أَيُّهَا النَّبِيُّ اَتَى اللَّهَ» (نک: فیروزآبادی، ۳۷۷/۱) نامیده می‌شده، و اسم و عنوان دیگری نداشته است. وجه تسمیه سوره، مطابق با قاعده کلی نامگذاری سوره قرآنی (نک: اندرابی، گ ۴۹ الف - ب) این است که جنگ احزاب (نک: ه، خندق) تنها در این سوره مطرح شده (۹/۳۳ - ۲۲) و نیز کلمه احزاب در این سوره ۳ بار تکرار شده است (۲۰/۳۳).

از جمله آنهاست: «ما جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلِيلَيْنِ فِي جَوْفِهِ» (۴/۳۳)، «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (۲۱/۳۳)، «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ» (۴۰/۳۳)، و از همه بیشتر، آیه ۵۶: «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ، يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا». همچنین است آیه ۵۳ که به «آیه حجاب» و آیه ۷۲ که به «آیه امانت» شهرت یافته‌اند، و نیز آیه ۳۳ «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» که «آیه تطهیر» نام گرفته و موضوع بحث‌های مفصل میان مفسران و قاطبه علمای اسلام شده است (برای نمونه، نک: طوسی، طبرسی، فخرالدین رازی، طباطبائی، ذیل آیه مذکور؛ نیز نک: واحدی، ۲۹۵، ۲۹۶؛ خازن، ۴۶۶/۳؛ دروزه، ۲۶۱/۸-۲۶۳) و کتب و رسائل و مقالات مستقلی در توضیح و بیان آن تألیف شده است (برای نمونه، نک: آقابزرگ، ۵۰/۱).

داستان ازدواج رسول اکرم (ص) به فرمان خداوند با زینب بنت جحش، همسر مطلقه زید - که پسر خوانده آن حضرت بود - به عنوان نمونه‌ای از برخورد قاطع و خردمندانه رسول خدا (ص) با عادات و رسوم بی پایه دوران جاهلیت در سوره احزاب گزارش شده است (۳۷/۳۳-۴۰). این موضوع همواره مورد گفت‌وگو و مناقشه فراوان از سوی مخالفان و موافقان قرار گرفته، و با آنکه در سبب و تواریخ معتبر چون سیره ابن هشام (نک: ۲۹۴/۴، ۲۹۶)، طبقات ابن سعد (نک: ۱۰۱/۸-۱۰۷) و تاریخ طبری (نک: ۵۶۲/۲-۵۶۴) از شاخ و برگ‌هایی که در قرون بعد بر آن افزوده‌اند، پیراسته است، باز دشمنان اسلام، از تفسیق این آیات با برخی روایات ساختگی (نک: ۵، د، زید بن حارثه) که متأسفانه در بعضی تفاسیر قرآن نیز جای گرفته‌اند، دست‌انبردهایی برای القای شبهه در اذهان درباره شخصیت پیامبر اکرم (ص) ساخته‌اند. البته دانشمندان و متفکران اسلامی نیز در صدد پاسخ‌گویی به شبهات آنان برآمده‌اند (مثلاً نک: دروزه، ۲۶۶/۸-۲۷۰) و حتی بعضی به تألیف کتاب جداگانه در این موضوع پرداخته‌اند که زاهر عواض المعی، نویسنده کتاب مع المفسرین و المستشرقین فی زواج النبی (ص) بزینب بنت جحش (قاهره، ۱۹۷۶م؛ بیروت، ۱۹۷۸م)، از آن جمله است (رفاعی، ۲۵۹/۳). همچنین مستثنی شدن رسول اکرم (ص) از حکم «تحدید زوجات» در اسلام (۵۰/۳۳) نیز سخت مورد سوء استفاده برخی از یهودیان و مسیحیان قرار گرفته و ساحت مقدس حضرت ختمی مرتبت (ص) آماج تهمت‌های بی اساس آنان شده است که نویسندگان و دانشمندان اسلامی به آنان پاسخ داده‌اند (مثلاً حسن، ۱۸۲-۱۸۶؛ دروزه، ۲۷۹/۸-۲۸۰؛ درباره روایات مربوط به ثواب قرائت و خواص این سوره، نک: قرطبی، ۱۱۳/۱۴؛ سیوطی، ۵۶۰/۶؛ بحرانی، ۲۸۹/۳).

مآخذ: آقا بزرگ، الذریعة؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛ ابن هشام، عبدالملک، السیرة النبویه، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق/ ۱۹۳۶م؛ اندرایی، احمد، الايضاح فی القراءات، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ بحرانی، هاشم، البرهان، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ حسن، ابراهیم حسن، تاریخ الاسلام السیاسی، قاهره، ۱۹۶۴م؛ خازن، علی، لیاب التأویل، بیروت، دارالمعرفه؛

دروزه، محمد عزت، التفسیر الحديث، قاهره، ۱۳۸۱ق/ ۱۹۶۲م؛ سیوطی، الدر المنثور، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ طباطبائی، محمدحسین، المیزان، تهران، ۱۳۸۹ق؛ طبرسی، فضل، مجمع البیان، بیروت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م؛ طبری، تاریخ؛ طوسی، محمد، التبیان، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ عبدالباقی، فؤاد، المعجم المفهرس، مصر، ۱۳۶۴ق؛ فخرالدین رازی، محمد، التفسیر الکبیر، تهران؛ فیروزآبادی، محمد، بصائر ذوی التبیان، به کوشش محمد علی نجار، قاهره، ۱۳۸۳ق؛ قرآن مجید؛ قرطبی، محمد، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ واحدی، علی، اسباب النزول، به کوشش سید جمیلی، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م. محمدعلی لسانی فشارکی

آحزاب، غزوة، نک: خندق.

آحزاب، مسجد، نک: فتح، مسجد.

آحساء، استان شرقی عربستان که از شمال با کویت و منطقه بی‌طرف و از جنوب با امارات متحده عربی هم مرز است. احساء از جنوب تا ربع الخالی، از شرق تا خلیج فارس و از غرب تا شزار دهننا کشیده شده و با ۷۰۰' ۱۰۶' ۲۰ کیلومتر مساحت از مناطق نفت خیز عربستان است. جمعیت احساء حدود ۵۰۰ هزار نفر برآورد شده است (بریتانیکا، ۱/۲۴۰؛ کلیرز، ۶۷۶/۱).

وجه تسمیه: احساء در لغت جمع جشی است. ابن منظور (ذیل جشی) می‌نویسد: جشی زمین همواری است که آبگیرهایی در آن وجود دارد. نیز جشی نقطه‌ای است که بر روی شنهای آن آب باران جمع می‌شود، همچنین می‌افزاید که جشی و یا احساء شنزاری است که در قشر تحتانی آن سنگهای سختی قرار گرفته است. شنهای آب باران را در خود نگاه می‌دارند و در نتیجه تیخیر آب به کندی صورت می‌گیرد. جوهری، ذیل این واژه می‌نویسد: احساء زمینی را گویند که از شن پوشیده شده است (۲۳۱۳/۴). ابن درید (۱۵۸۲/۳، ۲۳۲/۳) و ازهری (۱۶۹/۵) نیز در تعریف واژه احساء برآند که در زیر آبگیرهای شنی آن، زمین سختی قرار گرفته است که یا کنار زدن شنهای آب خنک و گوارایی به دست می‌آید. مبرد (۹۱/۱) نیز مشابه چنین نظری ابراز داشته است. در گذشته احساء به هجر، بحرین و الخط نیز گفته می‌شد و به تقریب تمامی مناطق واقع در کرانه جنوبی خلیج فارس از بصره و بحرین تا عمان کنونی را در بر می‌گرفت (مسعودی، ۳۹۰؛ همدانی، ۲۵۱؛ مقدسی، ۹۳؛ یاقوت، ۵۰۷/۱، ۲۱۳/۲، قزوینی، ۱۱۸؛ ابن سراجیون، ۲۲؛ دمشقی، ۲۲۰؛ ابوالفدا، ۹۸).

وضعیت طبیعی: احساء در ۲۵° و ۲۰° تا ۲۵° و ۴۰° عرض شمالی و ۴۹° تا ۳۰° و ۴۹° طول شرقی واقع است (EI<sup>2</sup>). طول آن ۳۶۰ میل (۵۸۰ کیلومتر) است و ۲۰۰ تا ۳۰۰ میل (۳۲۰-۴۸۰ کیلومتر) از آن در ریگزار دهننا قرار گرفته است (کلیرز، همانجا). بخش عمده‌ای از احساء صحرایی خشک است (کحاله، ۲۳۸). شرق احساء منطقه‌ای ساحلی به عرض ۲۵-۵۰ میل (۴۰ تا ۸۰ کیلومتر) است (کلیرز، همانجا). ارتفاع آن از سطح دریا به ۱۷۵ متر می‌رسد (EI<sup>2</sup>).

آب و هوا: احساء در تابستان گرم و مرطوب و در زمستان معتدل و



تابع شیخیه اند که بنیادگذار آن شیخ احمد احسانی (۱۲۴۱ق/۱۸۲۶م) بوده است. اینان در روستاهای ظریل، عقار و مزای، و برخی دیگر در روستای حلیه از توابع هفوف سکنی دارند (شخص، ۳۸/۱-۳۹). دو مذهب مسلط اهل سنت در احساء، حنبلی و مالکی است ( $EI^2$ ). برخی قبایل بنی خالد که شمار افرادشان به ۶ هزار نفر می‌رسد، در جزیره‌های مُسَلَمیه، جَته، تاروت، کلابیه، جَته و ام‌الساهاک در قطیف اقامت دارند. مهم‌ترین عشایر احساء اینهاست: عجمان ۴۵ هزار نفر، آل مره در جنوب ۸ هزار نفر، بنی خالد ۱۲ هزار نفر، بنی هاجر ۶ هزار نفر و در شمال نیز قبایل عوازم و رشایده (کحاله، ۲۴۱-۲۴۲).

**شهرها:** احساء تا ۱۹۱۲م ایالت به شمار می‌رفت و مرکز آن شهر احساء بود و سه شهر قطیف، قطر و هفوف از توابع آن بودند (همانجا). بتونی می‌نویسد: احساء به ۴ ولایت قطیف، قطر، هفوف و احساء تقسیم شده بود (همانجا). رفعت پاشا آن را ۳ ولایت می‌دانست: ولایت جنوبی قواسم، ولایت میانی شبه جزیره قطر و ولایت شمال غربی قطیف که از شبه جزیره قطر تا کویت امتداد داشت (ص ۱۴۷). امروزه احساء شامل قطیف، جُبیل و چندین شهر کوچک و بیش از ۵۰ روستاست (کحاله، ۲۴۲-۲۴۸).

**هفوف:** از مهم‌ترین شهرهای احساء و مرکز آن است که در بخش جنوب شرقی آن واقع شده و ساکنان آن به ۳۰ هزار تن می‌رسد. عربها، ایرانیها، ترکها و کردها، اقوام مختلف ساکن در این شهر هستند. سه چهارم از کل جمعیت آن، پیرو مذهب تسنن و یک چهارم، شیعه اثنا عشری هستند (همو، ۲۴۳-۲۴۴). تاریخ آن به اوایل سده ۱۰ق باز می‌گردد، فاتح پاشا در دوره سلیمان قانونی، این شهر را بنیاد نهاد. هفوف دارای فرودگاه، راه‌آهن و نیز بازارهای تجاری بزرگ است (شخص، ۵۰/۱).

**مُبَرَز:** این شهر در غرب احساء و در دو میلی شمال هفوف واقع شده، و منطقه‌ای است حاصلخیز که جمعیت آن در حدود ۹'۵۰۰ نفر است (کحاله، ۲۴۴).

**قطیف:** این شهر در شمال شرقی احساء واقع است و شمال و غرب آن را صحرا در برگرفته و در جنوب آن شهر ظهران قرار دارد. شمار ساکنان قطیف به ۳۰ هزار تن می‌رسد. اکثریت مطلق جمعیت با شیعیان اثنا عشری است (همو، ۲۴۵، حاشیه ۲، ۲۴۶، حاشیه ۲).

**دقام:** در جنوب شرقی استان احساء و در ۹ میلی شهر قطیف واقع است. این شهر در سده ۱۹م تخریب و بار دیگر در ۱۹۲۴م (۱۳۴۲ق) بازسازی شد. در ۱۹۳۹م (۱۳۵۸ق) در این نقطه نفت به دست آمد که از طریق خط لوله‌ای به طول ۴۰ میل به رأس تنوره منتقل شد (همو، ۲۴۶-۲۴۷).

**ظهران:** (هم).

**عمران:** در ۱۶ کیلومتری شرق هفوف قرار دارد. در گذشته مجموعه‌ای از روستاهای پراکنده‌ای بوده که بعدها توسعه یافته و به صورت شهر درآمد است (شخص، ۵۵/۱).

رطوبت آن اندک است. دمای آن میان ۱۲ تا ۴۶ درجه سانتی‌گراد در تغییر است و رطوبت آن در برخی از روزهای تابستان به ۸۰٪ می‌رسد (غرب، ۳۵). اما باران در آن اندک است و میانگین سالانه آن از ۱۰ اینچ (۲۵۴ میلی متر) تجاوز نمی‌کند (کلیرز، همانجا).

**آبهای داخلی:** وجود چشمه‌ها، کشت برنج و سبزیجات را ممکن ساخته است. مهم‌ترین آنها عین نجم است (شخص، ۳۷/۱، بستانی، ۱۸۶/۷). عربستان سعودی در ۱۹۴۲م (۱۳۶۱ق) از دولت مصر خواستار ارسال هیأتی برای سر و سامان بخشیدن به منابع آبی احساء در منطقه خرج در نجد شد. بعدها شرکت داکوتای آلمان برای تنظیم و بهره‌گیری هرچه بیشتر از آبهای زاید در این مناطق، طرحهایی را ارائه کرد که هزینه اجرای آنها نزدیک به ۴۵ میلیون ریال سعودی شد (کحاله، ۲۳۹، حاشیه ۲). به گفته بستانی در احساء ۱۰۰۰ قنات کوچک و بزرگ و ۶۰ چاه آرتزین وجود دارد که در هر دقیقه ۷۵ هزار لیتر آب می‌دهد. (بستانی، ۱۸۵/۷). از مهم‌ترین منابع آبی احساء باید به وادی فروق در جنوب غربی آن اشاره کرد (کحاله، ۲۳۸).

در احساء اسبان تیزرو، خرن سفید و گوسپند پرورش می‌یابد. همچنین برخی حیوانات وحشی چون آهو، گرگ، خرگوش و روباه یافت می‌شود (بتونی، ۴۹؛ کحاله، ۲۴۰، حاشیه ۴:  $EI^2$ ). احساء از دیر زمان به داشتن الاغ معروف و از منابع مهم کسب درآمد عربستان بوده است که این حیوان را به مصر و عراق صادر می‌کرده‌اند، اما با اکتشاف نفت در ۱۹۳۴م (۱۳۵۳ق) از صادرات چارپایان کاسته شد (بستانی، ۱۸۶/۷).

**کشاورزی:** احساء با داشتن بیش از ۷ هزار هکتار زمین قابل کشت، بیشترین بخش از زمینهای کشاورزی عربستان را در خود دارد (غرب، همانجا). خرما از مهم‌ترین محصولات احساء است. در این نقطه ۷۰ نوع خرما به عمل می‌آید که برخی از انواع آن برای علفه استفاده می‌شود (بستانی، ۱۸۵/۷). طبق آمار سال ۱۹۶۵م، شمار نخلهای احساء ۱'۹۵۵'۰۰۰ بوده است (غرب، همانجا). از دیگر فراآورده‌های احساء باید به میوه‌هایی چون انجیر، انار، هلو، زردآلو، لیمو، موز، انبه و از تره‌بار به بادنجان، گوجه فرنگی، پیاز، سیر، هویج و جز آنها اشاره کرد. اگرچه برنج از فراآورده‌های مهم کشاورزی احساء است، اما مردم نسبت به مصرف برنج هندوستان و عراق تمایل بیشتری دارند (بستانی، ۱۸۶/۷).

**صنایع:** احساء دارای صنایع بومی چون زرگری و تولید سلاحهای سرد چون خنجرهای کنده‌کاری شده، شمشیرهای جواهرنشان، صنایع مسی، نقره‌کاری، منبت کاری و بافت عباهایی است که از دیر زمان در شهر هفوف رواج داشته است. همچنین قایق‌سازی، طناب بافی، صنایع چوب و استخراج مروارید را باید نام برد (همانجا).

**ترکیب جمعیت:** ۷۰٪ از کل جمعیت احساء چادر نشین و ۳۰٪ شهرنشین هستند. در این بین ۷۰٪ از کل جمعیت را شیعیان اثنا عشری و بقیه را سنیان تشکیل می‌دهند. توضیح اینکه برخی از شیعیان احساء

عیون: در ۲۷ کیلومتری شمال هفوف قرار دارد. عیونیه در سالهای ۴۷۰-۶۳۰ ق/۱۰۷۷-۱۲۳۳ م قرامطه را ساقط کردند و حکومت را در منطقه به دست گرفتند (همو، ۵۰/۱).

تاریخ: احساء دارای گذشته کهنی است که به دوره مس باز می‌گردد (جوادعلی، ۱۷۵/۱-۱۷۶) و به رغم فاصله جغرافیایی که میان قلمرو دو دولت معین و سبا از یک سو و احساء از سوی دیگر وجود داشت، دانشمندان به آثاری در حنانه، جاوران، تاروت و قطیف دست یافتند که به زبان حمیری است (غریب، ۷۴-۷۵).

گمان می‌رود که دوره فنیقیها از مهم‌ترین دوره‌های مهاجرت قبایل به سوی احساء بوده است. فنیقیها (کنعانیها) حدود ۲۵۰۰ ق م پس از اقامت در سواحل احساء و جزیره‌های بحرین، از آنجا کوچ کردند. وجود مقبره‌های فنیقی که قدمت آنها به ۵۰۰۰ سال پیش باز می‌گردد و هم اینک آثاری از آنها در موزه بریتانیا نگهداری می‌شود، مؤید این نظر است. با کوچ کنعانیها، جرهاییها که شاخه‌ای از نژاد کلدانی بودند، در این نقطه که احساء را نیز دربر می‌گرفت، سکنی گزیدند (همو، ۳۷). انصاری مطالبی به نقل از استرابون آورده و چنین اظهار کرده است که مقصود این جهانگرد یونانی از شهری که مهاجران کلدانی آن را بنا کردند، همان هجر است (۵۵/۱). استرابون به نقل از پلینیوس در بیان ویژگیهای هجر می‌نویسد: از آنجا که این شهر مرکز تجارت و گذرگاه شام، حجاز، عراق و هند بود، اهمیت ویژه‌ای داشت و به جهت بر خور داری ساکنان آن از ذخایر طلا، موجب آزمندی آنتیوخوس سوم پادشاه سلوکی شد، تا آنجا که وی در ۲۵۰ ق م از دجله گذشت و برای دستیابی به این گنجینه‌ها راهی این نقطه شد، اما مردم برای حفظ شهر خود، از پادشاه سلوکی خواستند تا در قبال دریافت هدایا به موطن خویش بازگردد. احتمالاً وجود صحرای سوزان عامل اصلی بازگشت پادشاه سلوکی بوده است (همانجا؛ غریب، ۳۷-۳۸). پس از جرهاییها، قبایل طسم، جدیس و بنی عبدالقیس در آنجا ساکن شدند (همانجا). همچنین آثاری از سده اول میلادی در آن یافت شده است (بحرانی، ۳۸۳). اردشیر بابکان (س ۲۲۶-۲۴۱ م) نیز شهر الخط را که دینوری (ص ۷۲) آن را فوران اردشیر نامیده است، بنا نهاد (حمدالله، ۱۳۷؛ نولدکه، ۴۸، ۷۰). پس از اردشیر، شاپور دوم (ذوالاکتاف) (۳۱۰-۳۷۹ م) بر عراق مستولی شد و از آنجا بحرین را به تصرف آورد و بسیاری از اعراب را کشت (ابن اثیر، ۳۹۳/۱) و گروهی از بنی تغلب را در بحرین و نیز مردم عبدالقیس و طوایفی از بنی تمیم را در هجر سکنی داد (نولدکه، ۱۱۱). خسرو انوشیروان (س ۵۳۱-۵۷۹ م) پادشاه ساسانی شبکه‌ای که از سواران خود بود، مأمور ساختن دژ مُشَقَّر کرد. این دژ که در نزدیکی هجر ساخته شد، از پایگاههای مهم جنگی ایرانیان به شمار می‌رفت (ابن مقرب، ۶۳۵؛ نولدکه، ۳۸۰، ۴۱۲).

پس از آنکه پیام اسلام به اهالی بحرین رسید، پیامبر (ص) نامه‌ای خطاب به مردم هجر فرستاد و آنان را به اسلام دعوت کرد (بلاذری، ۹۰؛ صفوت، ۴۷/۱-۴۸). برخی چون عمرو بن عبدالقیس و منذر بن عائد

عبدی که از مردم هجر بودند، به اسلام گرویدند. همینان زمینه پذیرش و دعوت اسلام را در بحرین فراهم ساختند (شخص، ۶۸/۱). با رحلت پیامبر (ص) مردم هجر و بحرین از اسلام روی گردانیدند، اما جارود آنان را به اسلام باز گردانید (غریب، ۹۳). در ۱۱ ق حُطَم بن ضُبَیحه از بنی قیس بن ثعلبه، از غرور بن سوید بن منذر، برادر نعمان پادشاه حیره، خواست تا به یاری وی شتابد و به او وعده داد که پس از پیروزی، پادشاه بحرین خواهد شد. به دنبال آن، شهر جُواتا به محاصره درآمد و مردم آنجا نامه‌ای خطاب به ابوبکر نوشتند و از وی یاری طلبیدند. ابوبکر نیز علاء بن حضرمی را به همراه سپاهی برای ستیز با مرتدان بحرین روانه آن نقطه کرد و با پیروزی علاء شهر جواتا آزاد شد (طبری، ۳۰۴/۳-۳۱۱). از دیگر فتوحات علاء، شهر دارین در نزدیکی هجر بود (همو، ۳۱۰/۳). هنگامی که مسلمانان هجر را فتح کردند، آزاد افروز کاردار خسرو در بحرین که اعراب او را مکبر می‌نامیدند، به زاره (رماده فعلی) که از شهرهای ساحلی بود، گریخت و زرتشتیان هجر و قطیف که از پرداخت جزیه به علاء سر باز زده بودند، به او پیوستند. گفته شده در نزاعی که میان سپاه مسلمانان و مکبر در ۱۳ ق روی داد، شهر زاره توسط مسلمانان فتح و مکبر کشته شد (انصاری، ۶۹/۱). در ۶۷ ق/۶۸۶ م نجده بن عامر خارجی به همراه گروهی به بحرین رفت، اما از سوی عبدالقیس مورد استقبال واقع نشد و میان آنان جنگ در گرفت. به دنبال آن نجده بن عامر، قطیف را مورد تهاجم قرار داد و بسیاری از بنی عبدالقیس را کشت، تا آنکه وارد قطیف شد. در ۶۹ ق مصعب بن زبیر که بر بصره مستولی شده بود، به همراه سپاهی برای نبرد با نجده بن عامر قطیف را مورد تهاجم قرار داد، اما به سختی شکست خورد و غنایم بسیاری بر جای گذاشت. پس از چندی اختلاف میان نجده و دیگر بزرگان خوارج به حدی رسید که گروه بسیاری از او جدا شدند. نجده در ۷۲ ق در یکی از روستاهای هجر به قتل رسید (ابن اثیر، ۲۰۱/۴-۲۰۶). منابع از این تاریخ به بعد به رویداد قابل توجهی در احساء اشاره‌ای نمی‌کنند؛ تا آنکه در ۲۴۹ ق/۸۶۳ م فردی از سامرا به بحرین آمد و مدعی شد که از آل ابی طالب است و برخی او را از قبیله عبدالقیس می‌گفتند. مردم بحرین نیز به جهت دلبستگی به علویان به وی گرویدند و از پرداخت خراج به خلیفه سر باز زدند، اما با روشن شدن ادعای نادرست وی، مردم از او دوری گزیدند (همو، ۲۰۶/۷-۲۰۷).

بیشترین شهرت احساء در تاریخ مربوط به ظهور قرامطیان (ه م) است که در واقع آنان پایه گذار این شهر به شمار می‌آیند (برای تفصیل، نک: هـ، ابوسعید جتایی).

در ۴۶۶ ق عبدالله بن علی عیونی بنیان گذار دولت عیونی، بر آن شد که احساء را از تصرف قرامطیان به در آورد. در پی آن نامه‌ای به القائم بامرالله خلیفه عباسی نوشت و از ضعفی که بر قرامطیان چیره شده بود، سخن گفت. به دنبال آن خلیفه سالار یک حیوان را به همراه ۷ هزار مرد کار آزموده جنگی به احساء گسیل داشت. در ناحیه الرحلین سپاه سالار یک و قرامطه به ستیز پرداختند، تا آنکه قرامطیان متواری شدند

تصرف احساء و قطیف راهی آن نقطه شد، اما ناکام ماند و عثمانیها به رغم تلاش مجدد در تصرف احساء با شکست روبه رو شدند. سرانجام سعودیها و عثمانیها قرارداد ترک مخاصمه با یکدیگر منعقد کردند (غریب، ۱۷۷-۱۷۸)، ولی عثمانیها همواره به حجاز نظر داشتند. ابراهیم پاشا که از جانب محمد علی پاشا، والی مصر، روانه جنگ با آل سعود شده بود، پس از چندی بر احساء و قطیف مستولی شد و حاکمیت بر آن دو شهر را به خاندان بنی خالد واگذار کرد. در ۱۲۴۱ ق عبدالله بن احمد آل خلیفه حاکم جزیره بحرین برای تصرف قطیف و انضمام آن به بحرین، دارین را فتح کرد. به دنبال آن عبدالله بن غانم که از بزرگان قطیف بود، به مقابله با سپاه آل خلیفه پرداخت (انصاری، ۱۴۳/۱-۱۵۰؛ زرین قلم، ۱۱۹؛ بایندر، ۱۲۴). در فاصله سالهای ۱۸۳۸-۱۸۴۰م (۱۲۵۴-۱۲۵۶ ق) دومین تاخت و تاز نیروهای مصری بر وهابیان به فتح احساء انجامید و حاکم وهابی به بحرین گریخت (رمیخی، ۱۱).

در ۱۲۵۹ ق فیصل توانست از مصر گریخته، به نجد باز گردد و عبدالله آل خلیفه حاکم بحرین را به همراه فرزندانش مدت ۱۲ روز محاصره کند. سپس بر احساء مستولی شد و ۴۰ روز در آنجا ماند. با مرگ فیصل در ۱۲۸۲ ق فرزندش سعود در ۱۲۸۷ ق قطیف و احساء را به تصرف در آورد و شورشی را که به رهبری محمد برادرش در نزدیکی احساء به راه افتاده بود، فرو نشاند و محمد را شکست داد (غریب، ۱۸۴-۱۸۵). سلطان عثمانی در ۱۲۸۷ ق فرمان اخراج آل سعود از تمامی مناطق احساء را به عبدالله بن صباح حاکم کویت صادر کرد. به دنبال آن نیروهای عثمانی از طریق دریا و نیروهای عبدالله از طریق خشکی به قطیف رفتند و آنجا را بدون برخوردی فتح کردند. پس از آن راهی احساء شدند و فرحان بن خیرالله حاکم آل سعود که در احساء بود، از آنجا گریخت. بدین ترتیب احساء بخشی از اراضی عثمانی شد. به دنبال آن نیروهای کمکی به رهبری مدحت پاشا به سپاه عثمانی افزوده شد (ابوحاکمه، ۲۵۲؛ حسین، تاریخ، ۱۹۳/۲). در ۱۲۹۲ ق مردم احساء سر به طغیان برداشتند، ولی از سوی نیروهای عثمانی سرکوب شدند (همان، ۱۹۴/۲). محمد بن سعود بن فیصل در ۱۲۹۵ ق رهبر شورش احساء بر ضد عثمانیها بود (نک: ه، د، ۲۹/۲). در ۱۳۲۰ ق/ ۱۹۰۲م آل مره و آل هاجر به قافله‌هایی که میان هفوف و عقیر در رفت و آمد بودند، هجوم بردند و این امر در ۱۳۲۴ ق منجر به جنگ میان مردم احساء و عجمان شد. در ۱۳۲۸ ق/ ۱۹۱۰م محمود پاشا والی احساء به قتل رسید. بی‌مبالاتی والیان عثمانی در احساء، کار را به جایی رساند که مردم آن نامه‌ای به امیر عبدالعزیز نوشته، از او خواستند تا ترکان را از احساء خارج سازد (غریب، ۱۸۸-۱۹۱). در ۱۳۳۱ ق عبدالعزیز ترکان را از آن نقطه بیرون راند و آن را بخشی از کشور عربستان سعودی اعلام کرد (حسین، همان، ۵۸/۳)، ولی ترکان بار دیگر هفوف را مورد تهاجم قرار دادند و با شکست مواجه شدند. با رسمیت یافتن کشور عربستان سعودی، عبدالله بن جلوی حاکم منطقه احساء شد و هفوف را مرکز این منطقه تعیین کرد. نام احساء تا ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۶م بر این نقطه

(انصاری، ۹۸/۱-۱۰۰). پس از فوت عبدالله بن علی در ۵۰۰ ق فرزندش فضل بن عبدالله، زمام امور را به دست گرفت و ۷ سال حکم راند، تا آنکه در جزیره تاروت به قتل رسید. پس از وی ابوسنان محمد بن فضل تا ۵۲۵ ق و ابوالحسن احمد بن عبدالله تا ۵۳۲ ق بر احساء حکومت کردند، آنگاه سپاهیان با عزیز بن محمد فرزند محمد بن فضل پیمان بستند، اما مردم احساء با ابومنصور علی بن عبدالله عموی وی بیعت کردند. به دنبال آن جنگی میان عزیز و ابومنصور روی داد که با پیروزی عزیز و اشغال قطیف خاتمه یافت. سپس مردم با شکر بن علی پیمان بستند و پس از شکر، هجرس بن محمد بن عبدالله در مدتی کمتر از یک سال حکومت را در دست داشت. سرانجام در ۶۴۲ ق/ ۱۲۴۴م دوره حاکمیت سلسله عیونی رو به افول گذاشت (ابن مقرب، ۲۶، ۵۷، ۸۴، جم؛ غریب، ۱۴۲-۱۴۳؛ انصاری، ۹۸/۱-۱۱۱). علت فروپاشی عیونیها گسترش دامنه نفوذ اتابکیها بر سواحل خلیج فارس، به ویژه در دوره حاکمیت ابوبکر بن سعد بن زنگی در سالهای ۶۲۰ تا ۶۳۲ ق بود (غریب، ۱۴۶).

در نیمه‌های سده ۱۶م با نزاعی که میان پرتغالیها و ترکان عثمانی روی داد، مردم قطیف که در ۹۵۷ ق/ ۱۵۵۰م به یاری عثمانیها شتافته بودند، با انتقام‌جویی پرتغالیها رو به رو شدند. حاکمیت عثمانی بر احساء تا ۱۰۸۰ ق/ ۱۶۶۹م ادامه یافت، تا آنکه براک بن غریب خالدی به آن خاتمه بخشید (ابوحاکمه، ۲۰).

در ۱۱۰۳ ق/ ۱۶۹۲م سعدون فرزند محمد، حاکم احساء شد و قبایل ظفیر و فضول را در ناحیه بزا سرکوب نمود. در نیمه دوم سده ۱۲ ق محمد بن عبدالوهاب، بنیان‌گذار فرقه وهابی ظهور کرد. سپس عریبر بن دجین بن سعدون که از ۱۱۶۶ ق/ ۱۷۵۲م به حکومت رسیده بود، در ۱۱۷۲ ق به درعیه مرکز اقتدار محمد بن سعود و خاستگاه دعوت محمد ابن عبدالوهاب حمله برد، ولی به رغم محاصره طولانی نتوانست آنجا را فتح کند (حسین، حیات، ۲۵۶-۲۵۹). سعودیها در ۱۱۷۶ ق بارها به احساء هجوم بردند و احساء در این دوره شاهد نابسامانی و آشوب بود و عبدالعزیز با استفاده از اختلافات داخلی خانواده عریبر، به احساء تاخت و برخی از افراد خاندان عریبر به او پیوستند و گروهی جانب تونی بن سعدون را گرفتند. در نتیجه احساء دوباره شد و بخش جنوبی آن به تصرف عبدالعزیز درآمد (حمزه، ۳۳۷؛ انصاری، ۱۲۳/۱-۱۳۳؛ غریب، ۱۶۶-۱۶۸، ۱۷۰). عبدالعزیز در خلال این مدت از کوششهای خود برای تسخیر احساء دست برنداشت و سرانجام در ۱۲۰۷ ق/ ۱۷۹۳م مردم آن دیار خواستار صلح شدند و به فرمان وهابیان گردن نهادند و زید بن عریبر امیر آنجا به کویت گریخت، اما چیزی نگذشت که مردم احساء سر به طغیان برداشتند و ابن عریبر بازگشت. در نبردهایی که رخ نمود، احساء دوباره به تصرف عبدالعزیز درآمد (نک: ه، د، ۲۶/۲) و وی ناچار به عنوان نخستین حاکم غیر خالدی بر احساء گماشت (ابوحاکمه، ۱۴۱-۱۴۰). در این هنگام سعودیها مشکلاتی برای عثمانیها می‌آفریدند، تا آنجا که سلیمان پاشا والی عراق در ۱۲۱۱ ق به قصد

بود، تا آنکه با فرمان پادشاه عربستان نام «منطقه شرقیه» جایگزین نام احساء شد و مقام مرکز آن گردید (غریب، ۳۸۱).

مأخذ: ابن اثیر، الکامل: ابن درید، محمد، جمهرة اللغة، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۵ق؛ ابن سربایون، سهراب، عجائب الاقالیم السیعة الی نهاية العمارة، به کوشش هانس فون مزیک، وین، ۱۳۳۷ق/۱۹۲۹م؛ ابن مقرب، علی، دیوان، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ ابن منظور، لسان: ابوحاکمه، احمد مصطفی، تاریخ الکویت الحديث، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ابوالفداء، تقویم البلدان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ ازهری، محمد، تهذیب اللغة، به کوشش عبدالله درویش، قاهره، الدار المصرية للتألیف والترجمة؛ انصاری احسائی، محمد، تحفة المستفید، به کوشش حمد جاسر، ریاض/احساء، ۱۹۸۲م؛ بایندر، غلامعلی، خلیج فارس، خرمشهر، ۱۳۱۷ش؛ بتونی، محمد لیب، الرحلة الحجازية، قاهره، ۱۳۲۹ق؛ بحرانی، علی، انوار البدرین، قم، ۱۴۰۷ق؛ بستانی؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش رضوان محمد رضوان، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ جواد علی، المنصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت/بغداد، ۱۹۷۶م؛ جوهری، اسماعیل، الصحاح، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم لملايين؛ حسین بن خزعل، تاریخ الکویت السیاسی، بیروت، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ همو، حیات محمد بن عبدالوهاب، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ حمزه، فؤاد، قلب جزيرة العرب، ریاض، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ دمشقی، محمد، نخبة الدهر، لایپزیک، ۱۹۲۳م؛ دینوری، احمد، اخبار الطوال، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ رفعت پاشا، ابراهیم، مرآة الحرمين، قاهره، ۱۳۴۴ق/۱۹۲۵م؛ زرین قلم، علی، سرزمین بحرین، تهران، ۱۳۳۷ش؛ شخص، هاشم محمد، اعلام هجر من الماضین والمعاصرين، بیروت، مؤسسة البلاغ؛ صفوت، احمد زکی، جمهرة رسائل العرب، قاهره، مکتبه مصطفی البابی...؛ طبری، تاریخ؛ غریب، خالد، منطقه الاحساء عبر اطوار التاريخ، دارالوطنیة الجدیدة، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ قزوینی، زکریا، آثار البلاد، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ کحاله، عمروضا، جغرافیه شبه جزيرة العرب، به کوشش احمد علی، مکه، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ مبرد، محمد، الکامل، قاهره، مکتبه محمد علی صبیح و...؛ مسعودی، علی، التنبیه والاشراف، لیدن، ۱۸۹۳م؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، لیدن، ۱۹۰۶م؛ نولدکه، تئودور، تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان، ترجمه عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ش؛ همدانی، حسن، صفة جزيرة العرب، به کوشش محمد ابن علی اکوع، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Abu Hakim, A. M., History of Eastern Arabia 1750-1800, Beirut, Khayats; Britannica; Collier's Encyclopedia, London, 1986; EI<sup>2</sup>; Rumaihi, M.G., Bahrain Social and Political Change Since the First World War, London/New York, 1976.

حیدر بودرجهیر

## احسان، قاعده، نک: ضمان.

احسائی، شیخ احمد بن زین الدین بن ابراهیم (رجب ۱۱۶۶- ذیقعد ۱۲۴۱/مه ۱۷۵۳- ژوئن ۱۸۲۶)، عالم، حکیم و فقیه نامدار امامی که جماعت شیخیه (ه ه) بدو منسوبند و اساس تعلیم خود را از او گرفته‌اند. مشرب و سوانح زندگی احسائی دامنه تأثیر او را به پس از حیاتش رسانده، و تحولاتی را در تاریخ امامیه به بار آورده است.

منابع عمده شرح حال احسائی یکی رساله‌ای است کوتاه که وی به درخواست فرزند بزرگش محمدتقی نگاشته، و در آن از سالهای نخست زندگی و احوال درونی خود گفته است، دوم اثری است از فرزندش عبدالله، و سوم بخشهایی از دلیل التحیرین شاگرد و جانشین او سید کاظم رشتی که حاوی مطالبی است افزون بر دو مأخذ پیشین. زادگاه احسائی روستای مظیر فی است واقع در منطقه احساء در

شرق عربستان (احسائی، احمد، «رساله...»، ۱۳۲). به گفته احسائی (همانجا) سابقه تشیع در نیاکان وی به جد چهارم او داغر باز می‌گردد. داغر نخستین کس از خاندان او بود که بادیه نشینی را رها کرد و در مطیر فی اقامت گزید. وی پس از این مهاجرت به تشیع گرایید و نسل او نیز همگی بر این مذهب بودند (همانجا؛ احسائی، عبدالله، ۳-۴).

احسائی در ذکر وقایع دوران کودکی خود از چند حادثه طبیعی و سیاسی یاد می‌کند که در سرزمینشان رخ داده، و در همان اوان او را سخت به تفکر در ناپایداری دنیا واداشته بود (نک: همان، ۱۳۳-۱۳۴). خاندان او مانند دیگر مردم دیارشان به سبب دوری از شهر و نداشتن فردی عالم در میان خود از معرفت احکام دین بی‌بهره بودند. او خود می‌گوید که اهل منطقه ما به غفلت گرد هم می‌آمدند و به لهو و طرب سرگرم می‌شدند و من در عین خردسالی به سیره آنان دلبستگی زیادی داشتم، تا آنکه خداوند خواست که مرا از آن حالات رهایی بخشد (همان، ۱۳۴). وی سپس شرح گفت و گوی خود را با یکی از خویشاوندان می‌آورد که نزد او از علم نحو نام برد و گفت کسی که نحو نداند، به معرفت شعر راه نمی‌یابد و این سخن، شوق آموختن را در او برانگیخت. پدر چون از عزم او آگاه شد، او را به روستای قزین در یک فرسنگی زادگاهشان نزد یکی از خویشان به نام شیخ محمد بن شیخ محسن فرستاد و احسائی مقدمات ادبیات عرب را از او فراگرفت (همان، ۱۳۴-۱۳۶).

احسائی از رؤیایی در ایام تحصیل خود یاد می‌کند که در آن شخصی تفسیر عمیقی از دو آیه قرآن به وی ارائه کرده بود. وی می‌گوید این رؤیا مرا از دنیا و آن درسی که می‌خواندم روی گردان ساخت؛ از زبان هیچ بزرگی که به مجلس او می‌رفتم، نظیر سخنان آن مرد را نشنیده بودم و از آن پس تنها تنم در میان مردم بود (همان، ۱۳۶). این حالت سرآغاز تحولی معنوی در زندگی احسائی بود که رؤیاهای الهام بخش دیگری را در پی آورد. او که خود یک سلسله از این رؤیاها را برای فرزندش بازگو کرده است (نک: همان، ۱۳۶ به بعد)، می‌گوید پس از آنکه به دلالت یکی از رؤیاها به عبادت و تفکر بسیار پرداخته است، پاسخ مسائل خود را در خواب از ائمه اطهار (ع) دریافت می‌داشته، و در بیداری به درستی و مطابقت آن پاسخها با احادیث پی می‌برده است (نک: همان، ۱۳۹-۱۴۱). گزارش احسائی جنبه‌های بارزی از مشرب او را نشان می‌دهد که نوعی گرایش به باطن شریعت و تأکید بر مرتبه قدسی امام است.

می‌دانیم که وی تا ۲۰ سالگی در احسا علوم دینی متداول را فرا گرفته است، اما جز درس آغازین او، از زندگی تحصیلیش چیزی دانسته نیست. می‌توان گفت که وی در مراحل بعد، استاد خاصی نداشته و استفاده‌های او از مجالس درس عالمان، تحصیل به معنی متعارف نبوده است. خاصه آنکه او در جایی از آثارش به کسی به عنوان استاد، استاد نکرده است.

احسائی در ۱۱۸۶ق مقارن با آشوبهای ناشی از حملات عبدالعزیز

آنکه دعوت شاه را نپذیرد، عذر می‌آورد، تا آنکه شاه در نامه‌ای دیگر بدو نوشت که آمدنش به یزد با قشون بسیار، تهدیدی برای ارزاق مردم آنجا خواهد بود و بار دیگر آمدن احسائی را به تهران خواستار شد. وی که تمایلی به رفتن نزد شاه نداشت، تصمیم گرفت یزد را به نیت بصره ترک گوید، اما با ناخرسندی مردم یزد روبه‌رو شد که بیم داشتند شاه خروج احسائی را حمل بر این کند که آنان نمی‌خواسته‌اند پذیرای شاه باشند. وی به ملاحظه آنان راهی تهران شد و نزد شاه تقرب یافت (همو، ۲۳-۲۵). یکی از رساله‌هایی که از احسائی در دست داریم، با عنوان خاقانیه به تاریخ ۱۲۲۳ق، در جواب چند پرسش فتحعلی شاه است (نک: احسائی، احمد، مجموعه...، ۱۰۴-۱۲۸). احسائی در پاسخ اصرار شاه به مقیم شدنش در تهران، چنین عذر آورد که اگر در اینجا بمانم، وقتی مردم نزد من از احکام دولت دادخواهی می‌کنند، به ضرورت حمایت مسلمانان می‌باید وساطت کنم و در این حال پاسخ قبول یا رد شاه، یا موجب تعطیل سلطنت است، یا مایه خواری من. شاه پذیرفت و چون احسائی یزد را برای اقامت ترجیح داد، در ۱۲۲۳ق به دستور شاه اسباب انتقال او و خانواده‌اش را به یزد فراهم کردند (احسائی، عبدالله، ۲۶-۲۸).

احسائی در ۱۲۲۹ق در راه زیارت عتبات به کرمانشاه وارد شد و با استقبال مردم و شاهزاده محمدعلی میرزای دولتشاه حاکم کرمانشاهان روبه‌رو گشت. حاکم اصرار به اقامت وی در کرمانشاه داشت و با تعهدی که در مورد تدارک سفر هر ساله او به عتبات داد، او را به اقامت راضی کرد. این اقامت احسائی در کرمانشاه بجز سفری دو ساله به حج و عتبات، حدود ۱۰ سال به طول کشید (همو، ۳۴-۳۶). سپس به مشهد و یزد و اصفهان و کرمانشاه رفت و پس از یک سال دیگر اقامت در کرمانشاه، رهسپار عتبات شد و چندی بعد آنجا را نیز به عزم مکه ترک کرد، اما در دو منزلی مدینه درگذشت و در قبرستان بقیع مدینه مدفون گردید (همو، ۳۶-۴۰).

احسائی را به وارسنگی و جهد در عبادات و ریاضات شرعی ستوده‌اند (همو، ۴۰-۴۱؛ تنکابنی، ۳۵-۳۶؛ خوانساری، ۱۲۶/۸). از آثار وی بر می‌آید که وی علاوه بر فقه و دیگر علوم دینی متداول، در فلسفه تبحر داشته، و به دانشهای گوناگون از ریاضیات و طبیعیات قدیم و علوم غریبه نیز آگاه بوده است. تعبیری که مشایخ اجازه‌اش در حق او به کار برده‌اند، از دانش وسیعش در فقه و حدیث حکایت می‌کند.

سفرهای پی در پی احسائی و بزرگداشت‌های مردم و علما در شهرهای مختلف از او (نک: رشتی، ۳۳ به بعد؛ کرمانی، ۳۸ به بعد)، نشانه معروفیت وی و نیز اقبال جوامع مذهبی ایران به اوست. با اینهمه، وی در اواخر زندگی خود با مخالفت برخی عالمان روبه‌رو شد که پاره‌ای از دیدگاههایش را غلو و انحراف تلقی می‌کردند. احسائی خود می‌گوید محمد بن حسین آل عصفور بحرانی که پدرش از مشایخ اجازه او بوده است، در بحثی رویارو بر وی انکار آورد (نک: ابراهیمی، ابوالقاسم، ۱۴۱). اما نخستین مخالفت آشکار با احسائی، از جانب

حاکم سعودی به احساء (نک: انصاری، ۱۲۹/۸)، به کربلا و نجف مهاجرت کرد و به درس عالمانی چون سید مهدی بحر العلوم و آقا محمدباقر وحید بهبهانی حضور یافت و مورد توجه آنان قرار گرفت (احسائی، عبدالله، ۱۷-۱۹). وی در مدت اقامت در عتبات، اجازه‌های متعدد روایی از مشاهیر عالمان دریافت کرد. مجموعه‌ای از این اجازه‌ها را که حاوی آگاهیهای سودمند رجالی است، حسین علی محفوظ جداگانه انتشار داده است. از کسانی که به احسائی اجازه روایت داده‌اند، شیخ جعفر کاشف الغطاءست که براساس دو اثری که از احسائی در فقه و عقاید دیده بود، مقام علمی او را در اجازه‌اش ستوده است (نک: محفوظ، ۳۷-۴۰). دیگر مشایخ اجازه وی بدین قرارند: سید مهدی بحر العلوم، میرزا محمد مهدی شهرستانی، آقا سیدعلی طباطبایی معروف به صاحب ریاض، شیخ احمد بحرانی دمستانی، شیخ موسی فرزند شیخ جعفر کاشف الغطاء، شیخ حسین آل عصفور و برادر او شیخ احمد (بحرانی، ۴۰۶-۴۰۷؛ نیز نک: احسائی، احمد، «چند اجازه»، ۷، ۲-۱؛ رشتی، ۵۱-۵۵).

احسائی شاگردان بسیار داشت که از میان ایشان سید کاظم رشتی (۱۲۱۲-۱۲۵۹ق) پس از وفات وی در بسط و ترویج افکار او کوشید و در حکم جانشین وی بود (نک: ابراهیمی، ابوالقاسم، ۱۱۵ به بعد). دیگر شاگرد او میرزا حسن گوهر نیز مشرب وی را داشت و احسائی پاسخ برخی از سؤال نامه‌ها را بدو واگذار می‌کرد (نک: گوهر، ۳۹-۴۰). از دیگر کسانی که از احسائی اجازه دریافت داشته‌اند، اینان را می‌توان نام برد: شیخ محمد حسن نجفی معروف به صاحب جواهر (بحرانی، ۴۰۷)، حاج محمد ابراهیم کلباسی (نک: شریف، ۵۴)، میرزا محمد تقی نوری (آقابزرگ، ۱۸/۱۱)، شیخ اسدالله کاظمی شوشتری، ملاعلی برغانی (نک: طاهر، ۲۹/۸)، آقا رجبعلی یزدی (ابراهیمی، عبدالرضا، ۲۴)، ملاعلی بن آقا عبدالله سمنانی، علی بن درویش کاظمی (احسائی، احمد، همان، ۱، ۶) و نیز دو فرزند احسائی، محمد تقی و علینقی (کنتوری، ۲۰؛ آقابزرگ، ۱۴/۸؛ نیز نک: ه. د. احسائی، علینقی؛ برای دیگر شاگردان او، نک: حائری، ۹۵-۹۶).

احسائی در پی شیوع بیماری طاعون در عراق به احسا بازگشت و پس از اقامتی ۴ ساله در ۱۲۱۲ق رهسپار عتبات شد. در بازگشت بعد از مدتی اقامت در بصره به ذوق در نزدیکی بصره رفت و تا ۱۲۱۶ق در آنجا ماند. پس از آن نیز تا ۱۲۲۱ق به اقامت‌های موقت در بصره و روستاهای اطراف آن گذراند (احسائی، عبدالله، ۱۹-۲۲). در این سال به عتبات رفت و از آنجا عازم زیارت مشهد رضوی شد و بین راه در یزد توقیفی کرد. اهل یزد از او استقبال گرمی به عمل آوردند و او به اصرار ایشان پس از بازگشت از مشهد، در یزد مقیم شد (همو، ۲۲-۲۳). در این زمان که آوازه احسائی در ایران پیچیده بود، فتحعلی شاه قاجار (س. ۱۲۱۲-۱۲۵۰ق/۱۷۹۷-۱۸۳۴م) باب مکاتبه را با او گشود و از او برای ملاقات در تهران دعوت به عمل آورد (برای متن یکی از نامه‌های او، نک: ابراهیمی، ابوالقاسم، ۱۶۶). احسائی برای

همراه نبوده است.

عقاید و آراء: وصف کلی اندیشه احسائی را می‌توان در این خلاصه کرد که وی علوم و حقایق را به تمامی نزد پیامبر و امامان می‌داند و از دیدگاه او حکمت - که علم به حقایق اشیاء است - با باطن شریعت و نیز با ظاهر آن از هر جهت سازگاری دارد. او معتقد است که عقل آنگاه می‌تواند به ادراک امور نایل شود که از انوار اهل بیت روشنی گیرد و این شرط در شناختهای نظری و عملی یکسان وجود دارد. درست است که تعقل در اصول و معارف دین واجب است، اما از آنجا که حقیقت با اهل بیت همراهی دارد، صدق احکام عقل در گرو نوری است که از ایشان می‌گیرد (شرح الزیارة...، ۲۱۷/۳ - ۲۱۹).

احسائی ضمن آنکه موضع اهل ظاهر را در اکتفا به ظاهر شریعت نمی‌پذیرد، مسلک متصوفه‌ای را که در پرداختن به باطن شریعت از پای‌بندی به ظاهر آن باز مانده‌اند، مردود می‌شمارد (نک: جوامع الکلم، ۵۷۲/۱). در آثار وی معارضه‌هایی سخت با ابن عربی آمده است (از جمله نک: شرح الزیارة، ۲۱۸/۳، کشکول، ۴۴۸/۲ - ۴۵۱). وی در مقدمه شرح خود بر العرشیه صدرالدین شیرازی از او انتقاد می‌کند که به اقوال کسانی چون ابن عربی گراییده، و بر پایه آن ناچار به تأویل سخن امامان شده است (۱۸/۱). او همین عیب را بر فیض کاشانی نیز می‌گیرد (شرح الزیارة، ۲۱۸/۳ - ۲۱۹، کشکول، ۴۵۳/۲ - ۴۵۵). در شرح المشاعر نیز می‌گوید: میان من و او [صدرالدین شیرازی] مشاجره نیست که سخنان او را یک به یک طرح و رد کنم، لیکن او بر مذاق اهل تصوف و حکمت سخن می‌گوید و من بر مذاق سادات خودم که ائمه دینند (ص ۷۵۰). با اینهمه، چنانکه کرین نیز توجه داده است، شرح او را نمی‌توان یکسره ردی بر اندیشه صدرالدین شیرازی محسوب کرد (مقدمه، ۴۸). احسائی می‌گوید تمسکش به اهل بیت در دریافت حقایق سبب شده است که در برخی مسائل با بسیاری از حکما و متکلمان مخالفت کند. وی در عین احاطه بر آراء حکما مبانی فلسفی را تا آنجا پذیرفته است که از دید او با باطن تعالیم شریعت در تعارض نباشد. در نتیجه اصطلاحاتی هم که به کار برده است، در مواردی با آنچه از این اصطلاحات در حکمت رایج فهمیده می‌شود، تفاوت دارد و توجه به این نکته در فهم صحیح افکار وی سودمند است. اینک با توجه به آنچه گفته شد، به پاره‌ای از آراء احسائی اشاره می‌شود:

معاد و اطوار جسم: معروف‌ترین نظریه احسائی درباره کیفیت معاد جسمانی است. در اعتقاد به جسمانی بودن معاد بنابر ظاهر شریعت جسمی که هنگام بعث و نشور از قبر بر می‌خیزد و حیات اخروی می‌یابد، همین کالبد ظاهری مرکب از عناصر طبیعی است. از دیدگاه احسائی ایسن نحوه فهم با آنچه از تغیر و تباهی در کالبد ظاهری می‌شناسیم، سازگار نیست و باید پاسخ را در حقیقت جسم انسانی جست و جو کرد. وی بحثی لغوی و حدیثی درباره «جسم» و «جسد» می‌آورد و توجه می‌دهد که معانی این هر دو واژه از آنچه به ذهن متبادر می‌شود، گسترده‌تر است (شرح الزیارة، ۲۴/۴ - ۲۶، قس: شرح العرشیه،

ملا محمد تقی برغانی از عالمان با نفوذ قزوین صورت گرفت. زمان این رویداد به سالهای آخر حیات احسائی باز می‌گردد و گویا به زمانی که وی از کرمانشاه عازم مشهد بود و در میانه راه چندی در قزوین توقف داشت. مفصل‌ترین گزارش را در این باره، تنکابنی در قصص العلماء آورده است که البته بر همه اخبار آن نمی‌توان صحه گذارد. او می‌نویسد برغانی در آغاز، مانند دیگر بزرگان قزوین، حرمت احسائی را نگاه می‌داشت، اما در مجلسی که احسائی به بازدید او رفته بود، از روی آگاهی، عقیده خاص وی را در باب معاد جسمانی جویا شد و پس از شنیدن پاسخ، به وی اعتراض کرد و آن مجلس با جدال اطرافیان به پایان آمد. این رویارویی به میان مردم نیز کشید و جمعی از علما از احسائی کناره جستند. رکن‌الدوله علینقی میرزا حاکم قزوین، محفلی برای آشتی از علما با حضور آن دو ترتیب داد، اما این بار گفت و گو به تکفیر احسائی از جانب برغانی انجامید و انتشار این تکفیر، توقف بیشتر احسائی را در شهر دشوار ساخت (ص ۴۲-۴۳). از احسائی نامه‌ای به یکی از علمای قزوین به نام ملا عبدالوهاب که در آن مدت، میزبان احسائی بوده، در دست است. وی در این نامه از آن فتنه شکوه می‌کند و توضیح می‌دهد که عقیده او با مبانی اعتقادی عالمان شیعه ناسازگار نیست (نک: ابراهیمی، ابوالقاسم، ۱۵۷-۱۵۸). احسائی پس از ترک قزوین در سفرهایش به مشهد و یزد و اصفهان، با همه معارضه‌هایی که با او شده بود، کمابیش از پایگاه مردمی برخوردار بود، تا آنجا که گفته شده است در اصفهان ۱۶ هزار نفر نماز را بدو اقتدا کردند (احسائی، عبدالله، ۳۷-۳۸). اما تلاش برغانی در تأکید بر تکفیر او و نامه‌هایی که در این باره می‌نوشت، از عواملی بود که عرصه را بر احسائی در واپسین سفرش به کربلا تنگ کرد و او را از نیت ماندگار شدن در آنجا منصرف ساخت، خاصه که در این میان گروهی نیز عقاید غلوآمیزی به وی نسبت دادند و در تحریک علمای کربلا و سران دولت عثمانی کوشیدند (تنکابنی، ۴۳؛ ابراهیمی، ابوالقاسم، ۱۷۰-۱۷۱؛ رشتی، ۶۱ به بعد). آنچه از فتوای برخی علما برضد احسائی نوشته‌اند (نک: تنکابنی، ۴۳-۴۴)، مربوط به همین اوان و پس از آن است. در مقابل، گروهی دشمنی با او را روا نمی‌شمردند؛ از آن جمله فقیه نامدار حاج محمد ابراهیم کلباسی بود که از معتقدات احسائی آگاهی داشت و پس از وفات او در اصفهان ۳ روز عزای برپا کرد (خوانساری، ۲۳۲/۱). وی درباره احسائی می‌گوید: «منسوب داشتن شیخ به برخی امور ناشایست به ویژه از جانب کسانی که به مطالب و اصطلاحات او وقوفی ندارند، جرأت زیادی می‌طلبد» (نک: شریف، ۵۴).

در گفتار کلباسی این نکته مهم هست که آنچه در نظر برخی، احسائی را بنیان‌گذار مکتبی بیرون از جریان مقبول امامیه نمایانده است، می‌تواند ناشی از دو عامل باشد: یکی آسان فهم نبودن پاره‌ای از آراء و تعبیرات او که چه بسا به نخستین نگاه بدعت‌آمیز نماید، و دیگر، تندروی‌هایی از هر دو جانب مخالف و موافق او که گاه با شناخت لازم نیز

سیری است دو سویه: جسم حقیقی همچنانکه در هبوط از عالم غیب به دنیا، ناگزیر به شائبه جسم اول و جسد اول آمیخته شده است، باز در سفر اخروی خویش از آن دوعاری می‌گردد و شایستگی حیات ابدی می‌یابد (نک: همان، ۳۱۰-۳۱۱). احسائی شبهه انکار معاد جسمانی را در نظریه خود، بدین گونه پاسخ می‌دهد که مقصود از جسم دوم که معاد خواهد داشت، در واقع همین پیکر محسوس است، اما با ساختی خلوص یافته که برخلاف جسد دنیوی تباهی در آن راه ندارد (شرح الزیارة، ۳۰/۴، مجموعه، ۳۱۱). این ساخت تازه را می‌توان به انگشتی تشبیه کرد که آن را شکسته و باز به قالب ریخته باشند (همانجا). وی در یک جا (همان، ۱۱۲-۱۱۳) جسد دنیوی را به سنگی مانند می‌کند که برای دست یافتن به آبگینه ناب، آن را می‌گذازند و - بنابر نظر قدماء - با تصفیه بیشتر از آن بلور، و سپس الماس پدید می‌آید. این خلوص تدریجی نمودار تحولی است که می‌باید تا رسیدن به آخرت در تن آدمی روی دهد.

احسائی می‌گوید: حکم تباهی کالبد در قبر درباره پیامبر (ص) و امامان (ع) نیز صادق است، اما این کالبد از جسم اصلی ایشان که در غایت لطافت است، جداست و امری است عارضی که دیدار و استفاده خلق را از ایشان امکان‌پذیر ساخته است. زمانی که خداوند در ابقای صورت ملموس آنان مصلحتی نبیند، قالب خاکی با مرگ تجزیه می‌شود و از میان می‌رود (شرح الزیارة، ۱۲۷/۳-۱۲۸). پس اگر در احادیث از بقای اجساد امامان (ع) در قبر سخن رفته است، مقصود جسدی است بدون صورت عنصری، یعنی همان جسد هورقلیایی که این جسد تنها برای امامان دیگر قابل مشاهده است (همان، ۱۲۹/۳).

قول به جسد هورقلیایی که در تفکر احسائی تبیین کننده معاد جسمانی است، در نظام اعتقادی شیخیه مبنای تبیین مسأله معراج پیامبر (ص) و غیبت امام زمان (ع) نیز قرار گرفته است (نک: ه د، شیخیه).

جایگاه امام در آفرینش: احسائی در آثار خود سهم شایانی به مباحث امامت داده است که نمونه آن را در شرح مبسوطی که بر زیارت جامعه کبیره نوشته است، می‌توان دید. شاخص اندیشه وی در این زمینه، توجه خاصی است که به جنبه‌های تکوینی مقام امام نشان می‌دهد. از جمله در بازگو کردن این عقیده که پیامبر (ص) و امامان (ع) برترین مخلوقات خداوند و واسطه فیض ویند، آنان را علل اربعه کائنات - یعنی علت‌های فاعلی، مادی، صوری و غایی - معرفی می‌کند. در فلسفه ارسطویی و حکمت اسلامی، هریک از این اقسام چهارگانه گویای جنبه‌ای از نیازمندی پدیده به علت است. احسائی به استناد مضامین حدیثی، کمال هریک از چهار جنبه علیت را در وجود پیامبر (ص) و امامان (ع) نشان می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که علل اربعه کائنات، ایشانند (۶۵/۳، ۲۹۶-۲۹۸، ۴۷/۴، ۴۸، ۷۸-۸۰، قس: ۳۹/۱، ۴۰، ۷۶).

بر این اساس می‌گوید: آدمی دو جسد و دو جسم دارد. جسد اول کالبد ظاهری ماست که از عناصر زمانی تشکیل یافته و از عوارض حیات دنیوی است. پیداست که این جسد در بردارنده حقیقت انسانی نیست، زیرا در عین کاهش و افزایشی که در آن روی می‌دهد، حقیقت فرد و صحیفه اعمال او کاهش و افزایشی نمی‌یابد. جسد اول در واقع به منزله جامه‌ای است که بر تن داریم. این جسد در قبر تجزیه و زوال می‌پذیرد و سرانجام به عناصر تشکیل دهنده خود در طبیعت باز می‌گردد (شرح الزیارة، ۲۶/۴-۲۷، ۲۹، شرح العرشیه، ۱۸۹/۲). آدمی را جسد دومی نیز هست (جسد هورقلیایی) که ویژگی‌های فانی‌پذیر جسد اول را ندارد و در قیامت برانگیخته می‌شود. در حدیث آمده است که «طینت» آدمی در قبر به صورت «مستدیر» باقی می‌ماند؛ این طینت همان جسد دوم است و معنی مستدیر ماندن آن، این است که هیأت پیکری و ترتیب اندامها را در دل خاک از دست نمی‌دهد. این جسد مرکب از عناصر مثالی و لطیف زمین هورقلیا (ه م) است که عناصری برتر از عناصر دنیا هستند (مجموعه، ۳۰۸-۳۰۹؛ قس: کربن، «ارض ملکوت»، ۱۴۶ به بعد). جسد دوم پیش از مرگ در باطن جسد اول نهفته است و پس از زوال آن در خاک، خلوص یافته، در قبر بر جا می‌ماند، اما به سبب لطافتش قابل رؤیت نیست (شرح الزیارة، ۲۷/۴-۲۹، شرح العرشیه، ۱۸۹/۲-۱۹۰).

مرگ آدمی مفارقت روح است از این دو جسد، و این مفارقت با جسم اول صورت می‌گیرد که حامل روح در عالم برزخ است. جسم اول جسمی است لطیف و اثری که صورت دهنده آثار و قوای روح در حیات برزخی انسان است، همچنانکه جسد مادی صورت دهنده آثار حیات دنیوی اوست (نک: همان، ۱۹۰/۲-۱۹۱، شرح الزیارة، ۲۹/۴-۳۰).

اما آنچه در همه این نشأت هویث شخص را ثابت می‌دارد، جسم اصلی و حقیقی اوست (جسم دوم) که جز در فاصله دو نفخه صور از روح جدا نیست (مجموعه، ۱۱۰-۱۱۱). این جسم که می‌توان آن را جسم مثالی فوق فلکی نامید، مرکب است از هیولا و مثال، و حامل طبیعت مجرد و نفس و عقل است و انسان حقیقی هموست. جسم دوم از جنس جسم کلی عالم است و در مرتبه فلک اعظم، یعنی محدب تحدید کننده جهات قرار دارد. لذت و الم این جسم به مراتب از جسد عنصری بیشتر است (همان، ۱۱۰). نظر به آنکه اصل وجود آدمی مرکب از عقل و نفس و طبیعت و ماده و مثال است، جسم دوم از این ۵ چیز تحقق یافته و در عین حال از مازجه که ویژه نفوس نباتی و حیوانی است، به دور است (همان، ۱۱۰، ۱۱۲). احسائی در جایی از این جسم به «نفس» نیز تعبیر کرده است (نک: شرح العرشیه، ۱۹۱/۲).

با دمیدن نفخه نخست (نفخه صعق)، جسم اول از روح جدا می‌گردد و از میان می‌رود و آنچه پس از نفخه دوم (نفخه بعث)، حشر می‌یابد، جسم دوم به همراه جسد دوم است (شرح الزیارة، ۲۹/۴-۳۰، مجموعه، ۳۱۰). سیری که احسائی برای جسم آدمی وصف می‌کند،

مجموعه، ۳۲۳).

وجود و ماهیت: در این مبحث فلسفی که در موجود ممکن کدام یک از دو حیثیت وجود و ماهیت اصلند؟ احسائی قول ویژه‌ای دارد مبنی بر اینکه وجود و ماهیت هر دو اصالت دارند و هریک بعدی واقعی از شیء را تشکیل می‌دهند. هستی یافتن شیء، یک جنبه‌اش فعل خداست که همان وجود است و جنبه دیگرش انفعال خود فعل یعنی ماهیت شیء. بنابراین هر ممکنی به معنی حقیقی زوجی ترکیبی است (نک: همان، ۴۲، شرح المشاعر، ۱۱۹، ۱۲۱، شرح العرشیه، ۳۰/۱). احسائی در این باره دیدگاهی انسان‌شناسانه دارد. وی می‌گوید ما به وجدان در می‌یابیم که در سرشتمان گرایش دوگانه به طاعت و معصیت وجود دارد و این دو گرایش ذاتی است. اگر تنها وجود را اصل بدانیم، دو گرایش متضاد را چگونه به آن نسبت دهیم؟ نحوه ترکیب وجود و ماهیت را می‌توان از راه شناخت گرایش ترکیبی انسان و فعل اختیاری او دریافت. اقتضای چنین ترکیبی آن است که به صورت تمازج و تداخل باشد و در عین حال هیچ یک از دو جزء، ذات و آثار خود را در ترکیب از دست ندهند (مجموعه، ۴۲-۴۳). برای این نحوه آمیختگی می‌توان کانون نوری را مثال آورد که پرتوهای بر تابیده از آن هر چه از کانون دورتر می‌شوند، بیشتر با تاریکی و عدم می‌آمیزند و بهره‌شان از نور وجود کاستی می‌گیرد (همان، ۴۳-۴۴). همچنانکه اصالت دو جنبه گرایش انسان مانع از آن نیست که فعل صادر از او را به کل مجموعه گرایشها نسبت دهیم، اصل دانستن وجود و ماهیت نیز لطمه‌ای به وحدت شیء وارد نمی‌آورد. در این صورت وجود و ماهیت دو اعتبار برای شیئی واحدند (همان، ۴۳). با اینهمه، روشن است که ماهیت جدا از وجود، عدمی است. جعل شیء ابتدائاً به وجود تعلق می‌گیرد، اما وجود در تحقق و ظهور خویش محتاج ماهیت است و جعل ماهیت ثانوی و بالعرض است (شرح المشاعر، ۲۴۳، شرح الزیارة، ۲۶۶/۴، مجموعه، ۴۲).

احسائی می‌گوید که خداوند نیازی به ماهیت ندارد، زیرا سنجیتی بین وجود او و وجود مخلوقاتش نیست، چه اگر وجود او از سنخ وجود آنها دانسته شود، ترکب در آن راه خواهد داشت (شرح العرشیه، همانجا). از این رو نمی‌توان از وجود مطلق و حقیقی بسیط که حق و خلق را فرا گیرد، سخن گفت (نک: شرح المشاعر، ۲۸، به بعد، ۴۷۷، به بعد؛ قس: کرن، مقدمه، ۹۷-۹۸).

از نظر احسائی اطلاق وجود بر چیزی، به یکی از این ۳ نحو صورت می‌گیرد: ۱. به نحو فاعلی، مانند اینکه وقتی می‌گوییم: «زید قائم است»، قائم وصف ذات او نیست، بلکه به این معنی است که زید پدید آورنده قیام است. اطلاق وجود بر خداوند را باید از این نحو به شمار آورد. ۲. به نحو فعلی که در مورد وجود مطلق یعنی مشیت و اراده و ابداع خداوند صادق است و از آن می‌توان به نفس فیض، علت قریب و آن امر الهی که اشیاء قیام صدور به آن دارند، نیز تعبیر نمود. ۳. به نحو مفعولی که بر آنچه از فیض فعل الهی حدوث می‌یابد، اطلاق می‌شود. انصاف مخلوقات خدا به وجود بدین معنی است (شرح

العرشیه، ۳۰/۱-۳۱، مجموعه، ۴۸-۴۹). در رأس آنچه به نحو سوم موجود است، مفعول اول قرار دارد که نور الانوار یا حقیقت محمدی است و همه حادثات از پرتو نور او پدید آمده‌اند (شرح العرشیه، ۳۱/۱). احسائی حقیقت محمدی را بر عقل اول هم که مخلوق نخستین دانسته شده است، مقدم می‌داند و از این حیث آن را در ساحت وجود مطلق نیز قرار می‌دهد (همان، ۲۷۰/۱-۲۷۱، شرح الزیارة، ۳۳۱/۳). بدین سان وجود بر سه حقیقت متباین اطلاق شده است و این کاربرد را نمی‌توان از مقوله اشتراک معنوی دانست (نک: شرح العرشیه، ۳۱/۱، شرح المشاعر، ۱۴۳). اشتراک معنوی وجود تنها میان مراتب مختلف مخلوقات، یعنی وجودات مقید قابل صدق است (مجموعه، ۴۹، شرح العرشیه، ۲۶/۱). احسائی در مواضع گوناگون بر ابطال هرگونه اندیشه متمایل به وحدت وجود اصرار ورزیده، و آن را منافی توحید شمرده است (از جمله نک: شرح المشاعر، ۳۷۵-۳۷۶، ۳۳۸، ۵۳۲).

آثار: احسائی آثار فراوانی در زمینه‌های گوناگون دارد. فهرست تفصیلی آنها را در دو کتاب‌شناسی مستقل می‌توان دید: ۱. فهرست تصانیف، تألیف ریاض طاهر، ۲. فصلی از فهرست کتب مشایخ عظام، تألیف ابوالقاسم ابراهیمی که دقت و تفصیل بیشتری دارد (برای فهرستهای دیگری از آثار او، نک: ابراهیمی، ابوالقاسم، ۲۱۴-۲۱۶). بخش زیادی از نوشته‌های احسائی را رسانی تشکیل می‌دهد که وی در پاسخ استفتانات و سؤالهایی که در موضوعات مختلف بدو می‌رسیده، نگاشته است و برخی از آنها اهمیت و عنوان مستقل یافته‌اند. شمار رسانی که از وی به جا مانده است، به بیش از ۱۰۰ می‌رسد و بیشتر آنها را در مجموعه‌های چاپی و خطی که در شمار آثار او می‌آید، می‌توان یافت:

۱. جوامع الکلم، مجموعه‌ای از ۹۲ رساله که بیشتر آنها در پاسخ سؤال‌نامه‌هاست. بیشتر رساله‌های احسائی که نسخه‌های فراوانی از آنها در مجموعه‌های خطی کتابخانه‌ها پراکنده است، در این کتاب یافت می‌شود. جلد دوم این کتاب همچنین مشتمل بر ۱۲ قصیده بلند از احسائی در ثنای امام حسین (ع) است. جوامع الکلم در ۲ جلد در تبریز (۱۲۷۳-۱۲۷۶ ق) به چاپ سنگی رسیده است.

۲. حیاة النفس فی حظيرة القدس، کتابی مختصر در اصول عقاید که هم در جوامع الکلم و هم جداگانه در کربلا، تبریز (۱۳۸۱ ق) و نجف (۱۳۸۷ ق) به چاپ رسیده است. این کتاب دو ترجمه به فارسی دارد، یکی از سیدکاظم رشتی که نخست در تبریز (۱۲۷۶ ق)، همراه با اجوبه المسائل سیدکاظم رشتی و پس از آن در کرمان انتشار یافته است. ترجمه دیگر از شیخ محمدحسن عظیم‌آبادی حائری است که در بمبئی (۱۲۸۸ ق) چاپ شده است.

۳. شرح الزیارة الجامعة الکبيرة، بزرگ‌ترین و معروف‌ترین اثر احسائی که در ۱۲۶۷ و ۱۲۷۶ ق در تبریز به چاپ سنگی رسیده، و چاپ دیگری از آن در ۴ جلد به کوشش عبدالرضا ابراهیمی در کرمان (۱۳۵۵ ش) منتشر شده است.



رشتی، سید کاظم، دلیل المتحیرین، به کوشش زین العابدین ابراهیمی، کرمان، ۱۳۵۸ ش؛ شریف کاشانی، حبیب الله، لباب الالقاء، تهران، ۱۳۷۸ ق؛ طاهر، ریاض، فهرست تصانیف الشیخ احمد الاحسانی، کربلا، مکتبه الحائری العامه؛ کرمانی، محمد کریم، هدایة الطالبین، کرمان، چاپخانه سعادت؛ کنتوری، اعجاز حسین، کشف الحجب والاحترار، کلکته، ۱۳۳۰ ق؛ گوهر، حسن، «اللمعات»، المخازن و اللغات، به کوشش علی اسکویی حائری، تبریز، مطبعة حقیقت؛ محفوظ، حسین علی، اجازات الشیخ احمد الاحسائی، نجف، ۱۳۹۰ ق/۱۹۷۱ م؛ نیز:

Corbin, Henry, introd. *Kitāb al-Mashā'ir*, Paris/Tehran, 1964; id, *Terre céleste et corps de résurrection*, Paris, 1960.

زین العابدین ابراهیمی

احسائی، علینقی (د ۲۳ ذیحجه ۱۲۴۶ ق/۵ ژوئن ۱۸۳۱ م)، فرزند شیخ احمد احسائی، ملقب به پدر الايمان، فقیه و ادیب، برخی نام او را به اختصار علی نوشته‌اند (رشتی، ۲۸۳؛ شریف، ۵۵؛ لکهنوی، ۴۵۷/۱). از استادان او کسی جز پدرش که به او اجازه علمی داده است، شناخته نیست (طریحی، ۴۶؛ کنتوری، ۲۰). گفته‌اند که حافظه سرشارش زیانزد بود، چنانکه ۱۲ هزار حدیث را با اسناد آنها و نیز شمار بسیاری اشعار و متون کتابها را در سینه داشت (نک: طریحی، همانجا؛ حائری، ۸۰). علینقی بر مشرب پدر بود (همو، ۸۱) و اینکه سید کاظم رشتی (همانجا) وی را «از حاملان اسرار» خوانده است، می‌رساند که بهره او از تعالیم پدرش در نظر پیروان شیخ با اهمیت تلقی می‌شده است.

وی در بیشتر سفرهای پدر ملازم او بود (نک: حائری، ۸۰) و در مقام وصی او بر جنازه‌اش نماز گزارد (همو، ۸۲). پس از وفات پدرش در کرمانشاه مقیم شد و برای بسیاری از پیروان او مرجعیت علمی و فقهی یافت (همانجا). درگذشت او به سبب طاعونی همه‌گیر در کرمانشاه روی داد و چون انتقال جنازه برخلاف عقیده او بود، به وصیتی که کرده بود، او را در حومه شهر بر سر راه کربلا به خاک سپردند (همو، ۸۳؛ افشار، ۶۴۱/۱).

آثار:

الف- چاپی: ۱. دیوان شعر، که به کوشش محمد کاظم طریحی در ۱۳۷۵ ق/۱۹۵۵ م در تهران به چاپ رسیده است. ۲. رساله فی تفسیر قاب قوسین، که ضمن الکلمات المحکمات میرزا علی حائری اسکویی به چاپ رسیده است (کربلا، ۱۳۷۸ ق). ۳. منهاج السالکین فی السلوک والاخلاق، که در تبریز (۱۳۷۵ ق) به چاپ رسیده است. ۴. نهج المحجة، در اثبات امامت امامان دوازده‌گانه (ع). این کتاب با مقدمه‌ای از میرزا علی اسکویی حائری در ۲ جلد چاپ شده است، جلد نخست در نجف (۱۳۷۰ ق) و جلد دوم در تبریز (۱۳۷۳ ق).

ب- خطی: ۱. خلاصه مختصر الرسالة الحیدریه، خلاصه‌ای از گزیده‌ای که شیخ احمد احسائی از رساله عملیه خود فراهم کرده است (آقابزرگ، ۱۹۵/۲۰؛ آستان، ۲۳۱؛ شورا، ۳۵۴-۳۵۲/۱۶؛ دانش پژوه، فهرست کتابخانه، ۳۲/۵). ۲. رساله‌ای در وحدت وجود (همان، ۳۴/۵). ۳. رساله‌ای در شرح رساله التوحید عبدالکریم گیلانی، که صورت ردیه دارد (آستان، ۱۵۰، ۳۳۱-۳۳۰؛ دانش پژوه،

۴. شرح العرشیه، شرحی بر العرشیه صدرالدین شیرازی. این کتاب نخست در ۱۲۷۱ ق و پس از آن در ۱۲۷۸-۱۲۷۹ ق در تبریز به چاپ سنگی رسیده، و چاپ تازه‌تری از آن در کرمان (۱۳۶۱-۱۳۶۳ ش) در دو جلد انتشار یافته است.

۵. شرح المشاعر، شرحی بر المشاعر صدرالدین شیرازی که یک بار در ۱۲۷۸ ق در تبریز به چاپ سنگی رسیده، و چاپ تازه‌تری از آن در ۱۳۶۶ ش در کرمان انتشار یافته است.

۶. العصمة و الرجعة، در پاسخ محمد علی میرزا دولتشاه در دو موضوع عصمت و رجعت. این کتاب در جوامع الکلم و پس از آن جداگانه در کربلا (۱۳۹۲ ق) به چاپ رسیده است. بخش العصمة آن به‌طور مستقل نیز در کربلا (۱۳۹۰ ق) انتشار یافته است.

۷. الفوائد، شامل ۱۲ «فائده» در مباحث عام وجود، آفرینش الهی و افعال انسان. احسائی خود شرحی بر این کتاب نوشته، و پس از آن ۷ «فائده» دیگر را با شرح بدان افزوده است. الفوائد همراه با شرح آن نخستین بار در ۱۲۷۴ ق در تبریز به چاپ سنگی رسیده است.

۸. مجموعه الرسائل (شم ۳۰)، شامل ۲۳ رساله از رسائل مشهورتر او در پاسخ اشخاص. این مجموعه در ۱۳۶۰ ش در کرمان چاپ شده است.

۹. مجموعه الرسائل (شم ۷۲)، در علوم قرآنی. بیشتر رساله‌های این مجموعه چاپ شده، تألیف حاج محمد کریم خان کرمانی است و دو اثر از احسائی در بردارد. با عنوانهای رساله فی رسم الفاظ القرآن الشریف و رساله فی بعض اسرار التجوید. این مجموعه در کرمان انتشار یافته است.

۱۰. مختصر الرسالة الحیدریه فی فقه الصلوات الیومیة، که مختصری است از رساله حیدریه خود او. این کتاب نیز در کرمان به چاپ رسیده است.

از احسائی دست نوشته‌های زیادی در کتابخانه سعادت کرمان نگهداری می‌شود که مجموعه‌هایی از آنها با عناوین کشکول (شم الف ۱۰) و رسائل (شم الف ۵ و الف ۶-۷) درخور ذکرند و بخشهایی از آنها هنوز به چاپ نرسیده‌اند.

مآخذ: آقابزرگ، الذریعة؛ ابراهیمی، ابوالقاسم، فهرست کتب مشایخ عظام، کرمان، چاپخانه سعادت؛ ابراهیمی، عبدالرضا، مقدمه بر شرح الزیارة (نک: هم، احسائی)؛ احسائی، احمد، جوامع الکلم، تبریز، ۱۲۷۳-۱۲۷۶ ق؛ هم، «چند اجازه»، رسائل، نسخه خطی کتابخانه سعادت کرمان، شم الف ۷؛ هم، «رساله در شرح حال»، فهرست کتب مشایخ (نک: هم، ابراهیمی، ابوالقاسم)؛ هم، شرح الزیارة الجامعة الکبیرة، به کوشش عبدالرضا ابراهیمی، کرمان، ۱۳۵۵ ش؛ هم، شرح العرشیه، کرمان، ۱۳۶۴ ش؛ هم، شرح المشاعر، کرمان، ۱۳۶۶ ش؛ هم، کشکول، نسخه خطی کتابخانه سعادت کرمان، شم ۳۵؛ هم، مجموعه الرسائل الحکمیة (شم ۳۰)، کرمان، ۱۳۶۰ ش؛ احسائی، عبدالله، شرح احوال شیخ احمد احسائی، ترجمه محمد طاهر کرمانی، کرمان، ۱۳۸۷ ق؛ انصاری احسائی، محمد، تحفة المستفید، به کوشش محمد جاسر، ریاض احساء، ۱۹۸۲ م؛ بحرانی، علی، انوار البدرین، به کوشش محمد علی طوسی، نجف، ۱۳۷۷ ق؛ تنکابنی، محمد، قصص العلماء، تهران، ۱۳۹۶ ق؛ حائری اسکویی، علی، «رساله فی ترجمه الشیخ علی‌نقی الاحسانی»، همراه عقیده الشیعة، کربلا، ۱۳۸۴ ق؛ خوانساری، محمداقبر، روضات الجنات، اصفهان، ۱۳۴۱ ش؛

همان، ۳۳/۵؛ شیروانی، ۸۳۰/۳؛ ۴. رساله فی علمه تعالی یا الرسالة العلمیة (نک: طریحی، ۴۸)، که در آن از عقیده پدرش در برابر پاره‌ای ایرادها دفاع کرده است (آقابزرگ، ۳۱۶/۱۵؛ آستان، ۲۷۹، ۴۰۸؛ مرکزی، ۹۷/۸؛ دانش‌پژوه، همانجا، فهرست نسخه‌ها، ۴۰۳؛ ۵. کشکول، که طریحی (همانجا) نسخه‌ای از جلد دوم آن را به خط مؤلف، در یک کتابخانه شخصی دیده بوده است؛ ۶. معادالاجسام، رساله‌ای در پاسخ اعتراض به عقیده شیخ احمد احسائی در باب معاد جسمانی (آستان، ۵۳۰؛ دانش‌پژوه، فهرست کتابخانه، ۳۱۵؛ استادی، ۸۰/۳؛ ۷. واضح المنار فی علم الاسرار (آقابزرگ، ۱۱/۲۵-۱۲؛ آستان، ۵۹۶).

نیز از آثار دیگر او رساله فی الامرین الامرین (آقابزرگ، ۱۱۶/۱۱)، شرح رساله الامام الهادی (ع) (بحرانی، ۴۰۷) و مشرق الانوار در حکمت (طریحی، ۴۷) را نیز نام برده‌اند که از نسخه‌های آنها نشانی در دست نیست.

بخشی از آثار علینقی احسائی در جواب سؤالهایی است که از پدرش پرسیده‌اند و او نوشتن پاسخ را به فرزندش واگذار کرده است (نک: همو، ۴۸). از جمله آنهاست رساله‌ای با عنوان بحرانیه در ماجرای موسی با خضر و نیز در باب کیفیت رجعت (شورا، ۳۵۲/۱۶؛ دانش‌پژوه، همان، ۳۳/۵؛ شیروانی، ۱۰۸۵/۳).

مآخذ: آستان قدس، فهرست؛ آقابزرگ، الذریعة؛ استادی، رضا، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مدرسه فیضیه قم، قم، ۱۳۲۶ق؛ افشار (سیستانی)، ایرج، کرمانشاهان و تمدن دیرینه آن، تهران، ۱۳۷۱ش؛ بحرانی، علی، انوار الدین، به کوشش محمدعلی طبسی، نجف، ۱۳۷۷ق؛ حائری اسکویی، علی، «رساله فی ترجمه حیات الحکیم الالهی»، همراه عقیده الشیعه، کریملا، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ دانش‌پژوه، محمدتقی، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه دانشکده حقوق دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۳۹ش؛ همو و علینقی منزوی، فهرست کتابخانه سپهسالار، تهران، ۱۳۵۶ش؛ رشتی، سید کاظم، شرح قصیده، ج سنگی، ۱۲۷۲ق؛ شریف کاشانی، حبیب‌الله، لباب الالفاظ، تهران، ۱۳۷۸ق؛ شورا، خطی؛ شیروانی، محمد، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه وزیری یزد، تهران، ۱۳۵۳ش؛ طریحی، محمدکاظم، مقدمه بر دیوان الشیخ علینقی الاحسائی، تهران، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۵م؛ کتوری، اعجاز حسین، کشف الحجب و الاستار، کلکته، ۱۳۳۰ق؛ لکهنوی، محمد مهدی، نجوم السماء، قم، ۱۳۹۶ق؛ مرکزی، خطی، محمدجواد انواری.

آخسائی، محمد، نک: ابن ابی جمهور.

آخسن، ظفرخان، نک: ظفرخان.

آخسن آباد گلبرگه، نک: گلبرگه.

آخسن التّقاسیم فی معرفّة الاقالیم، نام کتابی مشهور در جغرافیا به زبان عربی از آثار ربیع ۴ سده ۱۰/م، تألیف شمس الدین ابو عبد الله محمد بن احمد مقدسی.

مقدسی در یک جا به صراحت می‌گوید که در ۳۷۵ق ۴۰ ساله و در مرکز فارس بوده، و تألیف کتاب را به پایان برده است (ص ۸-۹؛ نک: میکمل، 315). وی همچنین گوید که دو سال بعد آن را در مکه به یک عالم اندلسی عرضه کرده است (نک: ص ۲۲۳، حاشیه). اما با سورت بر پایه

عبارتی از احسن التّقاسیم چنین حدس می‌زند که این اثر در پایان دوران سعدالدوله پسر سیف الدوله حمدانی (د ۳۸۱ق) تألیف شده است، زیرا در احسن التّقاسیم (ص ۲۷۵) از حکومت خاندان حمدانی بر شهر بدلیس به صورت گذشته یاد می‌شود (ایرانیکا).

کتاب بر یک پیش گفتار و دو بخش تقسیم شده است. پیش گفتار که بیش از یک هفتم کتاب را در بر دارد، شامل این مطالب است: روش تدوین کتاب، پیشگامان جغرافیا، بیان اصطلاحات، تاریخ تألیف، چند تذکر، فهرست محتویات، دریاها و ترسگاههایش، رودخانه‌ها، شهرهای همنام، لهجه‌ها، شیوه بیان مؤلف، ویژگیهای هر سرزمین، مذاهبها و دسته‌بندی آنها، راهها، گنبد و بارگاههای افسانه‌ای، جدولی برای کارگزاران، اقلیمها و نمای کشور اسلام (ص ۳-۶۶). در بخش نخست ۶ اقلیم عربی، و در بخش دوم ۸ اقلیم عجمی معرفی می‌شود. در بخش اول نصف جهان اسلام آن روز که در بیرون جزیره العرب قرار داشت، عرب نامیده شده است و مردم ۵ اقلیم بین النهرین، اقور (احتمالاً تصحیف شده افور= اثور، نک: هـ، د، اثور)، شام، مصر و مغرب (شمال افریقا که به سبب هم نزاد بودن با تازیان توانسته بودند این زبان را بیاموزند) عرب شمرده شده‌اند. در بخش دوم به معرفی ۸ اقلیم عجمی: خاوران، دیلم، رحاب (ارمنستان، اران و گرجستان)، کوهستان (آذربایجان و کردستان)، خوزستان، فارس، کرمان و سند پرداخته است. مؤلف در آغاز این بخش، مردم آن را خوشبخت‌تر، دانشمندتر و دین‌دارتر از دیگر مردمان دانسته است (نک: ص ۲۵۷). این بخش کتاب با یک رساله کوتاه در جغرافیا تألیف گواذ (قباد) پادشاه ساسانی آغاز می‌شود (همانجا).

احسن التّقاسیم همانند صورة الارض ابن حوقل و المسالك و الممالك اصطخری حاصل سالها سفر مؤلف به کشورهای اسلامی آن روزگار است. در حقیقت مؤلف به بخش مرکزی جهان اسلام قناعت نکرده و به فلسطین و خراسان نیز سفر کرده است. مؤلف فلسطین، شام، جزیره العرب، عراق و ایران را درست می‌شناسد ولیکن باختر جهان اسلام (مراکش و اسپانیا) را ندیده است و در خاور نیز آگاهی درست او از حدود سند تجاوز نمی‌کند.

مقدسی در سر آغاز کتاب، صفحه‌ای مسجع و پر تصنع ساخته (نک: ص ۲-۱) و در آن از چگونگی سفرها و برخوردهای خود با طبقات و قشرهای گوناگون مردم برای به دست آوردن معلومات جغرافیایی سخن گفته است (ص ۲).

این اثر تنها درباره جغرافیای کشورهای اسلامی است و مؤلف در توجیه این مطلب می‌گوید: من بلاد کفر را معرفی نمی‌کنم، زیرا که بدانها در نیامده‌ام (ص ۹)، و حتی درباره برخی از شهرها چون طرطوس می‌گوید: چون اکنون به دست روم است، بدان نمی‌پردازم (ص ۱۵۲). او هدف از تألیف کتاب را نشان دادن سودمندی فراگیر دانش جغرافیا دانسته، و سعی در ابطال برخورد صرف با این علم همچون یک وسیله کار، راهنمایی برای راهداران یا وسیله وقت‌گذرانی و یا حتی خواندن

عضدالدوله و فهرستهایش در فارس و کتابخانه‌های ری، بصره و رامهرمز معرفی شده است (ص ۴۱۳). در حقیقت این مطالب محقق را در بررسی چگونگی اضمحلال فرهنگی هر منطقه یاری می‌رساند و از لایه‌های سطور آن مقاومت مردم در حفظ فرهنگ خود هویدا است. چنانکه درباره قاضی بغداد - با توجه به اینکه قاضیان نسبت به دیگر مردم به حکام عرب نزدیک‌ترند - می‌گوید: از اینکه به عربی نادرست سخن می‌گفت، شرمسار شدم (ص ۱۸۳).

احسن التماسیم به زبان عربی فصیح تألیف شده است، در عین حال مؤلف فارسی را نیز خوب فهمیده و از جمله‌های فارسی به درستی استفاده کرده است (نک: ص ۴۳۲). همچنین واژگان فارسی را در جمله‌های عربی گنجانده است: «ولاتری مثل آفروشتم... و دوشابهم» (ص ۳۷۰).

خردگرایی در سراسر این کتاب آشکار است، هر چند که به حد بی‌طرفی نمی‌رسد. داستان ابن مره که در این کتاب آمده است، بویی از داستان برزویه طبیب در کلیله و دمنه ابن مقفع را دارد (برای تفصیل، نک: ص ۳۶۵-۳۶۶). مؤلف هم نشینی با فقیهان و صوفیان و حتی آموختن از داستان سرایان را وظیفه جست‌وجوگریانه خود می‌شمارد. از تعبد و تعصب و ازدشنام و دروغ‌پردازی دوری می‌جوید (ص ۲-۳). همچنین تمایل او به ابوحنیفه، کرامیان، شیعه و صوفیان نشان سعه صدر و جست‌وجوگری او از حقایق فلسفی و مذهبی برای گزینش بهترهاست و همین امر او را به برداشتهای عرفانی از اسلام کمک کرده است، چنانکه از کشاکش او در مسجد واسط آشکار می‌شود که وی از مبلغان و طرفداران راستین اسلام بوده است (ص ۱۲۶).

احسن التماسیم آینه‌ای است که اوضاع جغرافیای طبیعی، سیاسی، اقتصادی و اعتقادی در کشورهای اسلامی را به خوبی می‌نماید. در این کتاب اشاره‌هایی درباره تاریخ خاندانهای حکومتی آمده است: عباسیان (ص ۱۳۱-۱۳۲)، بویه‌یان (ص ۱۳۲-۱۳۳) و سامانیان (ص ۳۲۷). مؤلف همچنین به بررسی تعصبات مذهبی و میزان نفوذ مذاهب فقهی می‌پردازد. برای نمونه درباره نفوذ شیعیان و دیگر مذاهب چنین می‌گوید: شیعیان در عمان، و کرامیان در بیت المقدس آزاد بودند، اما معتزلیان در عمان در نهان می‌زیستند (ص ۱۷۹) و این در اثر فشار قشریان سلفی بود. نه فشار اسماعیلیان حاکم؛ زیرا در جای جای مصر فاطمی، معتزلیان و مذهبهای دیگر و حتی حبشیان آوازه‌ای داشتند (نک: ص ۲۰۲).

مؤلف که در میان مرزهای دو قدرت بغداد و قاهره در آمد و شد می‌بود، گرایش فرهنگی و خردگرایی ملتها را نیز در شمار خواص جغرافیایی منطقه یاد می‌کند و آنها را با یکدیگر می‌سنجد، تا آنجا که درباره مردم سوریه می‌گوید: در خرد و دانش مانند ایرانیان نیستند، برخی مرتد شده‌اند و برخی از ترس جزیه مسلمان مانده‌اند (ص ۱۵۲). در این کتاب حتی به عادات ناپسندی که برخلاف آیین اسلام در برخی سرزمینها مرسوم گشته، اشاره شده است، از جمله پرورش دادن سگ

داستانهای شگفت انگیز برای داستان سرایان کرده است. می‌توان ادعا کرد که تعریف جغرافیا در این کتاب به تعریف امروزی آن نزدیک شده، و شامل جغرافیای طبیعی، اقتصادی، اجتماعی، انسان شناسی و اعتقادات است.

موضوع بحث در کتاب، تحقیقاتی همه جانبه درباره بخشهای اسلامی ربع مسکون، بیان حرفه‌های اقتصادی - بازرگانی و مذهبی مردمانی است که در آنجا به سر می‌بردند. روش مؤلف عینی و بر اساس مشاهده و بررسی کتابهای کتابخانه‌های ری، رامهرمز، شیراز، بصره و جز آن است. مؤلف مشخصات بخشها را از نظر نفوس، زبان، اختلافات جسمی و اعتقادات مذهبی، اختلاف وسایل تولید، سکه‌ها، خوراک، آبیاری، کالای وارداتی و صادراتی، راههای ترسناک، منزلگاهها، فاصله شهرها، همچنین زمین شناسی نواحی گوناگون، فقر و غنای سرزمینها و دیدنیها معین کرده است. مؤلف همچنین در بیان روش کار خود می‌گوید: من درباره هر اقلیم اصطلاحهای مردم آنجا را به کار خواهم برد (ص ۳۲) و در جایی دیگر تأکید می‌کند که از آنچه مردم بر آنند، پیروی کرده است (ص ۱۱۴-۱۱۵). گویا از همین روست که در این کتاب سرزمین اثور (موصل باستانی) را به تلفظ محلی «اثور» با «فای» ۳ نقطه نوشته است، و پس از آن ناسخان آن را به صورت «قاف» به ما رسانده‌اند (نک: منزوی، ۱۹۰). از اصطلاحات رایج در این اثر، کلمه «جند» است که به معنای دیه وابسته به یک شهر به کار رفته و گویا اصطلاحی محلی بوده، و مانند «اجنادین» از ریشه سربانی گرفته شده باشد. همچنین مؤلف در هر کجا که نام مناسبی نمی‌یافته، خود نامگذاری می‌کرده است. چنانکه منطقه ارمنستان، اران، گرجستان، آذربایجان و بخشی از کردستان را «رحاب» می‌نامد (ص ۳۷۳).

مؤلف در کتاب خود توجه ویژه‌ای به زبان مردم سرزمینهای مورد نظر دارد، چنانکه آورده است: زبان مردم در این ۸ اقلیم عجمی است، برخی از آنها دری و برخی دیگر پیچیده است، همگی آنها فارسی نامیده می‌شوند و اختلاف آنها آشکار است و من نمونه سخن هر قوم را خواهم آورد (ص ۲۵۹) و درباره مردم کرمان گوید: لهجه ایشان فهمیدنی و نزدیک به لهجه فارسی خراسان است (ص ۴۷۱). درباره آذربایجان گوید: ۷۰ زبان در آنجا است (ص ۳۷۵)، و درباره ارمنستان و اران گوید: مردم به ارمنی و ارانی سخن می‌گویند، فارسی ایشان فهمیدنی و نزدیک به لهجه فارسی خراسان است (ص ۳۷۸). مردم پیرامون بصره همگی عجم هستند (ص ۴۱۳)، زبان خوزستانیان رستارین زبان عجمان است و آن را با تازی می‌آمیزند (ص ۴۱۸)، در ضحار (در جنوب عمان و خاوریمین) فارسیان در اکثریت هستند (ص ۹۲) و در بازارها به فارسی سخن می‌گویند. اکثریت مردم عدن و جدّه پارسی (ایرانی) هستند، اما زبان رایج عربی است (ص ۹۶). مؤلف همچنین از جشنهای نوروزی مردم عدن و طبل زنی آنان سخن می‌راند (ص ۱۰۰). همچنین در احسن التماسیم از اماکن فرهنگی هر شهر نیز سخن به میان می‌آید و کتابخانه

در مصر (ص ۲۰۲)، خوردن گوشت سگ و خرید و فروش آشکار آن (ص ۴۰) و دوشوهر داشتن زن (ص ۲۰۰).

احسن التقسامیم نخستین بار توسط اشپرنگر کشف، و نسخه خطی آن به اروپا برده شد. وی این کتاب را مهم‌ترین کتاب جغرافیایی جهان معرفی می‌کند، اما کرامرس با نظری محتاطانه‌تر آن را اصیل‌ترین کتاب جغرافیایه زبان عربی شمرده است (نک: کراچکوفسکی، ۲۰۸/۱).

مورخان، کتاب احسن التقسامیم را در حلقه‌های تکاملی جغرافیای اسلامی پس از اصطخری و ابن حوقل، سومین حلقه از مکتب ابوزید بلخی شمرده‌اند (نک: همو، ۲۰۶/۱-۲۱۱). نسخه‌های اولیه احسن التقسامیم همانند کتابهای اصطخری و ابن حوقل نقشه‌هایی دربرداشت و میلر خاورشناس، آن نقشه‌ها را در کتاب «نقشه‌های عربی» در اشتوتگارت در سالهای ۱۹۲۶-۱۹۳۱م چاپ کرد.

به گفته کراچکوفسکی، مقدسی آنگاه که احسن التقسامیم را نوشت، آن را در دو نسخه فراهم کرد. یکی از آنها همان است که مقدسی در ۳۷۵ق تألیف آن را به پایان برده، و دومی نسخه‌ای است که در ۳۷۸ق آن را کامل کرده و این همان است که یاقوت حموی از آن سود جست است. مؤلف نسخه اولی را به سامانیان و دومی را به فاطمیان پیش کش کرده است (۲۰۹/۱-۲۱۰).

تمامی آگاهی‌ناشران این کتاب، بر اساس دو نسخه آن است که در برلین و استانبول نگهداری شده، و نسخه‌های جدیدتر، از روی آن نوشته شده است. به نظر می‌رسد که نسخه استانبول کهن‌تر از نسخه برلین است. نسخه برلین به مردی به نام ابوالحسن علی بن حسن پیش کش شده است (مقدسی، ۸). در این نسخه از سامانیان به نیکی بیشتری یاد شده است. این پیش کش در نسخه استانبول دیده نمی‌شود. این نسخه به خامه نسخ حسن بن احمد بن محمود بن کمال در رجب ۶۵۸ق در ۲۳۲ برگ ۱۵ سطری است و فیلم آن در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران محفوظ است (مرکزی، ۲۸۵/۱). نام کتاب در این نسخه المسافات والولایات یاد شده که عنوان عمومی کتب جغرافی در آن روزگار است. باسورث به نقل از مجیرالدین علیمی (۸۶۰-۹۲۷ق) در الانس الجلیل بتاریخ القدس والخلیل می‌گوید که از کتاب مقدسی به صورت البدیع فی تفصیل مملکة الاسلام یاد کرده است (نک: ایرانیکا)، اما در نسخه ناقص چاپ این اثر (عمان، ۱۹۷۳م) مطلب مورد نظریافت نشد. دخویه نخستین بار این کتاب را در ۱۸۷۷م با تعلیقات و پیش گفتاری کوتاه در «مجموعه جغرافیای عربی»<sup>۲</sup> به چاپ رساند. وی مجدداً احسن التقسامیم را پس از بازنگری مارکوارت و مقابله با نسخه استانبول در ۱۹۰۶م در لیدن منتشر ساخت. احسن التقسامیم همچنین اولین بار توسط دو تن به نامهای ژنکینگ و آزو به انگلیسی ترجمه و در کلکته (۱۸۹۷-۱۹۰۱م) به چاپ رسید. همچنین بخشهایی از این کتاب توسط کرم (۱۸۷۷م)، نالینو (۱۸۹۵م) و کراچکوفسکی (۱۹۳۷م) ترجمه شده است (نک:

کراچکوفسکی، ۲۱۱/۱-۲۱۲).

مآخذ: کراچکوفسکی، ا. ی.، تاریخ الادب الجغرافی العربی، ترجمه صلاح الدین عثمان هاشم، قاهره، ۱۹۶۳م؛ مرکزی، خطی؛ مقدسی، محمد، احسن التقسامیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ منزوی، علینقی، تعلیقات بر احسن التقسامیم، تهران، ۱۳۶۱ش؛ نیز:

*Iranica*; Miquel, André, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1973. علینقی منزوی

أَحْسَنُ التَّوَارِیْخِ، نک: روملو، حسن بیگ.  
أَحْسَنُ الْقَصَصِ، نک: معین الدین مسکین فراهی.  
إِحْصَاءُ الْعُلُومِ، نک: فارابی.

إِحْصَارٌ، اصطلاحی فقهی در باب حج که به معنای منع حج گزار مُحْرَم از ادامه اعمال حج است. این اصطلاح از عبارت قرآنی «فَإِنْ أَحْصِرْتُمْ» (بقره/۱۹۶/۲) برگرفته شده که به اتفاق عالمان و مفسران در حدیثیه، به هنگام منع پیامبر (ص) از ورود به مکه، نازل شده است (نک: جصاص، ۳۳۴/۱؛ قاضی نعمان، ۳۳۴/۱؛ ابن عربی، ۱۷۱/۱؛ طبرسی، ۵۲۰/۲).

منابع لغوی موارد کاربرد «حصر» و «احصار» را متفاوت ذکر کرده‌اند؛ برای نمونه، فراء (۱۱۷/۱-۱۱۸) چنین می‌گوید که عرب درباره ترس و مرض، احصار به کار می‌برند و در مورد قهر و حبس، حصر؛ اما استعمال هر یک به جای دیگری امکان پذیر است. راغب اصفهانی (ص ۱۷۳) نیز می‌گوید که احصار، هم درباره منع ظاهر مانند دشمن و هم درباره منع باطن مانند بیماری به کار می‌رود، ولی حصر تنها درباره منع باطن کاربرد دارد و بنابراین «أَحْصِرْتُمْ» در آیه ذکر شده بر هر دو امر حمل می‌شود.

مفسران و فقیهان نیز به تبع لغت شناسان درباره کاربرد این دو اصطلاح به اختلاف سخن گفته‌اند: طبری (۱۲۴/۲) و زمخشری (۳۴۴/۱) کاربرد احصار را درباره خسوف، مرض و ناتوانی، و کاربرد حصر را درباره جلوگیری به وسیله دشمن یا زندانی بودن ذکر می‌کنند و شافعی (۱۳۰/۱) احصرتم را در آیه ذکر شده تنها به معنای منع به وسیله دشمن می‌داند، در حالی که جصاص (۳۳۷/۱) قول شافعی را رد می‌کند و مدلول آیه را عام می‌شمارد.

اما در منابع روایی، تفسیری و فقهی، به خصوص در آثار شیعی، اصطلاح صَدَّ از آیه «هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ صَدَّوْكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ الْهَيْدَىٰ مَكْكُوا فَاَنْ يَبْلُغَ حُجَّتَهُ...» (فتح/۲۵/۴۸) اقتباس گردیده، بر دو اصطلاح فوق افزوده شده است. در این منابع، عنوانهای دوگانه حصر و صَدَّ، احصار و صَدَّ، محصور و مصدود دیده می‌شود که کاربرد آنها از یکدیگر متفاوت است. کلینی (۳۶۹، ۳۶۸/۴) و قاضی نعمان (۳۳۶-۳۳۴/۱) و جزاینان، در منع به سبب بیماری و مانند آن، احصار و

مؤسسه النشر الاسلامی: همو، النهایه، به کوشش محمد تقی دانش بزو، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ فراء، یحیی، معانی القرآن، به کوشش احمد یوسف نجاتی و محمد علی نجار، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ قاضی نعمان، دعائم الاسلام، به کوشش آصف فیضی، قاهره، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۳ م؛ قرآن مجید: کرکی، علی، جامع المقاصد، قم، ۱۴۰۸ ق؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، بیروت، ۱۴۰۱ ق؛ محقق حلی، جعفر، شرائع الاسلام، به کوشش عبدالحسین محمد علی، نجف، ۱۳۸۹ ق/۱۹۶۹ م؛ مقدس اردبیلی، احمد، زیاده البیان، به کوشش محمدباقر بهبودی، تهران، المکتبه المرتضویه؛ نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام، به کوشش عباس قوچانی، بیروت، ۱۹۸۱ م. محمدجواد حجتی کرمانی

**إحسان**، واژه‌ای قرآنی که در دانش فقه کاربردهای اصطلاحی در مباحث حدود یافته است. معنی اصلی این واژه در لغت عربی «حفظ کردن و نگاه داشتن» است و با واژه «حصن» به معنی قلعه و استحکامات و نیز با ریشه فعلی رایج در زبانهای سامی «ح ص ن» به معنی نیرومند بودن و جایی را استحکام بخشیدن، از یک خانواده است (نک: جفری، ۱۱۰؛ فرنکل، ۲۳۶، ۲۳۲).

احسان به مفهوم حفظ کردن در چندین آیه از قرآن مجید به کار رفته است (یوسف/۱۲، ۴۸/۲۱، ۸۰/۹۱، تحریم/۶۶/۱۲) و گاه به سبب ارتباط میان معنای حفظ کردن و عفت پیشه کردن، «محصنه» برای زن عقیقه (مائده/۵؛ بنابر تفسیر اشهر، نک: طوسی، ۴۴۵/۳ - ۴۴۶) و «تحصن» به معنی «عفت پیشه کردن» (نور/۲۴/۳۳) به کار رفته است (نیز نک: راغب، ۱۲۰؛ نووی، ۲/۱۶۷).

احسان در برخی از آیات قرآنی، ایجاد حالت حفظ و حرز از سوی شوهر برای زن در پیوند ازدواج است؛ این مفهوم به روشنی در کاربرد اسم فاعل «محصین» برای شوهر در برابر اسم مفعول «محصنه» برای زن دیده می‌شود (نساء/۲۴/۲۵، نیز نک: مائده/۵). از همین جاست که «محصنه» به معنی «زن شوهردار» کاربرد یافته (نساء/۲۴/۲۴) و صیغه مجهول «أُحْصِیْتُ» (نساء/۲۵/۴؛ بنابر قرائت مشهور، نک: ابوعمرو دانی، ۹۵) به معنی «تَزَوَّجْتُ» (شوهر گزیدند) به کار رفته است (برای توضیحاتی در مورد اخیر، نک: طوسی، ۱۷۱/۳؛ نووی، ۲/۱۶۶).

علاوه بر کاربردهای متداول یاد شده، گاه در قرآن از احسان زن، حریت او اراده گردیده و مراد از زن محصنه، زن آزاد است (نساء/۲۵/۴؛ برای قول نامشهوری بر همین مبنا در مورد آیه ۵ از سوره مائده، نک: طوسی، ۴۴۵/۳ - ۴۴۶؛ نووی، همانجا؛ سیوطی، ۲۶۱/۲). در نهایت باید از کاربرد احسان به معنی «اسلام آوردن» سخن به میان آورد که استعمال قرآنی آن مورد اتفاق نبوده، و تنها در تفاسیر مأثور از برخی از صحابه و تابعین درباره قرائت نامشهور لفظ «فاذا احصن» به فتح همزه و صاد، وارد شده است (درباره قرائت، نک: ابوعمرو دانی، همانجا؛ برای تفسیر، نک: طوسی، ۱۷۱/۳؛ نووی، همانجا). گفتنی است که کسانی از قاریان هفتگانه، بجز آیه ۲۴ سوره نساء که در آن الزاماً «المحصنات» به معنی زنان «شوهردار» است، در باقی موارد کاربرد «محصنات» و «المحصنات» واژه را به کسر صاد قرائت نموده است که معنای نخست آن زنان «عفت پیشه» است (نک: راغب، ابوعمرو دانی،

حصر، و درباره منع به وسیله دشمن، صد به کار برده و در این باره روایاتی نیز از ائمه اطهار (ع) نقل کرده‌اند (همانجاها). گفتنی است که طوسی در الخلاف (۴۳۱-۴۳۲/۲)، احکام فقهی مربوط به موضوع را تنها تحت عنوان حصر و احصار آورده است، در حالی که همو در النهایه (ص ۲۸۵-۲۸۷) از این مباحث با عنوان محصور و مصدود سخن گفته است. محقق حلی (۲۸۰/۱) نیز از اصطلاح احصار و صد بهره گرفته، می‌گوید که صد به وسیله دشمن است و احصار به وسیله بیماری است.

با دقت در منابع نخستین و مقایسه مطالب با آنچه در منابع متأخرتر آمده است، چنین بر می‌آید که عالمان و فقیهان در آغاز، تنها به آیه ۱۹۶ از سوره بقره که در مقام بیان احکام حج است، نظر داشته، تنها از احصار و ریشه آن، حصر، برای بیان احکام متفاوت بهره گرفته‌اند، ولی پس از چندی، به خصوص با راهنمایی ائمه اطهار (ع) اصطلاح صد را از آیه ۲۵ سوره فتح که به ظاهر در مقام بیان احکام نبوده و از آیات الاحکام به شمار نمی‌آید، اقتباس کرده و برای تفکیک کامل احکام متفاوت و بیان روشن‌تر آنها، از دو اصطلاح بهره گرفته‌اند و سرانجام، احتمالاً به لحاظ اشتقاق واحد دو تعبیر، به جای احصار، حصر و به جای مُحَصَّر، محصور به کار برده و احکام هر یک را با عنوان صد و حصر یا محصور و مصدود آورده‌اند.

در منابع گوناگون، روایات و برداشتها و فتاوی متفاوتی درباره حج گزارانی که پس از مُحَرَّم شدن به نحوی از ادامه حج باز می‌مانند، آمده است، اما آنچه همگان بر آن متفقند، این است که محصور و مصدود باید با قربانی کردن، از احرام به در آیند (همانجاها). درباره اینکه قربانی باید در چه جایی صورت گیرد (در مکه، در منی یا در همان محل) و اینکه آیا حج و عمره در این حکم یکسانند، یا متفاوت و نیز اینکه آیا حج یا عمره‌ای که بدین سان ادامه نیافته، قضا دارد، یا ندارد و فروع بسیار دیگر، تفصیلات و گاه اختلاف نظرهایی وجود دارد. فقیهان، مفسران و نیز لغت‌شناسان در ریشه‌یابی این دو اصطلاح و نیز استنباطهای متفاوت از آیات و روایات و سیره پیامبر (ص) و صحابه و ائمه اطهار (ع) مطالب دقیق و مشکافانه‌ای آورده‌اند که جای آن در کتابهای لغت، روایت، تفسیر و فقه است (برای نمونه، نک: همانجاها؛ ازهری، ۲۳۰-۲۳۵؛ ابن بابویه، فقیه، ۵۱۴/۲، به بعد، معانی الاخبار، ۲۲۲-۲۲۳؛ ابن ادریس، ۶۳۷/۱ - ۶۴۴؛ کرکی، ۲۸۳/۳ - ۳۰۰؛ مقدس اردبیلی، ۲۳۱-۲۵۱؛ نجفی، ۲۰/۱۴۲-۱۶۵).

مآخذ: ابن ادریس، مجید، السرائر، قم، ۱۴۱۰ ق؛ ابن بابویه، محمد، فقیه من لایحضره الفقیه، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۳۹۲ ق؛ همو، معانی الاخبار، به کوشش علی اکبر غفاری، بیروت، ۱۳۹۹ ق/۱۹۷۹ م؛ ابن عربی، محمد، احکام القرآن، به کوشش محمد عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۲۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ ازهری، محمد، تهذیب اللغة، به کوشش عبدالکریم غریبوی و محمد علی نجار، قاهره، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۴ م؛ جصاص، احمد، احکام القرآن، به کوشش محمد صادق قمحای، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ راغب اصفهانی، حسین، المفردات، استانبول، دار قهرمان؛ زمخشری، محمود، الکشاف، بیروت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ شافعی، محمد، احکام القرآن، به کوشش محمد زاید بن حسن کوثری و عبدالفتی عبدالخالق، بیروت، ۱۴۰۰ ق/۱۹۸۰ م؛ طبری، فضل، مجمع البیان، بیروت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ طبری، تفسیر؛ طوسی، محمد، الخلاف، قم،

همانجاها؛ ابن جزری، ۲/۲۴۹؛ نووی، ۲(۱/۶۷).

در فقه، واژه احصان در دو مبحث زنا و قذف از مباحث حدود، با تفاوتی در مفهوم استعمال یافته است.

در مبحث زنا، احصان یکی از کیفیات تشدید کننده کیفر است که تحقق آن در شخص مجرم، موجب تشدید مجازات وی از صد ضربه تا زبانه به «رجم» می گردد. از آنجا که تشریع رجیم در قرآن مجید مطرح نشده و از احکامی است که از طریق سنت اثبات می شود، آشکار است که احصان بدین مفهوم خاص نیز در قرآن به کار نرفته است؛ اینکه برخی از فقیهان، ترکیب قرآنی «محصنین غیر مسافحین» (نساء/۲۴، مائده/۵/۵) را نمونه کاربرد احصان بدین مفهوم اصطلاحی قلمداد کرده اند (مثلاً نک: نووی، ۲(۱/۶۵-۶۶)، گونه ای تسامح باید شمرده. در توضیح این تسامح باید یادآور شد که اصطلاح فقهی «احصان» در مبحث زنا، ریشه در کاربرد قرآنی «احصان» به معنی «ایجاد حالت حفظ و حرز از سوی شوهر برای زن» داشته است (قس: همو، ۲(۱/۶۵) و نزد فقیهان حالتی است حاصل از اجتماع شرایطی چند در فرد زانی که او را مستوجب کیفر رجیم می سازد و عمده ترین این شرایط همانا داشتن همسر است.

هر چند با وجود اختلافات ظریف در میان فقیهان و مذاهب، ارائه یک تعریف جامع و مشترک از مجموعه این شرایط امکان پذیر نیست، اما با چشم پوشی از ظرایف فنی، می توان گفت که احصان نزد قاطبه فقیهان، عبارت از اجتماع صفات حریت، بلوغ، عقل و داشتن همسر در شخص، اعم از مرد یا زن است (شرط اسلام تنها نزد ابوحنیفه معتبر است، نک: ابن هبیره، ۳/۴۰۳). گفتنی است که داشتن همسر، تنها با شرایطی چون امکان دسترسی به همسر و نیز پیشینه داشتن ارتباط زناشویی با وی می تواند موجب تحقق کیفیت احصان در شخص گردد (نک: همانجا؛ محقق حلی، ۴/۱۵۰-۱۵۱). در میان موارد یاد شده، بلوغ و عقل شرایط عمومی تکلیف هستند و در اصل مفهوم احصان مدخلیت ویژه ای ندارند. افزودن قید حریت نیز صرفاً از آنجاست که عدم حریت به ادله خارجی از کیفیات تخفیف دهنده عقوبت در برخی از جرایم، به ویژه زناست؛ بنابر این آنچه بنیاد اصلی این اصطلاح فقهی را تشکیل می دهد، همانا مفهوم «همسرداری» است. از این رو قابل درک است که در آثار بسیار کهن فقهی چون الموطأ، مالک (۱/۵۴۱)، در مبحث احصان تنها همین شرط مورد توجه خاص قرار گرفته است. باید یادآور شد که در فقه اسلامی، کیفیت احصان گاه در تشدید عقوبت برخی دیگر از جرمهای جنسی نیز مطرح گردیده است (نک: ابن هبیره، ۲/۴۰۶؛ علامه حلی، ۵/۲۱۲-۲۱۳).

مورد دیگر از استعمال اصطلاح «احصان» در فقه اسلامی، در مبحث قذف (تهمت جنسی) است که ریشه قرآنی دارد و در آیات ۴ و ۲۳ از سوره نور، درباره کیفر دنیوی و اخروی کسانی گفت و گو شده است که «زنان محصنه» را به ناروا متهم می سازند. بنیاد اصلی این اصطلاح فقهی، احصان به مفهوم «عفت پیشه کردن» بوده که در فقه به کیفیتی

حاصل از اجتماع شماری از شرایط اطلاق شده است؛ این شرایط عبارتند از عقل، بلوغ، حریت، اسلام و عفت و بر پایه قوانین فقهی، آن کس که این شرایط را دارا باشد، «محصن» یا «محصنه» شمرده می شود و در صورتی که چنین شخصی مورد قذف قرار گیرد، حد شرعی بر قاذف واجب می گردد و در صورت فقدان برخی از این شرایط و حصول خلل در تحقق احصان، حد شرعی از قاذف ساقط می گردد (مثلاً نک: قدوری، ۳/۱۹۵-۱۹۶؛ محقق حلی، ۴/۱۶۵؛ محلی، ۴/۱۸۵). مأخذ: ابن جزری، محمد، النشر، به کوشش علی محمد ضیاع، قاهره، کتابخانه مصطفی محمد؛ ابن هبیره، یحیی، الانصاح، به کوشش محمد راغب طباخ، حلب، ۱۳۶۶/ق ۱۹۳۷؛ ابوعمر دانی، عثمان، التیسیر، به کوشش اوتویرسل، استانبول، ۱۹۳۰؛ راغب اصفهانی، حسین، مفردات الفاظ القرآن، به کوشش ندیم مرعشی، قاهره، ۱۳۹۲/ق ۱۹۷۲؛ سیوطی، الدرامتنور، قاهره، ۱۳۱۴/ق ۱؛ طوسی، محمد، التیان، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، مکتبه الامین؛ علامه حلی، حسن، مختلف الشیعه، تهران، ۱۳۲۳/ق ۱؛ قدوری، احمد، «المختصر»، الباب غنیمی، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۳/ق ۱۹۶۳؛ قرآن مجید؛ مالک بن انس، الموطأ، به کوشش محمد فواد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۷۰/ق ۱۹۵۱؛ محقق حلی، جعفر، شرائع الاسلام، به کوشش عبدالحمین محمد علی، نجف، ۱۳۸۹/ق ۱۹۶۹؛ محلی، جلال الدین، «شرح منهای الطالبین»، در هاشم حاشیه علی شرح منهای الطالبین شهاب الدین قلیوبی، قاهره، مکتبه عیسی البابی الحلبی و شرکاء؛ نووی، یحیی، تهذیب الاسماء واللغات، قاهره، ۱۹۲۷؛ نیز:

Fruenkel, S., Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen, Leiden, 1886; Jeffery, A., The Foreign Vocabulary of the Qur'an, Baroda, 1938.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

**أَحْقَاف**، صحرایی در جنوب شبه جزیره عربستان، شهرت این واژه بیشتر به سبب ورود آن در قرآن مجید (احقاف/۲۱/۴۶)، به عنوان سرزمین قوم عاد، بسوده است. لغت شناسان «احقاف» را جمع «حَقْف» به معنای رمل و شنزار خمیده و معنای اصلی ریشه «ح ق ف» را هرگونه کژی و خمیدگی - شامل خمیدگی هلال ماه و پشت شتر و مانند آن - دانسته اند (نک: ابن اثیر؛ ابن منظور؛ حمیری، نشوان؛ طریحی؛ نیز تاج العروس، ذیل حَقْف؛ همدانی، ۴/۲۹۷).

بیشتر جغرافی دانان، احقاف را صحرایی مستطیل شکل، پوشیده از توده های شنی و ریگزار در جنوب عربستان معرفی کرده اند که از شرق محدود به ظفار فعلی و واقع در شمال مناطق شیخ و مَهر، در صحرای حضرموت در شرق یمن، مُشرف بر دریای هند است (نک: ابن فقیه، ۲۷؛ مسعودی، ۲/۱۵۴؛ اصطخری، ۲۵؛ ابو عبید، ۱/۱۱۹؛ یاقوت، ۱/۱۵۳-۱۵۴) و در تقسیمات امروزی در منطقه «ربع الخالی» قرار دارد (بزو، ۲۶؛ علی، ۱/۱۵۱). با اینهمه، در سده اخیر، تحقیقات لاندبرگ نشان داده است که نام احقاف بر تمامی سرزمین حضرموت اطلاق می شده، و نمی توان آن را تنها به شمال حضرموت محدود کرد. رنتز نیز، گویا بر اساس پژوهشهای خود و به گفته ساکنان محلی جنوب عربستان، احقاف را منطقه ای کوهستانی از کنار ساحل که در آغاز آن ظفار و در مرکز آن حضرموت واقع شده، عنوان کرده است (نک: EI<sup>2</sup>) و روایت منقول یاقوت (۱/۱۵۵) و محمد حمیری (ص ۱۵) مبنی بر وجود غارهای فراوان در سرزمین احقاف، مؤید آن است.

برخلاف ۸ سوره دیگر که همه جا با داستان قوم نمود همراه است، در این سوره به تنهایی عنوان شده است.

سوره احقاف از سوره های «ثلاثین» (سی یا سی و چند آیه ای) است (برای این اصطلاح، نک: احمد بن حنبل، ۴۰/۱، ۴۱۹؛ سیوطی، ۴۳۳/۷) که در آغاز جزء ۲۶ از اجزاء سی گانه قرآن قرار گرفته، به ۴ واحد موضوعی (رکوع) تقسیم شده، به شمارش کوفیان ۳۵ آیه و به شمارش بصریان و مدنیان - که «حم» را آیه نمی شمارند - ۳۴ آیه دارد و مشتمل بر ۶۴۴ کلمه و ۵۹۵ حرف است (طوسی، ۲۶۶/۹؛ زمخشری، ۵۱۴/۳؛ ابوالفتوح، ۱۴۶/۹؛ دائرة المعارف آریانا، ۴۸۵/۲). این سوره به اجماع دانشمندان علوم قرآنی، مکی است (قرطبی، ۱۷۸/۱۶؛ ابن کثیر، ۲۷۴/۶؛ خازن، ۱۲۲/۴؛ نسفی، ۱۲۲/۴) و آیات آن به هم پیوسته و دارای سیاق منسجم است و سوره ای کاملاً یکپارچه به نظر می رسد؛ گواينکه بسیاری از مفسران، با توجه به روایات اسباب النزول، برخی از آیات آن را (۸، ۱۰، ۱۵، ۱۷، ۳۵)، مدنی دانسته اند (نک: خازن، همانجا؛ محلی، ۶۶۴؛ صاوی، ۷۴/۴؛ طباطبایی، ۱۹۷/۱۸، ۱۹۹).

سوره احقاف هفتمین سوره از مجموعه هفت گانه «حوامیم» یا «آل حم» (سوره های ۴۰-۴۶) است که در بیشتر ترتیب نزولهای مستند، به همین ترتیب مصحف کنونی پشت سر هم آمده اند (مثلاً، نک: ابن ندیم، ۲۸-۲۹) و این خود گواهی بر نزول پیایی آنهاست (قس: ترتیب نزولهای زمانی پیشنهادی خاورشناسان، رامیار، ۶۷۵). سرآغاز مشترک «حم» و همانندی و همخوانی آیات این ۷ سوره به ویژه در فصلهای نخستین، نیز مؤید این مطلب است (نک: طباطبایی، ۸/۱۸). مجموع این سوره ها در زمان رسول خدا (ص) «لباب القرآن»، «دبیاج القرآن» و «عراس القرآن» لقب داشته اند، و صحابه هنگام تعلیم قرآن به شاگردانشان این القاب را یادآور می شده اند (نک: اندرابی، گ ۴۰ الف - ۴۱ الف؛ خازن، ۶۵/۴؛ ابن کثیر، ۱۲۰/۶).

موضوع اصلی و مقصود مشترک در مجموعه حوامیم، چنانکه از بررسی مضامین و فصول نخستین آنها برمی آید، «مقایسه کفر با ایمان و کافران با مؤمنان» است. متقدمان نیز در مقام بیان مقاصد این سوره ها و توجیه اتصال آنها به یکدیگر، به این مطلب اشاره کرده اند (بقاعی، ۱۳۴/۱۷-۱۳۵، ۲۳۰، ۲۴۰-۲۴۳، ۳۷۶، ۱/۱۸، ۴۰، ۱۱۸، ۵). موضوع و مقصد سوره احقاف نیز همان مقایسه مؤمنان با کافران است (نک: به ویژه آیه های ۳، ۷، ۱۶-۱۸، ۳۱-۳۵) که مضامین سوره، به خصوص تعبیرات قرینه و متناظر دو آیه ۱۶ و ۱۸ و دو آیه ۳۱ و ۳۲ در آن صراحت دارد (نک: طباطبایی، ۱۸۵/۱۸؛ قس: بقاعی، ۱۱۸/۱۸-۱۱۹).

سوره با وصف قرآن، کتابی که از سوی خدای عزیز و حکیم فرود آمده، آغاز می گردد؛ آنگاه به سازگاری و هماهنگی اندیشه و عمل خداپرستان با هدف از آفرینش جهان و ناسازگاری و ناهماهنگی کردار و پندار خدا ستیزان با آن، اشاره می کند؛ چندگانه پرستان را به سرزنش

ابن فقیه، احقاف را چنانکه در قرآن کریم آمده، همان سرزمین قوم عاد دانسته است (همانجا). برخی اسطوره های کهن نیز حکایت از آن دارند که یکی از نوادگان آدم یا نوح نبی (ع) در این منطقه سکنتی گزیده است (نک: طبری، تاریخ، ۲۰۶/۱؛ مسعودی، ۴۵/۱؛ انصاری، ۲۴۹). همچنین از قرون اولیه هجری، گوری در آن منطقه به هود نبی منسوب بوده، و هنوز موجود است (همدانی، ۱۷۰؛ ابوعبید، ۱۱۹/۱-۱۲۰؛ ابن بطوطه، ۲۶۲؛ یاقوت، ۱۵۴/۱-۱۵۵؛ حمیری، محمد، همانجا؛ نیز نک: اکوع، ۱۷۰، حاشیه ۲؛ علی، ۳۱۲/۱). مفسران قرآن کریم نیز کوشیده اند تا محدوده جغرافیایی سرزمین قوم عاد را تعیین کنند. برخی، احقاف را کوهی در شام پنداشته اند، برخی دیگر دلالت کلمه احقاف را بر مکانی خاص نپذیرفته و بیشتر، چنانکه در روایتی منسوب به ابن عباس آمده، احقاف را نام همین منطقه واقع در جنوب عربستان دانسته اند (نک: صنعانی، ۲۱۷/۲؛ بیضاوی، ۲۵۷/۲؛ سیوطی، ۴۴۸/۷-۴۴۹). طبری ضمن نقل بیشتر اقوال در این زمینه، همه آنها را روا دانسته و احتمال آنکه در قرآن کریم هریک از آنها مراد بوده باشد، مورد تأکید قرار داده است (تفسیر، ۱۵/۲۶-۱۶).

مآخذ: ابن اثیر، مبارک، النهایة، به کوشش طاهر احمد زاری و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳/ق ۱۹۶۳؛ ابن بطوطه، رحله، بیروت، ۱۳۸۲/ق ۱۹۶۴؛ ابن فقیه، احمد، مختصر کتاب البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۵؛ ابن منظور، لسان؛ ابوعبید بکری، عبدالله، معجم ما استمع به، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۴۰۳/ق ۱۹۸۳؛ اصطخری، ابراهیم، مسالک الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰؛ اکوع، محمد، حاشیه بر صفة جزيرة العرب (نک: هم، قشاندی)، انصاری، محمد، نخبه الدرر، لایپزیگ، ۱۹۲۳؛ پرو، توفیق، تاریخ العرب القديم، دمشق، ۱۴۰۴/ق ۱۹۸۴؛ بیضاوی، عبدالله، انوار التنزیل، اسنا بروک، ۱۹۶۸؛ تاج العروس، حمیری، محمد، الروض المعطار، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰؛ حمیری، نشوان، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلام، به کوشش عبدالله جرافتی، بیروت، عالم الکتاب؛ سیوطی، الدر المنثور، بیروت، ۱۲۰۳/ق ۱۹۸۳؛ صنعانی، عبدالرزاق، تفسیر القرآن، به کوشش مصطفی مسلم محمد، ریاض، ۱۴۱۰/ق ۱۹۸۹؛ طبری، تاریخ، همو، تفسیر؛ طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، به کوشش احمد حسینی، تهران، ۱۳۸۹/ق ۱؛ علی، جواد، تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت، ۱۹۷۶؛ قرآن مجید؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش شارل بلا، یروت، ۱۹۶۵؛ قشاندی، حسن، صفة جزيرة العرب، به کوشش محمد اکوع، صنعاء، ۱۴۰۳/ق ۱۹۸۳؛ همدانی، حسین، الفرید فی اعراب القرآن المجید، به کوشش فهی حسن نمر و فزاد علی خیمر، دوحه، ۱۴۱۱/ق ۱۹۹۱؛ یاقوت، بلدان؛ نیز: E2، علی بهرامیان

**أَحْقَافُ**، نام سوره ای از قرآن مجید، در ترتیب تلاوت، چهل و ششمین و در ترتیب نزول مشهور، شصت و ششمین سوره که در مصحف متداول پس از سوره جاثیه و پیش از سوره محمد (ص) جای دارد. این سوره به مناسبت ذکر کلمه «الاحقاف» در آیه ۲۱ آن (نک: ه د، احقاف، صحرا) به این نام خوانده شده، و هیچ گاه نام دیگری نداشته است و بنا بر آنچه گفته اند (اندرابی، گ ۴۹ ب - ۵۰ الف)، دو وجه تسمیه می تواند داشته باشد: نخست آنکه «احقاف» تنها واژه از ریشه «ح ق ف» است که در قرآن به کار رفته است (نک: راغب، ۱۲۵)، دیگر آنکه، سرگذشت قوم عاد که در سرزمین احقاف می زیستند،

و نکوهش می‌گیرد و نسبت به رسوایی خدایان دروغین هشدار می‌دهد؛ از چگونگی برخورد معاندانه مردم با کتابهای آسمانی و رسولان خدا، و در برابر رفتار متواضعانه و منصفانه پیامبران الهی با مخالفان سخن به میان می‌آورد؛ به مقایسه اندیشه و عمل مؤمنان و کافران و روشنگری نقاط مثبت و منفی در زندگانی دنیوی و حیات اخروی آنان می‌پردازد؛ برخورد قوم عاد را با هود (ع) که در این سوره، تنها با عنوان «آخاعاد» (فردی از قوم عاد) از آن پیامبر یاد شده، همراه با تفصیلی بیش از همه دیگر سوره‌ها درباره عذابشان (احقاف ۲۱/۴۶، ۲۴-۲۵؛ قس: فصلت ۴۱/۱۳-۱۶، ذاریات ۵۱/۴۲-۴۳، قمر ۵۴/۱۸-۲۱، حاقه ۶۹/۸-۶) بیان می‌کند؛ به نابودی اقوام ساکن آبادیهایی اطراف عربستان، به سبب فسق و کفرشان، توجه می‌دهد؛ داستان گوش فرا دادن گروهی از جثیان به آیات قرآنی را می‌آورد و سخنانی را از منذران جن بازمی‌گوید؛ پیامبر اکرم (ص) را به پایداری و شکیبایی همانند دیگر پیامبران اولوالعزم سفارش می‌کند؛ و ضمن تأکید بر وقوع و تحقق رستاخیز، با ترسیم تصویری از گردن نهادن کافران به حقایق زندگانی اخروی و اذعان آنان به کوتاهی عمر و پوچی زندگی دنیوی خود، به هنگام رویارویی با آتش دوزخ، پایان می‌پذیرد.

سرگذشت قوم عاد، در این سوره - با آنکه به نام سرزمینشان نامیده شده - برخلاف سوره‌های دیگر از جمله فصلت (۴۱/۱۳-۱۶) در همین مجموعه حوامیم - به صورت معترضه بیان شده است (نیز نک: طباطبائی، ۱۸/۲۱۷). موضوع آمدن منذران جن نزد پیامبر اکرم (ص) نیز - که به تفصیل در سوره جن (۷۲/۱۹) بیان شده - به اختصار و به صورت معترضه در واحد پایانی این سوره جای داده شده است. مناسبتی که برای طرح این موضوع در اواخر سوره احقاف قابل ذکر است (قس: طبرسی، ۱۳۹/۹-۱۴۰؛ بقاعی، ۱۸/۱۷۷)، فضای خاص این سوره و مجموعه حوامیم است که مظاهر کفر و ایمان از دوسوی در آن به مقایسه گذاشته شده، و این مقایسه و رویارویی، همان نکته کلیدی است که نمایندگان جنیان آن را به عنوان محور همه تعالیم انبیا و پیامهای آسمانی تلقی کردند و برای قومشان بازگفتند (نک: جن ۷۲/۱۴-۱۵، احقاف ۴۶/۳۱-۳۲).

از نظر فقهی، آیه ۱۵ سوره احقاف، به سبب عبارت «وَ خَمَلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا» که از زمان صحابه و تابعین به عنوان ملاک تعیین حداقل مدت حمل (۶ ماه) مورد توجه بوده است، شهرت بیشتری دارد (نک: قرطبی، ۱۶/۱۹۳؛ ابن کثیر، ۶/۲۸۰؛ فیض، ۲/۵۵۶)، همچنین، در بیان سبب نزول این آیه، همواره میان مفسران اختلاف نظر وجود داشته است. مفسران شیعی نزول آن را در شأن امام حسین بن علی (ع) و دیگر امامان از ذریه آن حضرت دانسته، و مفسران اهل سنت بر نزول آن درباره ابوبکر بن ابی قحافه و اسلام آوردن او و همه افراد خاندانش اصرار ورزیده‌اند (نک: فخرالدین رازی، ۲۸/۱۹؛ قرطبی، ۱۶/۱۹۳-۱۹۵؛ سیوطی، ۴۴۳/۲؛ فیض، ۵۵۵/۲-۵۵۶؛ حویزی، ۱۱۵/۱۵).

مآخذ: ابن کثیر، اسماعیل، تفسیر القرآن، بیروت، ۱۳۸۹ق/۱۹۷۰م؛ ابن ندیم،

الفهرست؛ ابوالفتح رازی، روح الجنان، به کوشش ابوالحسن شعرانی، تهران، ۱۳۸۵ق؛ احمد بن حنبل، مسند، بیروت، دارصادر؛ اندرایی، احمد، الايضاح فی القراءات، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ بقاعی، ایراهیم، نظم الدرر، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ حویزی، عبدعلی، نور الثقلین، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، قم، ۱۳۸۵ق؛ خازن، علی، لباب التأویل، بیروت، دارالمعرفه؛ دائرة المعارف آریانا، کابل، ۱۳۳۰ش؛ راغب اصفهانی، حسین، معجم مفردات القرآن، به کوشش ندیم مرعشی، قاهره، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ رامیار، محمود، تاریخ قرآن، تهران، ۱۳۶۲ش؛ زمخشری، محمود، الکشاف، بیروت، دارالمعرفه؛ سیوطی، الدر المنثور، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ صاوی، احمد، حاشیه علی تفسیر الجلالین، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ طباطبائی، محمدحسین، المیزان، بیروت، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ طبرسی، فضل، مجمع البیان، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ طوسی، محمد، التبیان، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ فخرالدین رازی، التفسیر الکبیر، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ فیض کاشانی، محسن، الصافی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ قرآن مجید؛ قرطبی، محمد، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ محلی، جلال‌الدین و جلال‌الدین سیوطی، تفسیر الجلالین، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ نسفی، عزیزالدین، «مدارک التنزیل»، همراه لباب التأویل (نک: هم، خازن).

آخکام، نک: حکم.

آخکام آوآئیه، نک: حکم.

آخکام تاتوآیه، نک: حکم.

**آخکام السُّلْطَانِیَّة**، عنوانی مشترک برای دو کتاب پر ارزش از ابوالحسن ماوردی و ابویعلی ابن فراء در سده ۵ق که در آنها به شیوه و الگوی حکومتی اسلام پرداخته شده و مسائل و احکامی که باشؤون مختلف حکومت مرتبط بوده، مورد بحث قرار گرفته است.

**پیشینه تاریخی:** چنین مسائل و احکامی در دوره نخستین اسلامی چندان مطرح نبوده، و تمدن اسلامی همچون دیگر تمدنهای جهان در مسائل و مقررات حکومتی حرکتی از بسط به پیچیده طی کرده است. این بدان معناست که در دوران خلفای نخستین و سپس بنی امیه، به جهت آشوبها و تفرقه‌ها، فتوحات و نیز عدم ثبات سیاسی، الگو و قانونمندی خاصی برای امر حکومت و سیاست وجود نداشته است. در مواردی که نصی از قرآن یا سیره‌ای از پیامبر (ص) وجود داشت، به حکم لازم الاجرا بودن بدان عمل می‌شد و در مواردی نیز به حسب مقتضیات زمان، شیوه‌ای خاص از سوی خلیفه اتخاذ می‌گردید. برای نمونه می‌توان از نامه عمر هنگام فتح عراق به سعد بن ابی وقاص یاد کرد که در آن درباره تقسیم غنایم و خراج سرزمینهای فتح شده، نکاتی آمده است و همچنین است هنگامی که بلال بن رباح و یارانش برای حل مسأله خراج زمین عراق و شام نزد عمر آمدند و او دستورهایی صادر کرد (نک: ابویوسف، ۲۳-۲۴).

در این دوره آغازین شاید بتوان تنها رساله‌ها و نامه‌هایی را یافت که مسائل حکومتی در آنها با بیانی اندرز گونه آمده است. از بر اهمیت‌ترین این رساله‌ها، نامه حضرت علی (ع) به مالک اشتر است که مشحون از رهنمودها و اندرزهایی درباره حکومت و رفتار حاکم است (نک: نهج



(البلاغة، نامه ۵۳).

در روزگار بنی عباس، اوضاع تا حدی متفاوت بود. زیرا از سویی وجود خلفای مقتدری در این خاندان، همچون هارون الرشید، در شکل گیری و سازماندهی خلافت اسلامی تأثیر بسزایی داشت. از سویی دیگر، حرکت فقیهانی که از شاخص ترین آنان می توان ابوحنیفه، اوزاعی و مالک را نام برد، در تدوین مبانی فقهی، به نوبه خود در گسترش «احکام سلطانی» اثری ویژه بر جای نهاد. اگر چه فقها در امور مربوط به حکومت عملاً نقشی کم رنگ داشتند، ولی از دیدگاه علمی و نظری، احکام و مسائل متعلق به امور خلافت اسلامی در تمامی ابعاد، بالاخص در ابواب مختلفی چون خمس، زکات، اخذ عشر، خراج، مالیاتها و خاصه مسأله قضا که می بایست با قوانین شرع انطباق پیدا می کرد، تنها با فتاوی فقیهان میسر می شد. از نکات شایان توجه در آغاز دوره عباسی، گسترش تألیف و ترجمه و نگارش بوده است. به عنوان نمونه، می توان از شخصیتی چون ابن مقفع یاد کرد که در ترجمه هایش از متون پهلوی یا احتمالاً در برخی موارد از متون یونانی بهره گرفته (نک: عباس، ۵۴۳-۵۴۶) و آثاری چون *الادب الکبیر* (یا *الادب الکبیر*)، *الادب الصغیر* و *الدرة الیتمه* را که در آنها به طور مختصر به موضوع سیاست و کشورداری نیز پرداخته (مثلاً نک: «الادب الصغیر»، ۳۰-۳۲، جم، «الدرة الیتمه»، ۶۵-۶۷، جم)، پدید آورده است. همچنین کتاب *التاج فی سیرة انوشروان* و نامه تنسر در شبک فکری و به ویژه در شیوه نگارش آثار تألیف شده پس از وی، بدون شک اثر فراوانی نهاد. افزون بر اینها، کتاب *رسالة الصحابة*، تألیف ابن مقفع - که خطاب به منصور عباسی نوشته شده - حاوی راهنماییهای درباره سپاه خراسان، مردم کوفه، بصره، شام، حجاز و قاضیان و اطرافیان خلیفه و مسأله مالیاتهاست و از تألیفات پر ارج این دوره محسوب می شود (نک: همو، «رسالة الصحابة»، ۱۲۱-۱۲۴، جم؛ برای آثار یاد شده، نک: ه. د. ابن مقفع). در همین دوره به مقتضای زمان، قاضی ابویوسف، از بنیان گذاران مکتب فقهی حنفیه، به درخواست هارون الرشید، دست به تألیف اثری با عنوان *الخراج زد* و در آن به مسائلی درباره خراج و حتی امور دیگر از زکات و غنایم جنگی و احکام جزایی پرداخت. محمد بن حسن شیبانی، یکی دیگر از فقیهان حنفی نیز، از پرداختن به مسائل فقهی در زمینه احکام حکومتی کوتاهی نکرده است (مثلاً نک: *الجامع*، ۱۵-۲۵، ۱۹۲-۱۹۶، ۳۴۶، جم، *الحجة*، ۴۲۸، ۴۲۲/۱، جم). پس از وی ابن قاسم از شاگردان مالک در *المدونة الکبری*، امور فقهی را به نوعی با مسائل حکومتی در می آمیزد (برای نمونه، نک: ۲۰۲/۶، ۳۲۸، جم). از آن پس آثار مختلفی که به طور ویژه یا ضمنی به مسائل حکومتی مربوط می شد، تألیف گردید که از آن میان کتابهای *الخراج* یحیی بن آدم و حسن بن زیاد لؤلؤی شایان ذکرند (ابن ندیم، ۲۵۸؛ نیز نک: ه. د. ابن آدم). همچنین شافعی در نوشته های خود (۱۵۹/۴، ۲۴-۳۶، ۱۳۰، ۱۹۷، جم) و ابوعبید قاسم ابن سلام در *الاموال* (ص ۲۴، ۳۳، ۶۴، جم) و دیگر مؤلفان آثار فقهی و حدیثی در

این دوره، از بحث درباره مسائل حکومتی فرو گذار نکرده اند (مثلاً نک: بخاری، ۶۲/۴، ۱۳/۸، جم؛ مسلم، ۳۷/۲، ۴۵، ۵۹، ۷۵، جم؛ ابن ماجه، ۷۷۴/۲، ۸۴۷، جم؛ ابو داود، ۱۳۰/۳، ۱۲۶/۴، جم؛ ترمذی، ۶۱۲/۳، ۳۲/۴، جم؛ نسایی، ۴۰۴/۳، ۴۶۰).

در این آثار آراء و نظریات فقهی نه به عنوان نظریاتی لازم الاجرا برای امرای حکومت، بلکه صرفاً در مسیر تکامل و تدوین نظام فقهی هر مذهبی مطرح می شد و بنا بر گرایش خلفا و امیران به هر کدام از این مذاهب و البته قدرت و نفوذ فقیهان مختلف، تطبیق امور با آراء مطروحه همان مذهب صورت می گرفت. به هر روی در اواخر سده ۲ و در سده ۳ ق کتابهای فقهی و حدیثی مشحون از نظریاتی بود که در مسائل حکومتی مورد استفاده بود. روشن است که در بین فقها، این رویه در سده ۴ ق نیز ادامه یافت (مثلاً نک: رازی، ۱۲۳-۱۵۶، ۱۵۹-۱۶۴، ۲۰۷). ولی در همین سده، جهشیاری با دیدی تاریخی به تشکیلات حکومتی در یک دوره زمانی از تمدن اسلامی، کتاب *الوزراء والکتاب* را تألیف کرد (نک: ص ۸-۱۴) و با بیان این مطلب که نخستین کسی که چیزی به نام دیوان را در حکومت اسلامی مطرح و تدوین کرد، عمر بن خطاب بود (ص ۱۷)، به بررسی دوره های مختلف خلفا و وزرا و صاحب منصبان اسلام تا زمان مأمون عباسی پرداخته است. ضرورت تألیف چنین اثری شاید از آن رو بود که در این دوره، شکل حکومت و سازمانهای آن و حدود وظایف و اختیارات آنها تا اندازه ای مشخص شده بود و این را می توان کاملاً در نیمه باقی مانده از کتاب *الخراج* قدامة ابن جعفر مشاهده کرد. تا پیش از تألیف این اثر بجز برخی کتابهای تاریخی، تمامی نوشته ها با دیدی فقهی و با استناد به آیات قرآن، اعمال رسول اکرم (ص) و زیر بناهای گذارده شده توسط خلفا، به بیان مطلب می پرداختند، ولی در این اثر، مؤلف با توجه به آنچه در نظام حکومت وجود داشته، به معرفی نهادهای مختلف حکومتی و ذکر اجمالی وظایف و اختیارات آنها پرداخته (مثلاً نک: قدامة، ۱۹ به بعد) و بخشی را نیز به موضوعهای حقوق انسانی و حقوق شخصی اختصاص داده است (همو، ۶۲۳ به بعد). وی از نخستین کسانی است که در کتاب خود، اندیشه ای سیاسی را مطرح کرده و در آن دین و سیاست را در کنار هم قرار داده است، مسأله ای که شاید طرح آن، بسیار متأثر از افکار سنتی ایرانیان بوده باشد (همو، ۴۳۶-۴۳۷؛ برای تداوم این اندیشه، نک: ماوردی، تسهیل، ۱۴۸-۱۴۹، ۱۵۳).

کتابهای *الاحکام السلطانیة*، در سده ۱۱ ق/۱۱ م مؤلفان کتابهای فقهی، راه اسلاف خود را در توجه به مسائل حکومتی ادامه دادند و این را می توان در کتابهای مذاهب مختلف مشاهده کرد (مثلاً نک: مفید، ۲۶۹-۲۷۷؛ سید مرتضی، ۲۳۶ به بعد؛ ابن حزم، ۴۲۰/۸، ۳۳۳/۱۱، ۳/۱۲؛ طوسی، ۵۷۷/۳، ۵۱۵، ۵۲۵؛ سفدی، ۶۳۰، ۶۸۹، ۷۷۰؛ ابو اسحاق، ۲۱۳، ۲۵۱؛ ابن براج، ۲۷/۲، ۵۱۸، ۵۵۶). درست در همین سده *الاحکام السلطانیة*، اثری بسیار پراهمیت که نسبتاً جامع طرح کلی حکومت اسلامی بود، توسط ماوردی تألیف شد. ماوردی در این کتاب

به طور کاملاً صریح، همچون فقیهی که با امور دولت آشنایی کامل دارد، ریز مطالب حکومتی از قبیل خلافت و امامت، وزارت، امارت و غیره را مورد بررسی قرار داد. به این منظور از چگونگی انتخاب خلیفه و امام و جانشینان وی (ص ۷-۸، ۱۵-۱۷) آغاز کرد، سپس به بیان وظایف، نسبت به امور مردم (ص ۱۸) و ذکر طبقات وزیران و انتصاب آنان پرداخت (ص ۲۵-۳۱، ۳۲) و با امور مختلف حکومتی کتاب را ادامه داد و در بخش آخر از آیین شهرداری که با اصطلاح «حسب» از آن یاد می‌کند، سخن گفت (ص ۲۹۹ به بعد). ماوردی که قاضی و فقیهی شافعی بود، در جای جای کتاب با دیدی فقهی اختلافات و اتفاق نظرهای صاحبان مذاهب سه گانه حنفی، مالکی و شافعی را مطرح ساخته است.

در همین دوره - شاید کمی پس از ماوردی - قاضی حنبلی، ابویعلی ابن فراء اثری با همین نام تألیف کرد، کتابی که شاید بتوان آن را بازنویسی و تحریری از کتاب ماوردی دانست. ابویعلی تقریباً تمامی آنچه را که در الاحکام ماوردی آمده است، نقل کرده و تنها برخی گفتارهای او را که مشتمل بر احادیث و روایات است، حذف نموده و در باره آراء فقیهان، ضمن حذف آراء شافعی، به بیان نظریات احمد بن حنبل پرداخته است. در برخی مواضع که ماوردی نظریات فقیهانی چون ابوحنیفه، ابویوسف، محمد بن حسن شیبانی، مالک و شافعی را نقل کرده، ابویعلی عین مطالب را آورده، ولسی از ذکر نام فقیهان خودداری کرده است (مثلاً نک: ماوردی، الاحکام، ۱۷۰-۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۴؛ قس: ابویعلی، ۱۴۳-۱۴۵). البته در کتاب او اضافاتی نیز به چشم می‌خورد (مثلاً نک: ماوردی، همان، ۱۶۵؛ قس: ابویعلی، ۱۳۹-۱۴۰) که بیشتر آنها مربوط به بیان آراء احمد و حنبلیان است. در هر حال، این دو کتاب که مکمل یکدیگرند و در یکی از آنها آراء ابوحنیفه و مالک و شافعی و در دیگری آراء احمد آمده است، جمعاً می‌توانند به عنوان اثری واحد که نظریات فقهی سده ۵ق درباره مسائل حکومتی را مطرح می‌سازند، مورد استفاده قرار گیرند. هر دو کتاب برای پژوهش در تاریخ حکومت داری در اسلام نیز از اهمیت شایانی برخوردارند.

الاحکام السلطانیة ماوردی مشتمل بر ۲۰ باب است که خود در مقدمه به ذکر عنوانها می‌پردازد (ص ۴) و با بیان این مطلب که خداوند برای امت خود زعمی قرار داده که خلف پیامبر و نگهدار دین است و به وی سیاست عطا فرموده تا بنا بر شریعت الهی به تدبیر امور بپردازد، مقدمه را آغاز می‌کند. او عقیده دارد که امامت اصلی است که قواعد دین بر آن استقرار یافته و مصالح امت با آن منتظم گردیده و ولایات خاصه منبج از اوست. بنابراین مؤلف بر خود فرض می‌بیند که پیش از هر چیز در امور حکومت به موضوع امامت بپردازد (ص ۳-۴)، بدین سان باب اول را به امامت اختصاص می‌دهد (نیز نک: ابویعلی، ۱۹ به بعد). او که عقد امامت را به اجماع فقها و بزرگان دین بر امت واجب می‌داند، پس از آنکه دو نظر را درباره شرعی یا عقلی بودن این وجوب مطرح می‌سازد، به ذکر شروط امامت می‌پردازد (ص ۵-۷)، این

قسمت با آنچه ابویعلی در کتاب خود آورده، متفاوت است. ماوردی برای امام ۷ شرط را ذکر می‌کند (ص ۶)، حال آنکه ابویعلی تنها ۴ شرط را یاد می‌کند و بنا به نظر احمد، برخی شروط را که ماوردی آورده، غیر واجب می‌داند (ابویعلی، ۲۰).

کتاب با گفت و گو درباره ۲ نوع عقد امامت ادامه پیدا می‌کند که قسم اول اجماع مسلمین بر امامت و بیعت اهل حل و عقد است و قسم دوم آنکه امام سابق کسی را که دارای شرایط امامت است، انتخاب کند و به جانشینی خود بگمارد (ص ۷-۹؛ ابویعلی، ۲۳؛ قس: فضل الله، ۴۷، که نوع دیگر تصدی خلافت یعنی اخذ خلافت به سیف را نیز مطرح می‌کند). بسیار طبیعی است که کانون سخن در این کتاب، امامت و خلافت است. این نظریه سیاسی آبخوری جز آموزشهای اسلامی نداشته و الگویی برای حکومت و ساختار قدرت سیاسی است و تنها با نگرشی شرعی و تجربه خلافت قابل درک است. در اینجا اصالت از آن شریعت الهی است و تمامی امور دیگر به تبع آن قابل اعتبارند و نیک پیدا است که خلیفه، خود جانشین صاحب شریعت به نیابت پیغمبر اسلام (ص) است (برای این نظریه، نک: ص ۳؛ ابویعلی، ۱۹؛ نظامی، ۱۱-۱۰؛ برای نظر مخالف که خلیفه و حتی پادشاه مستقیماً از سوی خداوند برگزیده می‌شوند و خود صاحب شریعت هستند، قس: عنصر المعالی، ۱۴۴-۱۴۸، ۱۶۷-۱۷۶، که در پردازش مطلب هیچ گونه سنجیتی با افکار اسلامی درباره خلیفه ندارد؛ نظام الملک، ۱۱-۱۲؛ غزالی، ۸۱-۸۲؛ نخجوانی، ۹-۱۰). این طرز نگرش به خلافت، از سوی ماوردی که بیانگر تفکر سیاسی اوست، بسیار مورد توجه پژوهشگران معاصر قرار گرفته که می‌توان آن را طی مقالات گوناگونی که در این زمینه نوشته شده، مشاهده کرد (برای نمونه، نک: اسحاق، ۳۱۴-۲۷۵؛ خدوری، ۱۷-۱۸؛ روزنتال، ۳۷-۲۷؛ لائوست، ۹۲-۱۱؛ لیتل، ۱۵-۱؛ گیب، ۳۰۲-۲۹۱).

در باب دوم کتاب (ص ۲۵) به چگونگی انتخاب وزیر پرداخته شده است. وزارت بر دو نوع است: وزارت «تفویض» و وزارت «تنفیذ» که از آنها با عناوین «عام و خاص» و «مطلق و مقید» نیز یاد می‌شود (نیز نک: تحفة الوزراء، ۷۵). قسم اول آن است که خلیفه، وزارت را به کسی واگذارد و تدبیر و دستور تمامی امور را به وی محول گرداند. در اینجا به شرایط چنین وزیری پرداخته می‌شود، شرایطی که با شرایط امام یکی است، با این تفاوت که درباره وزیر، الزام نسب قریش وجود ندارد (ماوردی، همانجا؛ قس: ابویعلی، ۲۹، که این شرط اخیر را مجزا نکرده است). نوع دیگر وزارت تنفیذ است. در این قسمت قدرت عمل وزیر بسیار کاهش می‌یابد، چرا که در این حال وزیر بنا بر رأی و تدبیر امام و خلیفه عمل کرده و از خود تسلطی نسبت به امور ندارد. در واقع وی پلی است میان خلیفه و والیان و رعایا (ص ۲۹؛ ابویعلی، ۳۱). آشکار است که در این نوع وزارت، شروط یاد شده تعیین کننده نبوده، تنها شروطی چون صداقت، امانت و غیره ارزش پیدا می‌کنند (نک: ص ۳۰؛ ابویعلی، همانجا). پس از پرداختن به اختلاف این دو نوع وزارت از بابت میزان

هفتمین باب کتاب درباره «ولایت مظالم» است. دادگری که یکی از ارکان مهم در تفکر اسلامی محسوب می‌شود، به صورت دیوان مظالم در حکومت اسلامی جلوه می‌کند. مجلس رسیدگی با حضور والی مظالم و نمایندگان از ۵ صنف تشکیل می‌شد که عبارت بودند از: حامیان و اعوان برای حاضر کردن قوی دستان به مجلس، قضات و حکام برای اطلاع داشتن از آنچه صورت می‌گیرد، فقیهان که در موارد مشکل از آنان استفتا می‌شود، کاتبان برای درج آنچه در مجلس رخ می‌دهد و شهودی که بر آنچه گذشته، شهادت و گواهی می‌دهند (نک: ص ۱۰۰). والی مظالم بر گروه‌های مختلفی نظارت دارد. از وظایف او رسیدگی به اموری همچون تحقیق در تجاوز و الیان نسبت به رعیت و جست و جو درباره جور کارگزاران، اخذ اموالی چون خراج، دقت در کار کاتبان دیوانها، بررسی موارد «مستزقه» (کارکنان دیوانها) که مستمریشان کاستی یافته، یا به تأخیر افتاده است و اموری دیگر از این قبیل را می‌توان یاد کرد (ص ۱۰۱-۱۰۴؛ ابویعلی، ۷۶-۷۹). تبیین فرق بین قاضی و والی مظالم از دیگر مباحث این بخش است (نیز نک: آمدرز، «ولایت مظالم...»، ۶۳۵-۶۳۷).

باب هشتم کتاب نیز به مسأله «نقابت» اختصاص یافته است.

در بابهای ۹-۱۷ به ابعاد اجتماعی مباحثی از فقه چون نماز جماعت، حج، زکات و دیگر حقوق مالی، احیای موات و سایر مباحث مربوط به اراضی پرداخته شده است.

باب ۱۸ مربوط به دیوانهاست. این دیوانها برای حفظ آنچه به حکومت مربوط است، ایجاد می‌شود و مجموعه تشکیلاتی است که برای رسیدگی به محاسبات نواحی مختلف کشور، اموال و عواید عمومی و جز آن سازمان می‌یابد. پس از تعریف و بیان سبب نامگذاری این تشکیلات، از سابقه تاریخی آنها و از اول کسی که در اسلام به تأسیس دیوان پرداخت، یاد شده است (ص ۲۴۹؛ درباره برخی اختلافات ریز، نک: ابویعلی، ۲۳۷). در ادامه کتاب ذکر چند نوع دیوان آمده است (ص ۲۵۳-۲۵۴؛ ابویعلی، ۲۴۰). مؤلف افزون بر جدا کردن سرزمینهای مسلمان نشین از سرزمینهای که اهل ذمه در آن زندگی می‌کنند، به ذکر مسأله خراج، و عشر و جزیه پرداخته است. معادن و احکام شرعی آن و مسائلی از این قبیل نیز در این باب آمده است (ص ۲۵۸-۲۶۰). عزل و نصب کارگزاران و چگونگی شروط و تعیین حیطه عمل هر کدام، دوره تصدی منصب و کناره‌گیری و عزل آنان، بخش دیگری از این باب را در بر می‌گیرد (ص ۲۶۱-۲۶۵؛ ابویعلی، ۲۴۷ به بعد). بخشی از اموال مسلمانان که به شخص خاصی تعلق ندارد و از حقوق بیت المال تلقی می‌گردد، زیر نظر دیوانی خاص مورد رسیدگی واقع می‌شود. تقسیم اینگونه اموال به فیء، غنیمت و صدقه، بازگشتی بحثی مفصل در همین مورد است (ص ۲۶۶-۲۶۷؛ ابویعلی، ۲۵۱ به بعد). دبیری دیوان از مشاغل مهم بوده و شخصی که عهده‌دار چنین

قدرت وزرا، نوع ارتباط خلیفه با آنان نیز مطرح می‌شود (ص ۳۰-۳۳؛ ابویعلی، ۳۱-۳۳). با توجه به اینکه ماوردی و ابویعلی، چنین موشکافانه به جزئیات مسائل حکومتی می‌پردازند، باز در همین دوره زمانی در شرق شخصی چون عنصر المعالی یا قلمی ناصحانه قابوس نامه خود را تألیف می‌کند (نک: ص ۱۵۹-۱۷۶).

باب سوم کتاب به امیران سرزمینهای مختلف اختصاص دارد. امارت به دو گونه عام و خاص مطرح بوده است: امارت عامه از سوی خلیفه بوده که بر شهر یا سرزمینی برگزیده می‌شد. حیطه قدرت چنین امیری مسائلی چون تدبیر لشکر، ارتزاق لشکریان، ترتیب دادن استحکامات، امور مربوط به قضا همچون انتخاب قاضی و حاکم، اخذ خراج و صدقات و گزینش عمالی بر این قسم امور و رسیدگی به امور رعایا را شامل می‌شد (ص ۳۵؛ ابویعلی، ۳۴). دوم امارت خاصه که همان شیوه انتخاب را دارد با این تفاوت که حیطه قدرت امیر کاستی گرفته است. در چنین امارتی، امیر حق مداخله در اموری چون قضا و جمع آوری خراج و صدقات را ندارد (ص ۳۷-۳۸؛ ابویعلی، ۳۶-۳۷). باب چهارم درباره امیران لشکر است که در اصل برای جنگ با مشرکان معین می‌گردند. این امارت هم بر دو گونه است: یکی منحصر به تدبیرات جنگی و لشکری است و حالتی چون امارت خاصه دارد و دیگری تمامی احکامی چون تقسیم غنائم، بستن پیمان صلح و غیره را شامل می‌شود و می‌توان آن را قرین امارت عامه دانست (ص ۴۳؛ ابویعلی، ۳۹).

باب پنجم پردازشی از موضوع جنگ با اهل رده و اهل بغی است. ماوردی در آغاز درباره اهل رده، با تعریفی از این جماعت، به ذکر مسأله ارتداد و بیان آرائی از فقیهانی چون ابوحنیفه و مالک درباره توبه مرتد می‌پردازد (ص ۶۹-۷۰؛ قس: ابویعلی، ۵۱). این بخش از کتاب با یادکردی از مطالبی درباره اثبات ارتداد، توبه مرتد و فروع آن و نیز احکام مربوط به این گروه ادامه می‌یابد (ص ۷۰-۷۳؛ ابویعلی، ۵۱-۵۳). باب ششم درباره مسأله قضا و دادرسی است. ماوردی (ص ۸۳-۸۴) و ابویعلی (ص ۶۰-۶۱) هر کدام ۷ شرط را برای قاضی مسلم می‌دانند. چگونگی واگذاری سمت قضا، گستره قدرت وی، بحث در جواز وجود دو قاضی در یک شهر و این دست مطالب را می‌توان در این بخش یافت (ص ۸۸-۹۳؛ ابویعلی، ۶۴-۶۹). ذکر این نکته درخور توجه است که این مبحث از جهت ارتباط مستقیم قضا با احکام شرعی و فقهی، از دیرباز مورد توجه فقها و نویسندگان بوده و علاوه بر کتابهای مختلف که به هر روی در آنها به مسأله قضا پرداخته شده، آثار بسیاری با عنوان مشترک ادب القاضی (ه م) یا ادب القضاء به رشته تحریر درآمده است (برای نمونه، نک: ابن ندیم، ۷۸، ۲۵۸، ۲۵۹). این باب از کتاب را تا حدودی می‌توان با «آیین دادرسی» در زمان حاضر مطابق دانست. همین باب مورد توجه خاورشناس انگلیسی، آمدرز که مقاله‌ای با عنوان «منصب قاضی در احکام السلطانیة»<sup>۱</sup>، به چاپ رسانیده (نک: ص ۷۹۶-۷۹۷)، قرار گرفته است.

مسئولیتی است، می‌بایست از دو صفت عدالت و کفایت برخوردار باشد. آخرین فصل این باب دربارهٔ اموری است که بر عهدهٔ کاتب دیوان است (ص ۲۶۸ به بعد؛ ابویعلی، ۲۵۳ به بعد؛ نیز نک: نظامی، ۱۲ به بعد).

باب ۱۹ در احکام جزایی است و در آن به جوانب اجرایی حدود و تعزیرات پرداخته شده است.

آخرین باب کتاب به «احکام حسبه» اختصاص داده شده است که در اصل با مسألهٔ امر به معروف و نهی از منکر ارتباطی ویژه دارد. شروطی که والی حسبه باید دارا باشد و توضیح این مطلب که عمل حسبت، رابطی است بین احکام قضا و احکام مظالم، از مسائل مطرح شده در این باب است (ص ۲۹۹-۳۰۰؛ ابویعلی، ۲۸۴-۲۸۵). این باب با موضوع امر به معروف و نهی از منکر و وظایف محتسب به پایان می‌رسد (ص ۳۰۳ به بعد؛ ابویعلی، ۲۸۷ به بعد؛ نیز نک: آمدروز، «ولایت حسبه»، 314-287، 101-77).

دو کتاب احکام السلطانیة، در سطحی وسیع مورد استفاده نویسندگان بعدی قرار گرفته است. از بین آنان می‌توان کسانی چون ابن اخوه (ص ۹)، ابن قیم جوزیه (ص ۲۲، ۴۶، ۵۱-۵۲)، زرکشی (ص ۵۷، ۱۳۲)، ابن رجب حبلی (۱۳، ۱۴، ۱۷) و فضل‌الله بن روزبهان (ص ۵۰، ۱۹۱، ۲۱۲) را نام برد. در این میان، به ویژه کتاب ماوردی بسیار مورد توجه خاورشناسان واقع شده و علاوه بر چاپهای مختلف، ترجمه‌هایی متعدد نیز از آن صورت گرفته است. احکام السلطانیة ماوردی نخستین بار به کوشش مستشرق آلمانی انگریز درین (۱۸۵۳م)، منتشر گردید. چاپهای دیگری از این اثر در قاهره (۱۲۹۸، ۱۳۲۴، ۱۳۲۷، ۱۳۸۰ و ۱۳۸۶ق) و نیز ویرایشی از آن در همانجا توسط محمد بدرالدین غسانی در ۱۹۰۹م صورت گرفت. برخی از ترجمه‌های آن عبارتند از: برگردان آن به هلندی توسط کایزر با عنوان «حقوق عمومی و اداری اسلام همراه با مقایسه‌ای با حقوق مربوطه در هند هلند»، لاهه، ۱۸۶۲م؛ ترجمهٔ آن به فرانسه توسط آسترگ<sup>۲</sup> در پاریس (۱۹۰۰-۱۹۰۶م) و نیز فانیان<sup>۳</sup> در الجزایر، ۱۹۱۵م، و چاپ دوم آن در پاریس، ۱۹۸۲م. احکام السلطانیة ابویعلی ابن فراء نیز یک بار در مصر (۱۳۵۶ق/۱۹۳۸م) و بار دیگر در بیروت (۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م) به کوشش محمد حامد فقی منتشر شده است.

ماخذ: ابن اخوه، محمد، معالم القرية، به کوشش روبن لوی، کمبریج، ۱۹۳۷م؛ ابن راج، عبدالعزیز، المذهب، قم، ۱۴۰۶ق؛ ابن حزم، علی، المحلی، به کوشش احمد شاکر، بیروت، ۱۳۴۷-۱۳۵۲ق/۱۹۲۸-۱۹۳۳م؛ ابن رجب، عبدالرحمان، «الاستخراج لاحکام الخراج»، موسوعة الخراج، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ ابن قاسم، عبدالرحمان، المدونة الكبرى، قاهره، ۱۳۲۴-۱۳۲۵ق؛ ابن قیم جوزیه، محمد، احکام اهل الذمة، به کوشش صبحی صالح، دمشق، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ ابن ماجه، محمد، سنن، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ ابن مقفع، عبدالله، «الادب الصغير»، «رسالة الصحابة»، «الدرة البتية»، رسائل البلاء (نک: هم: کردعلی)؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، التنبیه، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابو داود

سجستانی، سلیمان، سنن، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، دار احیاء السنة النبویه؛ ابو عیید قاسم بن سلام، الاموال، بیروت، ۱۹۸۸م؛ ابو یعلی، محمد، الاحکام السلطانیة، به کوشش محمد حامد فقی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابویوسف، یعقوب، «الخراج»، موسوعة الخراج، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ بخاری، محمد، صحیح، استنبول، المكتبة الاسلامیه؛ تحفة الوزراء، منسوب به عبدالملک تعالی، به کوشش حبیب علی راوی و ایسام مرهون صفار، بغداد، ۱۹۷۷م؛ ترمذی، محمد، سنن، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ جهشیاری، محمد، الوزراء و الکتاب، به کوشش حسن زین، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ رازی، احمد، حلیة الفقهاء، به کوشش عبدالله بن عبدالمحسن ترکی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ زرکشی، محمد، اعلام الساجد باحکام المساجد، به کوشش ابوالوفا مصطفی مراغی، قاهره، ۱۳۸۴ق؛ سفدی، علی، التتف فی الفتاوی، به کوشش صلاح الدین ناهی، بیروت/عمان، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ سید مرتضی، علی، الانتصار، به کوشش حسن خراسان، نجف، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ شافعی، محمد، الام، به کوشش محمد زهری نجار، بیروت، دارالمعرفة؛ شیبانی، محمد، الجامع الکبیر، حیدرآباد دکن، همو، الحجة علی اهل المدينة، به کوشش ابوالوفا افغانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ طوسی، محمد، الخلاف، قم، ۱۴۱۱ق؛ عباس، احسان، «نظرة جدیدة فی بعض الکب المنسوبة لابن المقفع»، مجلة مجمع اللغة العربیة، دمشق، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م، ج ۵۲ (۳)؛ عنصرالمعالی، کیکاووس، قابوس‌نامه، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۱۲ش؛ غزالی، محمد، نصیحة الملوک، به کوشش جلال الدین همایی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ فضل الله بن روزبهان، سلوک الملوک، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ قدامة بن جعفر، الخراج، به کوشش محمد حسین زیدی، بغداد، ۱۹۷۹م؛ ماوردی، علی، الاحکام السلطانیة، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، تسهیل النظر و تعجیل الظفر، به کوشش محیی هلال سرحان، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ مسلم بن ججاج، صحیح، بیروت، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ مفید، محمد، المقنعة، قم، ۱۴۱۰ق؛ نخجوانی، محمد بن هندوشاه، دستور الکاتب، به کوشش عبدالکریم علی اوغلی علی زاده، مکر، ۱۹۷۶م؛ نسایی، احمد، سنن، به کوشش عبدالغفار سلیمان پنداری و کسروی حسن، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ نظام الملک، حسن، سیر الملوک (سیاست نامه)، به کوشش هیوبرت دارک، تهران، ۱۳۴۷ق؛ نظامی عروضی، احمد، چهارمقاله، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م؛ نهج البلاغة؛ نیز:

Amedroz, H. F., «The Hisba Jurisdiction in the Ahkam Sultaniyya of Mawardi», JRAS, 1916; id., «The Mazalim Jurisdiction in the Ahkam Sultaniyya of Mawardi», JRAS, 1911; id., «The Office of Kadi in the Ahkam Sultaniyya of Mawardi», JRAS, 1910; Gibb, H. A. R., «Al-Mawardi's Theory of the Khilāfah», Islamic Culture, 1937, vol. XI; Ishaque, Kh. M., «Al-Ahkām al-Sultāniyyah», Islamic Studies, 1965, vol. IV(1); Khadduri, M., Law in the Middle East, Washington D. C., 1955, vol. I; Laoust, H., «La pensée et l'action politiques d'al-Māwardī», Revue des études Islamiques, Paris, 1968, vol. XXXVI(1); Little, D., «A New Look at Al-Ahkām al-Sultāniyyah», The Muslim World, New York, 1974, vol. LXIV; Rosenthal, E. I., Political Thought in Medieval Islam, Cambridge, 1962.

فرامرز حاج منوچهری

أَحْكَامُ الْقُرْآنِ، اصطلاحی است که در علم فقه و علوم قرآنی بر دستورهای فقهی قرآن اطلاق می‌گردد و آیاتی از قرآن که در بردارندهٔ چنین احکامی هستند، «آیات الاحکام» (هـ) خوانده می‌شوند؛ چگونگی استنباط احکام فقهی از آیات الاحکام و برخی مباحث خاص چون حجیت ظواهر قرآن، نسخ و تخصیص احکام فقهی آن با دیگر ادله فقهی و مباحثی از این دست، در علم اصول مطرح گردیده و از سوی مذاهب و مکاتب گوناگون فقهی دیدگاههای بسیار مختلفی در این باره

1. «The Hisba...» 2. R. Enger 3. S. Keizer, *Publiek en administratief regt van den Islam met een inleiding over de toepassing van dat regt in Nederlandsch-Indie*. 4. L. Ostorog, *Les constitutions politiques*. 5. F. Fagnan, *Les statuts gouvernementaux ou règles de droit public et administratif*.

ابی طالب قیسی یا قیروانی (د ۴۳۷ق) (نک: زرکشی، حاجی خلیفه، همانجاها؛ قس: سیوطی، ۳۳/۱). ۸. تألیف قاضی ابوبکر محمد بن عبدالله ابن عربی اشبیلی (د ۵۴۳ق) که به کوشش علی محمد بجاوی در قاهره (۱۹۵۷-۱۹۵۹م) به چاپ رسیده است. مؤلف خود اختصاری از آن با عنوان الاحکام الصغری فراهم آورده است که به صورت خطی در برخی کتابخانه‌های ریاط و فاس در مغرب نگهداری می‌شود (نک: GAL, S, I/732؛ اعراب، ۱۳۱). ۹. تألیف عبدالمنعم بن محمد بن قُرس غرناطی (د ۵۹۷ق) (نک: زرکشی، سیوطی، حاجی خلیفه، همانجاها؛ ذهبی، ۳۶۵/۲۱).

مجموعه بزرگ الجامع لاحکام القرآن تألیف محمد بن احمد قرطبی، عالم مالکی اندلس (د ۶۷۱ق)، با وجود اینکه مباحث فقهی قرآن را به تفصیل در بر دارد، باید در کنار تفاسیر عمومی طبقه‌بندی گردد.

ب- آثار حنفیه: ۱. تألیف ابوالحسن علی بن موسی قمی (د ۳۰۵ق) که به گفته ابن ندیم (ص ۲۶۰) کتابی بزرگ بوده است (نیز نک: حاجی خلیفه، همانجا). ۲. تألیف ابو جعفر احمد بن محمد بن سلامه طحاوی، (د ۳۲۱ق) (نک: ابن ندیم، حاجی خلیفه، همانجاها). ۳. تألیف ابوبکر احمد بن علی جصاص رازی (د ۳۷۰ق) که مشهورترین کتاب در این زمینه از نویسندگان حنفی است (نک: ابن ندیم، ۴۱، ۲۶۱؛ زرکشی، همانجا؛ عبدالقادر قرشی، ۲۳۹/۲، ۴۳۴). این کتاب بارها از جمله در سالهای ۱۳۳۵-۱۳۳۸ق در استانبول و نیز در ۱۳۴۷ق در قاهره به چاپ رسیده است. ۴. نیز تلخیص احکام القرآن از جمال الدین محمود بن احمد بن سراج قونوی (د ۷۷۰ق) (نک: حاجی خلیفه، همانجا).

ج- آثار شافعیه: ۱. تألیف ابو عبدالله محمد بن ادریس شافعی (د ۲۰۴ق) که ابن ندیم (ص ۴۱، ۲۶۴) از آن یاد کرده است. این کتاب را که حتی در سده ۵ق/۱۱م از میان رفته بود، با احکام القرآن منسوب به شافعی (نک: شه بعد) که در واقع از تألیفات بیهقی است و سالها پس از تألیف فهرست ابن ندیم نوشته شده است، نباید اشتباه کرد. ۲. تألیف ابوبکر احمد بن حسین بیهقی (د ۴۵۸ق). وی تمامی گفتارهای پراکنده شافعی را در زمینه احکام القرآن از لایه لای آثار بازمانده او گرد آورده و در قالب کتابی تدوین کرده که در واقع جایگزین کتاب مفقود شافعی گردیده است. این کتاب با عنوان احکام القرآن شافعی بارها به چاپ رسیده و در برخی نسخ خطی آن عنوان کتاب به صورت مجموعه کلام الشافعی من احکام القرآن آمده است (نک: اشپیس، ۱۰۷، شه ۳۱؛ نیز GAS, I/489-490). ۳. تألیف ابوالحسن علی بن محمد شافعی، معروف به کیه‌زاسی (د ۵۰۴ق) که از مهم‌ترین آثار شافعیان در این زمینه به شمار می‌رود (نک: زرکشی، همانجا).

د- آثار حنابله: ۱. تألیف قاضی محمد بن حسین فراء، ابویعلی کبیر (د ۴۵۸ق) (نک: ذهبی، ۹۱/۱۸؛ زرکشی، همانجا). ۲. نیز احکام الراي من احکام الای، تألیف شمس الدین محمد بن عبدالرحمان ابن صانع (د ۷۷۶ق) (نک: حاجی خلیفه، ۱۸/۱).

ابراز شده است (نک: ه.د. کتاب).

احکام القرآن از سده‌های نخستین هجری، هم زمان با آغاز دوره تألیف در تمدن اسلامی، به عنوان یکی از موضوعات مشترک میان دو دانش فقه و تفسیر مورد توجه مؤلفان قرار گرفته است. همچون نخستین تألیف در اصول فقه، چنین شهرت دارد که محمد بن ادریس شافعی (د ۲۰۴ق)، نخستین بار احکام القرآن را موضوع یک اثر مستقل قرار داد و آن را مدون ساخت (نک: زرکشی، ۳/۲؛ حاجی خلیفه، ۲۰/۱). اما از آنجا که گزارشهایی درباره تألیف آناری مشابه از سوی دیگر عالمان سده ۲ق/۸م، چون محمد بن سائب کلبی و مقاتل بن سلیمان در نیمه نخست آن سده، و یحیی بن آدم در نیمه دوم آن در دست است (نک: سطور بعد)، پذیرش این گفته سهل نمی‌نماید.

بیشترین کتابهای تألیف شده درباره احکام فقهی قرآن، در طی قرون، عنوانهای عمومی احکام القرآن، فقه القرآن و شرح آیات الاحکام را داشته‌اند و با یک نگاه اجمالی می‌توان دریافت که عنوان احکام القرآن بیشتر در تألیفات اهل سنت و عناوین فقه القرآن و شرح آیات الاحکام بیشتر در آثار نویسندگان شیعی دیده می‌شود. همچنین کتب احکام القرآن، بیشتر بر اساس ترتیب سور و آیات قرآنی تنظیم گردیده، حال آنکه در کتب فقه القرآن و شرح آیات الاحکام غالباً ترتیب فقهی ملحوظ شده است.

در مقاله حاضر، نخست گزارشی از تألیفات مذاهب گوناگون اهل سنت با عنوان عمومی احکام القرآن ارائه می‌شود، آنگاه آثار علمای امامیه و اباضیه درباره احکام فقهی قرآن، به اجمال مورد بررسی قرار می‌گیرد:

الف- آثار مالکیه: ۱. تألیف احمد بن معذل، از فقیهان نیمه نخست سده ۳ق/۹م (نک: ابن ندیم، ۴۱، قس: ۲۵۲). ۲. تألیف قاضی ابواسحاق اسماعیل بن اسحاق جهضمی بصری (د ۲۸۲ق) که به گفته ابن ندیم (ص ۴۰، ۲۵۲) کتابی بزرگ بوده است (نیز نک: خطیب، ۲۸۶/۶؛ زرکشی، همانجا) و انعکاس رواج آن در فهراس مغربی چون فهرسه ابن خیر اشبیلی (ص ۵۱-۵۲) دیده می‌شود. یک نسخه خطی ناقصی از این کتاب در کتابخانه قیروان در تونس شناخته شده که در ۴۰۲ق کتابت شده است (نک: GAS, I/476). ۳. تألیف احمد بن محمد (یا محمد بن احمد) بن بکیر بغدادی (د ۳۰۵ق) که به عقیده ابن عبدالبر، این کتاب در عرض سنن ترمذی و مختصر ابن عبدالحکم در موضوع خود بهترین اثر به شمار می‌رفته است (ابن خیر، ۱۲۱؛ برای رواج و اهمیت آن، نک: همو، ۵۳؛ زرکشی، همانجا). ۴. تألیف ابو محمد قاسم بن اصبخ قرطبی نحوی (د ۳۴۰ق) (نک: حاجی خلیفه، همانجا). ۵. تألیف بکر بن علاء قشیری بصری (د ۳۴۴ق) که مختصری از کتاب اسماعیل بن اسحاق قاضی بوده است (نک: ابن خیر، ۵۲-۵۳؛ زرکشی، ۳/۲). ۶. تألیف منذر بن سعید بلوطی قرطبی (د ۳۵۵ق) (نک: ابن خیر، ۵۴؛ حاجی خلیفه، ۲۰/۱). ۷. تألیف ابواسحاق محمد بن قاسم بن شعبان (د ۳۵۵ق) (ذهبی، ۷۸/۱۶)؛ نیز مختصر احکام القرآن، تألیف ابو محمد مکی بن

۵ - آثار ظاهریه: ۱. تألیف ابو سلیمان داوود بن علی ظاهری اصفهانی (د ۲۷۰ق) (نک: ابن ندیم، ۴۱)؛ ۲. تألیف ابو الحسن عبدالله ابن احمد ابن مغلس بغدادی (د ۳۲۴ق) (نک: همو، ۲۷۳؛ ذهبی، ۷۷/۱۵). و - آثار اصحاب حدیث و برخی فقیهان منفرد: ۱. روایت [محمد ابن سائب] کلبی (د ۱۴۶ق) از ابن عباس (ابن ندیم، ۴۱). ۲. نیز تفسیر الخمسمائة آیه، تألیف مقاتل بن سلیمان بلخی (د ۱۵۰ق) از آغازگران فرقه بتریه (نک: ابن ندیم، ۲۲۷). این کتاب بین اصحاب حدیث تداول داشت و احمد بن حنبل ضمن ستایش از مضامین کتاب، تألیف آن را به مقاتل بن حیان نسبت می‌داد (نک: ابو داوود، ۳۱۴؛ سهمی، ۱۶۹). ۳. نیز مجرد احکام القرآن، تألیف ابو زکریا یحیی بن آدم قرشی کوفی (د ۲۰۳ق) از فقیهان بتریه (نک: ابن ندیم، ۴۱). ۴. تألیف ابوثور ابراهیم بن خالد کلبی (د ۲۴۰ق) از فقیهان اصحاب حدیث، با روشی نزدیک به شافعی (همانجا؛ نیز ه د، ابوثور). ۵. نیز ایجاب التمسک باحکام القرآن، تألیف قاضی یحیی بن اکثم تمیمی (د ۲۴۲ق) از فقیهان منفرد بصره (نک: ابن ندیم، همانجا). ۶. تألیف ابو الحسن علی بن حُجر سعدی (د ۲۴۴ق) عالم اصحاب حدیث مروزی (نک: ذهبی، ۵۱۱/۱۱؛ حاجی خلیفه، ۲۰/۱). ۷. تألیف ابو عمر حفص بن عمر ضریر از فقیهان اصحاب حدیث بصره (نک: ابن ندیم، ۲۸۷؛ نیز برای عناوین برخی دیگر از آثار اهل سنت درباره احکام القرآن، نک: ذهبی، ۵۷۱/۱۳؛ سیوطی، ۳۳۱/۱). در میان تألیفات امامیه و دیگر مذاهب نیز آثار بسیاری در موضوع احکام القرآن دیده می‌شود که غالب آنها عنوان عمومی احکام القرآن ندارند، از آن جمله است:

الف - آثار امامیه: ۱. فقه القرآن، تألیف سعید بن هبة الله راوندی (د ۵۷۳ق)؛ ۲. منهاج الهدایة، از احمد بن عبدالله بن متوج بحرانی (د ۸۲۰ق)؛ ۳. کنز العرفان فی فقه القرآن، از فاضل مقداد سیوری (د ۸۲۶ق)؛ ۴. تفسیر شاهی به زبان فارسی، از ابو الفتح حسین جرجانی (د ۹۷۶ق)؛ ۵. زبدة البیان فی فقه القرآن، از مقدس اردبیلی (د ۹۹۳ق). و آثار متعدد دیگر (برای گزارش تفصیلی تألیفات امامیه درباره احکام القرآن، نک: ه د، ج عربی، ۷۲۳/۱).

ب - آثار زبده: ۱. الثمرات من احکام الآیات، تألیف فقیه یوسف ابن احمد (محمد) اکوع (نک: شوکانی، ۳۰؛ منصور بالله، ۲۳۴/۳، ۲۴۲. جم: برای نسخه خطی، نک: اشپس، ۱۵۸، ش ۳۲)؛ ۲. تفسیر احکام الآیات یا شرح الخمسمائة آیه، تألیف قاضی عبدالله بن محمد بن ابی القاسم نجری (نک: منصور بالله، ۳۰/۵؛ واسعی، ۷)؛ ۳. الانوار المضيئة علی آیات الاحکام، از سید محمد بن هادی بن تاج الدین (نک: عزالدین، ۱۷۰؛ نیز برای دو تألیف از زیدیان بتری، نک: سطور پیشین). نیز از اباضیه، تفسیر الخمسمائة آیه، تألیف ابو المؤثر صلت بن خمیس بهلاوی، عالم اباضی عمان در سده ۳ق (نک: ه د، ابو المؤثر).

مآخذ: ابن خیر، محمد، فهرست، به کوشش فرانسیسکو کوردا، بغداد، ۱۹۶۳م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابو داوود سجستانی، سلیمان، مسائل احمد، قاهره، ۱۹۳۴م؛ اعراب، سعید، مع القاضی ابی بکر ابن العربی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ حاجی خلیفه،

کتف: خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعبان اوتو و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ روکنی، محمد، البرهان فی علوم القرآن، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ سهمی، حمزه، تاریخ جرجان، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ سیوطی، الانان فی علوم القرآن، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ شوکانی، محمد، «انحاف الاکابر»، رسائل خمسة اسانید، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۸ق/۱۹۱۰م؛ عبدالقادر قرشی، الجواهر المضيئة، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ق؛ عزالدین، حسن، «مشیخة»، به کوشش محمد نقی دانش پزوه، نامه مینوی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ منصور بالله، قاسم، الاعتصام بحبل الله المتین، صنعاء، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ واسعی، عبدالواسع، الدر المنثور، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ نیز:

GAL, S; GAS; Spies, O., « Die Bibliotheken des Hidschas », ZDMG, 1936, vol. XC.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

### آخکام نجوم، نک: نجوم.

أحمد، از برجسته‌ترین نامهای پیامبر اسلام که در قرآن مجید نیز آمده است. از نظر دستوری، با این تلفظ غالب که واژه از نظر اشتقاقی صیغه افعِل تفضیل از ریشه «ح م د» است، مفهوم صفت تفضیلی - عالی از «محمود» به معنی «ستوده‌تر - ستوده‌ترین» یا از «حامد» به معنی «ستاینده‌تر - ستاینده‌ترین» از آن برمی‌آید. اگر چه از دیدگاه قواعد مربوط به ساخت افعِل تفضیل در صرف عربی، به ویژه از دیدگاه دستوریان بصره، احتمال دوم بر نخستین رجحان دارد، اما همواره در میان عالمانی که به دور از قواعد صرفی بر این مسأله نگرسته‌اند، قول نخست از پذیرش ویژه‌ای برخوردار بوده است (نک: ابن قیم، «زاد المعاد»، ۶۹/۱ به بعد). با اینهمه، برخی از پیشینیان، نه به اعتبار قواعد دستوری، بلکه بر پایه متون روایی مانند این حدیث نبوی که «در روز قیامت برای او [پیامبر (ص)] ستایشهایی گشوده می‌شود که برای کسی پیش‌تر گشوده نشده است و او با آن ستایشها پروردگارش را می‌ستاید»، مفهوم ستاینده‌ترین را بر ستوده‌ترین مزجح شمرده‌اند (نک: قاضی عیاض، ۳۱۲/۱-۳۱۳؛ سهیلی، ۱۵۳/۲؛ ملاعلی قاری، ۱۸۱/۲-۱۸۲).

درباره ساختار صرفی واژه «احمد» برخی سخنان نامشهور نیز وجود داشته است: برخی اشتقاق آن را از مصدر حَمَد شبیه به اشتقاق احمر از حمرة شمرده، بدون لحاظ شرایط دستوریان برای چنین اشتقاقی، درواقع آن را گونه‌ای از صفت مشبیه دانسته‌اند (نک: اربلی، ۷/۱) و گویا برخی نیز آن را همچون بعضی از نامهای کهن عربی، علم منقول از فعل مضارع تلقی می‌کرده‌اند (مثلاً نک: قرطبی، ۸۳/۱۸، با اشاره گذرا)، ولی هیچ یک از این دو نگرش، اعتباری تحصیل نکرده است.

واژه «احمد» برای نامیدن پیامبر اسلام در یک موضع از قرآن مجید (صف ۶/۶۷) به کار رفته است؛ آنجا که از زبان عیسی (ع) بشارتی دربارۀ آمدن پیامبری در روزگاران بعد مطرح شده است. اینکه «احمد» از نظر دستوری اشتقاق روشنی داشت و می‌توانست در کنار نام اصلی پیامبر (ص)، «محمد» علاوه بر جنبه عَلمیت، از حیث

اگر چه در میان برخی از عالمان سده‌های میانه اسلامی، این تلقی با تأکید ویژه‌ای دیده می‌شود که هرگز کسی پیش از پیامبر اسلام به احمد نامیده نشده است و این امر نشانه‌ای از حکمت خداوند دانسته شده، تا کسی با احمد بشارت داده شده از سوی حضرت مسیح مشتبه نگردد (مثلاً نک: قاضی عیاض، ۳۱۳/۱)، اما نمونه‌هایی پراکنده از تداول این نام در میان عرب پیش از اسلام به دست آمده است. این نمونه‌ها که روایات آنها از نظر صحت و دقت ضبط، باید به درجات مختلفی طبقه‌بندی شوند، عبارتند از: ابوعمر و احمد بن حفص بن مغیره مخزومی (تنها در روایت ابوهشام مخزومی، نک: ابن اثیر، علی، ۵۳/۱؛ قس: ابن حجر، الاصابه، ۱۳۹/۴)، احمد بن غنجان، احمد بن ثمامه طایی، احمد بن دومان و احمد بن زید (نک: زرقانی، ۱۵۸/۳؛ نیز ابن حجر، همان، ۲۲/۱)، همچنین تیره‌های مسمی به «بنو احمد» در میان قبایل همدان، طیی و غیر آن (زرقانی، همانجا) و به صورت کنیه در مورد ابواحمد عبد ابن جحش (ابن سعد، ۶۲/۱۳؛ جم: ابن اثیر، علی، ۱۳۳/۵؛ نیز نک: مونتگمری وات، ۱۱۱ به بعد)، گفتنی است که در سنگ نبشته‌های یافته شده در صفاء واقع در شمال شبه جزیره عربستان نیز نامهایی نزدیک به احمد دیده می‌شود که به عقیده پژوهشگران، صورتی اختصار یافته از نامهایی بوده است که با نام خداوند ترکیب گردیده‌اند (نک: EI<sup>2</sup>).

با وجود این پیشینه و به رغم کاربرد احمد به عنوان نام پیامبر (ص)، تا دهه‌های پایانی سده ۱ ق، نام احمد برخلاف نامهای هم‌ریشه آن محمد و محمود و حمید (یا حُمَید) تداول نیافته بود (برای تداول این نامها و مقایسه، نک: مونتگمری وات، ۱۱۵-۱۱۷).

نمونه‌ای از نامگذاری به احمد در نیمه نخست سده ۱ ق از سوی واقدی گزارش شده که به شدت مورد تردید است: بر اساس این روایت چهارمین فرزند جعفر بن ابی طالب از اسماء بنت عمیس، احمد نام گرفت (نک: ابن حجر، همان، ۹۷/۱، لسان، ۱۲۲/۴)، در حالی که غالب منابع تنها به ۳ فرزند از آن دو، با نامهای عبدالله، عون و محمد اشاره کرده‌اند (مثلاً نک: ابن سعد، ۲۲/۱۴؛ ابن اثیر، علی، ۳۹۵/۵؛ قس: ابن عنبه، ۳۶، که شمار فرزندان این زوج را به ۸ تن رسانیده که در میان آنان از احمد نامی یاد نشده است). آنچه به قطع می‌توان گفت، این است که در موالید اسلامی احمد بن عمرو بن تمیم، پدر خلیل ادیب مشهور مکتب بصره (د ۱۷۰ ق/۷۸۶ م) نخستین کسی است که نام احمد یافت و با احتساب اینکه خلیل خود در ۷۴ سالگی وفات یافته است (نک: ابن ندیم، ۴۸؛ نووی، ۱۷۸/۱) و تولد او بر این پایه در حدود سال ۹۶ ق/۷۱۵ م رخ داده است، نامگذاری پدرش تخمیناً می‌بایست مربوط به ربع سوم از سده ۱ ق بوده باشد. فردی به نام «احمد ابن حمویه» را - که از اصحاب امام علی بن حسین (ع) (د ۹۵ ق/۷۱۴ م) شمرده شده (طوسی، ۸۴) - نیز، در صورت اعتماد بر گزارش، باید به عنوان نمونه‌ای در کنار احمد پدر خلیل جای داد و با اندکی تأخر، از فردی دیگر به نام «احمد بن محمد حضرمی» می‌توان یاد کرد که در زمرة اصحاب امام باقر (ع) (د ۱۱۴ ق/۷۳۲ م) به شمار آمده است (نک:

اشتقاق نیز تصویری نیکو از شخصیت روحانی پیامبر (ص) بنمایاند، موجب گردید که علمیت این نامها به گونه‌ای نسبی نگریسته شود، تا آنجا که گاه این امر به صورت نظریه‌ای به روشنی بیان گردیده است. به عنوان نمونه، ابن قیم جوزیه اظهار داشته است که تمامی نامهای پیامبر (ص) علمهایی محض برای مجرد شناسایی مسمی نیستند، بلکه ساختهای وصفی و نامهایی مشتق هستند که برای مسمای خود ستایش و کمال را ایجاب می‌کنند (نک: همان، ۶۶/۱). هر چند در نوشته‌های کهن، نمونه‌ای صریح از چنین نظریه‌هایی به چشم نمی‌خورد، اما در عمل دیدگاه مشابهی در میان مسلمانان در اعصار پیش‌تر نیز وجود داشته است.

در باره علمیت نام احمد باید گفت که هرگاه نویسنده‌ای در صدد برمی‌آمد تا بجز محمد، نامهای دیگری را برای پیامبر اسلام برشمارد، همواره نام احمد در مرتبه نخست یاد می‌شد. مشهورترین متن روایی در این باره حدیث جبرین مطعم به نقل از پیامبر (ص) است که در آن از ۵ نام پیامبر سخن رفته، و پیش از همه نامهای محمد و احمد به میان آمده است. نگرشی به اسانید روایت نشان می‌دهد که این حدیث از طریق روایت زهری از محمد بن جبر از جبرین مطعم شهرت یافته است (نک: بخاری، ۲۷۰/۲، ۲۰۱/۳؛ مسلم، ۱۸۲۸؛ ترمذی، سنن، ۱۳۵/۵؛ اما نظیر همین مضمون گاه با تفاوتی اندک در جزئیات از طریق جعفر بن ابی وحشیه و عتبه بن مسلم از نافع فرزند دیگر جبرین مطعم از پدرش (ابن سعد، ۶۵/۱۱)؛ حاکم، ۶۰۴/۲؛ بیهقی، ۱۵۵/۱)، همچنین با سلسله اسناد اعمش و مسعودی از عمرو بن مزه از ابو عبیده از ابو موسی اشعری از پیامبر (ص) (مسلم، ۱۸۲۸-۱۸۲۹؛ احمد بن حنبل، ۳۹۵/۴، ۴۰۴، ۴۰۷؛ ابن سعد، حاکم، همانجاها؛ بیهقی، ۱۵۶/۱-۱۵۷) و با سلسله اسناد حماد بن سلمه از عاصم از زوزن حبیب از حذیفه، یا سلسله اسناد ابوبکر بن عیاش از عاصم از ابوائل از حذیفه از پیامبر (ص) (احمد بن حنبل، ۴۰۵/۵؛ ترمذی، الشائل، ۲۱۱-۲۱۲؛ ابن سعد، همانجا) روایت شده است. بر پایه این اسانید می‌توان چنین برداشت کرد که مضمون حدیث یاد شده، در نیمه اول از سده ۱ ق از سوی صحابیان مختلف بازگو می‌شده است، اما تنها از نسلهای آغازین سده ۲ ق است که روایات از حالت نقل فرد از فرد فراتر رفته، در سطح گسترده‌تری انتشار یافته است. در کنار این روایات، باید به متون شعری بازمانده از سرایندگان دهه‌های آغازین سده ۱ ق چون حسان بن ثابت (دیوان حسان، ۲۷۰/۱)، ابن زعری (ابن طیفور، ۵۳)، امرؤ القیس کندی (ابن حبیب، ۱۸۶) و کعب بن مالک (همو، ۲۷۲) اشاره کرد که در آنها پیامبر (ص)، «احمد» نامیده شده است (نیز برای برخی ابیات منسوب به عبدالمطلب و ابوطالب با همین مضمون، نک: سهیلی، ۱۵۷/۲؛ دیوان ابی طالب، ۱۲، ۱۳، ۱۹، جم). بر پایه مجموع آنچه ذکر شد، ظاهراً باید پذیرفت که تلقی وجود بیش از یک نام برای پیامبر (ص) و به ویژه نام احمد، از همان نیم سده نخستین هجری وجود داشته است و این امر با توجه به مفهوم ظاهر از عبارت قرآنی «إِسْمُهُ أَحْمَد» دور از انتظار نبوده، کاملاً قابل درک است.

برقی، ۱۰؛ قس: گفته‌مونتگمری وات، ۱۱۱؛ نیز پیرو او ساخت در  $EI^2$ ، که آغاز نامگذاری به احمد را از حدود سال ۱۲۵ ق/۷۴۳ م دانسته‌اند). تأکید بر شخصیت پدر خلیل به عنوان نخستین کسی که در دوره اسلامی احمد نامیده شده است، در منابع کهن اسلامی دیده می‌شود (مثلاً نک: ابن ندیم، همانجا) و گاه در این باره دعوی اتفاق نظر نیز به چشم می‌خورد (نک: ابن حجر، همانجا) و این یادکردها خود تأییدی بر این نکته تاریخی است که حتی در اعصار کهن، نویسندگان اسلامی مدارکی دال بر اینکه در نیمه نخست سده ۱ ق، مسلمان زادگان را احمد نامیده باشند، در دست نداشته‌اند.

شماری از پژوهشگران معاصر، با توجه به تأخیر رواج نامگذاری به احمد در میان مسلمانان و برخی استدلالات دیگر، چنین پنداشته‌اند که واژه «احمد» در قرآن مجید نباید به سان یک غلم، بلکه باید به عنوان یک صفت تلقی گردد و برداشت علمیت از این واژه، از هنگامی آغاز شده است که پیامبر اکرم را با «فارقلیط» موعود انجیل یکی دانسته‌اند (نک: مونتگمری وات، ۱۱۳؛  $EI^2$ ؛ برای ارتباط موضوع با فارقلیط، نک: سطور بعد). اگر چه در برخی از مبانی استدلال برای پردازش این نظریه جای گفت و گوست، اما فراسوی این گفت و گوها، حقیقتی انکارناپذیر وجود دارد، مبنی بر آنکه صرف کاربرد واژه «احمد» برای پیامبر (ص) در قرآن مجید، حتی در حد یک صفت، و نیز سابقه این نام در میان عرب می‌توانست انگیزه‌ای کافی در نامگذاری به احمد برای مسلمانان فراهم آورد؛ از این رو اگر تاریخ، فترتی در نامگذاری به احمد را در میان عرب - درست در همان زمان انتقال از آیین کهن به اسلام - نشان می‌دهد، علت آن را باید در پنداره‌های نخستین اسلامی جست و جو کرد. بدون اینکه گزارش خصوصی در میان باشد، این احتمال را می‌توان مطرح ساخت که مسلمانان صدر اسلام همچنانکه از تکتی به ابوالقاسم، کنیه پیامبر (ص) (بخاری، ۱۴/۲، جد: مسلم، ۱۶۸۲-۱۶۸۴) یا دست کم از جمع بین نام محمد و کنیه ابوالقاسم پرهیز داشته‌اند (نک: ابو داود، ۲۹۲/۴؛ ترمذی، سنن، ۱۳۶/۵-۱۳۷؛ کلینی، ۲۱/۶)، از نامگذاری فرزندان خود به احمد نیز اجتناب می‌کرده‌اند. شکستن این پرهیز و رواج نامگذاری به احمد، حتی مطرح شدن استحباب این نام (مثلاً نک: کلینی، ۱۹/۶؛ زرقانی، ۳۰۱/۵) نیز غریب‌تر از آن نیست که پرهیز از جمع بین نام و کنیه محمد و ابوالقاسم در همان عصر صحابه گاه به گاه شکسته می‌شده است (برای نمونه‌ها، نک: ابن حجر، الاصابه، ۵۰۹/۳).

درباره علمیت نام احمد برای پیامبر (ص) باید از روایاتی یاد کرد که از نامگذاری پیامبر (ص) به وسیله یکی از بزرگان خاندان نبوی در اوان ولادت سخن به میان آورده‌اند. برپایه روایتی از امام باقر (ع)، در دوره حمل، به آمنه مادر پیامبر (ص) ندا در رسید که نام فرزند خود را احمد گذارد (نک: ابن سعد، ۱۱ (۶۱/۱)، ۶۴؛ قس: ابن هشام، ۱۴۵/۱، که در آن «محمد» آمده است)؛ همچنین در روایتی شیعی چنین آمده است که نام احمد را ابوطالب عموی پیامبر (ص) در روز نهم ولادت بر وی گذارد و

حضرت را به سبب ستایش اهل آسمان و زمین احمد نام نهاد (کلینی، ۳۴/۶). به هر حال در مقایسه بین دو نام احمد و محمد از نظر تقدم زمانی، برخی از سیره‌نویسان، تسمیه پیامبر (ص) به احمد را پیش‌تر از تسمیه او به محمد دانسته‌اند و با پیوند دادن نام احمد با مسئله بشارت، نامگذاری پیامبر (ص) را به احمد، به عهد مسیح (ع) باز گردانیده‌اند (نک: سهیلی، ۱۵۳/۲)، حال آنکه گروهی دیگر برآنند که نامگذاری آن حضرت به احمد از نظر زمانی، میان تسمیه وی به محمد در تورات و تسمیه او به محمد در زمان حیات خود محصور گردیده است (نک: ابن قیم، جلاء، ۹۸، ... به بعد).

با گذار از نگرش تاریخی و بازگشت به مسئله نسبی بودن علمیت نامهای پیامبر (ص) نزد مسلمانان و فراموش نکردن مفهوم وصفی در این نامها، باید یادآور شد که گاه در روایات اسلامی در مقایسه دو نام احمد و محمد با یکدیگر، بر مفهوم تفضیلی احمد تأکید شده است. برپایه یک روایت از خود پیامبر (ص)، وی از آن جهت محمد نامیده شد که در زمین ستوده بود و از آن روی احمد نام گرفت که در آسمان بیشتر ستوده بود (نک: قمی، ۳۶۵/۲؛ برای روایاتی مشابه، نک: کلینی، همانجا؛ ابن بابویه، علل، ۱۲۷/۱، ۱۲۸، معانی، ۵۱، ۵۲؛ الاختصاص، ۳۴). جلوه‌ای دیگر از مفهوم تفضیل در نام احمد، در حدیثی از پیامبر (ص) به روایت علی (ع) و ابی بن کعب است که در شمار ۵ برتری پیامبر (ص) نسبت به پیغمبران پیشین، از نامیده شدن به احمد یاد شده است (نک: احمد بن حنبل، ۹۸/۱، ۱۵۸؛ سیوطی، الدرر، ۲۱۴/۶؛ قس: بخاری، ۷۰/۱، جد؛ با روایات مشابهی از طریق ابن عباس، جابر و ابو هریره که نامگذاری به احمد در آنها با فقره دیگری جایگزین شده است؛ مسلم، ۳۷۰-۳۷۲؛ ابن بابویه، الخصال، ۲۹۲/۱).

گفتنی است که گاه به نام احمد در کنار محمد، به سان تنها نامهای اصلی پیامبر (ص) نگریسته شده است. به عنوان نمونه‌ای کهن به روایتی از علی (ع) باید اشاره کرد که برپایه آن در میان پیغامبران، ۵ تن به دو نام خوانده شده‌اند و آخرین آنان، پیامبر اسلام دو نام محمد و احمد را داشته است (نک: ابن بابویه، عیون، ۱۹۲/۱، ... نیز نک: بیهقی، ۱۵۹/۱، به نقل از خلیل بن احمد).

بشارت به احمد: تنها نمونه کاربرد «احمد» در قرآن مجید، این نام را با موضوع بشارت پیوند داده است؛ آنجا که از زبان عیسی مسیح بشارتی درباره آمدن پیامبر اسلام با این مضمون طرح می‌شود که «من رسول خدا به سوی شمایم، تورات را که پیش از من آمده است، تصدیق دارم و به رسولی بشارت می‌دهم که پس از من می‌آید و نام او احمد است» (صف/۶۶).

این بشارت صریح که قرآن از زبان عیسی (ع) به میان آورده است، از صدر اسلام، عالمان مسلمان را بر آن داشته تا نشانی از احمد را در نوشته‌های عهد جدید جست و جو نمایند. این امر گاه در آن حد بود که به گونه‌ای گذرا از ذکر نام «احمد» برای پیامبر اسلام در انجیل سخن به میان آرند؛ مهم‌ترین نمونه از این دست، شماری از احادیث منقول از



نیست و در تعبیر عربی آن به شکل کلی «عبدی المختار لیس بفظ و لا غلیظ» آغاز می‌شده است. این «عبد مختار» بشارت داده شده، در برخی از روایات، «احمد» نامیده شده است (نک: راوندی، ۷۹/۸-۸۰؛ «القاب الرسول...»، ۶-۷)؛ حال آنکه در غالب گونه‌های این بشارت، نام «محمد» به میان آمده است (مثلاً نک: ابن سعد، ۸۷/۲-۸۹؛ ابن شیه، ۶۳۴/۲-۶۳۵؛ برای بشارتهای دیگری به احمد در گفتار موسی (ع)، نک: سهیلی، ۱۵۳/۲؛ اربلی، ۷/۱؛ سیوطی، الخصائص، ۱۳۳/۸).

همچنین در روایتی از وهب بن منبه، بشارت به پیامبر (ص) با عنوان «احمد» از زیور داوود (ع) (ابن عساکر، ۵۳۰/۸) و در برخی روایات از صحیفه اشعیا (ابوحاتم، ۱۹۷) حکایت شده است. سرانجام باید از «بشارت به احمد» منتسب به حقوق نبی یاد کرد که با موضعی از متن حاضر صحیفه حقوق قابل مقایسه است. در متنی به روایت نوفلی از امام رضا (ع) مربوط به سده ۳/ق ۹ به نقل از حقوق چنین آمده است: «خداوند تبیان را از کوه فاران بیاورد و آسمانها از ستایش احمد و امت او پر شد...» (جاء الله بالتبیین من جبل فاران و امتلات السماوات من تسبیح احمد و امته...؛ نک: ابن بابویه، عیون، ۱۳۳/۸؛ راوندی، ۷۵/۱؛ قس: ابن رین، ۱۶۹؛ ابوحاتم، همانجا؛ کراجکی، ۹۱؛ مأخذ اخیر به نقل از دانیال که در آنها نام «محمد» آمده است). در صحیفه حقوق (۳:۳) چنین آمده است: «خدا از تیمان آمد و قدوس از جبل فاران، جلال او آسمانها را پوشانید و زمین از ستایش او مملو گردید». واژه ترجمه شده به «جلال او» در اصل عبرانی «هوو» است. گرد هم آمدن روایات متعدد و متنوع مبتنی بر بشارت به احمد در نوشته‌ها و تعلیم اهل کتاب در طبقات ابن سعد (۱۰۳/۱-۱۰۷) نشان از توجه خاص و گسترده عالمان مسلمان در سده ۲ و شاید سده ۱ ق به یافتن اشارتی بر «بشارت به احمد» در منابع دینی پیشینیان دارد.

در پایان سخن، باید از بشارت موجود در انجیل یوحنا (۱۴:۱۶، ۲۶:۱۵؛ ۲۶:۱۶) مبنی بر فرستاده شدن «فارقلیط» در دوره‌ای پس از عیسی مسیح یاد کرد (نیز ذکر آن در برخی از متون آپوکریف یا دیگر آثار کهن مسیحی، مانند: «دعای پولس رسول»<sup>۲</sup>، 28؛ «تسلیت نامه» یعقوب سروگی، 388) که گاه با موضوع بشارت به احمد پیوند داده شده است. واژه «فارقلیط» (یا بارقلیط) شکل عربی شده‌ای از واژه یونانی پاراکلتوس<sup>۳</sup> به معنای مدافع، وکیل، شفیع یا میانجی بوده است (نک: لیدل، 1313؛ مولر، 519) که در فرهنگ کلیسایی به معنای «تسلی دهنده» تفسیر می‌شده است (برای پیشینه این تفسیر در ترجمه‌های عربی، نک: ابن قیم، هداية...، ۸۴؛ در ترجمه‌های سریانی و قبطی، نک: گائری، 253؛ کروم، 333؛ نیز نک: لیدل، همانجا).

عالمان اسلامی در قرون متعادی گاه‌گاه بر این نکته اشارت نموده‌اند که پاراکلتوس در واقع قرأت تحریف آمیزی از واژه پریکلوتوس<sup>۴</sup> در

زبان پیامبر (ص) از طریق صحابیانی چون ابن عباس و جابر هستند که بر پایه آنها نام پیامبر (ص) در قرآن «محمد»، در انجیل «احمد» و در تورات «احید» آمده بوده است (نک: ابن بابویه، معانی، ۵۱؛ سیوطی، الخصائص...، ۱۳۳/۸).

گاه نیز سعی بر آن بوده است تا عبارت مشتمل بر «بشارت به احمد» عیناً - البته در قالب زبان عربی - ارائه گردد. به عنوان نمونه در روایتهای بلندی که از داستان «مباهله» (ه م) در دست است، عباراتی مشتمل بر «بشارت به احمد» از زبان عالمان مسیحی نجرانی از «مفتاح» (در برخی نسخ مصباح) چهارم انجیل «شاید اشاره‌ای به متن چهارم عهد جدید، انجیل یوحنا» نقل شده است (نک: الاختصاص، ۱۱۲-۱۱۳؛ ابن طاووس، سعد...، ۹۱ به بعد، روایت عبدالرزاق؛ نیز همو، اقبال...، ۵۰۹، روایت ابوالفضل و ابن اشناس) که احتمال می‌رود این روایتها با «بشارت به فارقلیط» در انجیل یوحنا (نک: سطور بعد) در ارتباط بوده باشند، اما به هر تقدیر نصوص نقل شده در آنها با نصوص بشارت مربوط به فارقلیط سازگاری تمام ندارند.

همچنین بر پایه روایتی از ابن سعد، در سده ۱ ق شخصی تازه مسلمان به نام سهل مرسی مولای غثیمه که خود «قاری انجیل» بود، می‌گفت که نزد عمویش یک «مصحف» (کتاب مقدس) یافته بود که در آن، سخن از پیامبر اسلام به میان آمده، و در اوصاف وی چنین گفته شده بود که «او از ذریه اسماعیل و نامش احمد است» (نک: ۶۴/۱(۱)۱). بشارت نقل شده در این روایت، با برداشت اسلامی از موضعی در سفر پیدایش (۲۰:۱۷)، مبتنی بر «بشارت به مادام» قابل مقایسه است؛ توضیح آنکه در سیاق گفتار درباره اسماعیل فرزند ابراهیم (ع) در موضع یاد شده از اصل عبرانی کتاب مقدس<sup>۱</sup> (سفر پیدایش، ۲۰:۱۷) ترکیبی به شکل «بئادئاد» به کار رفته است که در برگردانهای متداول عهد عتیق به صورت «بسیار کثیر» یا معادلهای آن در زبانهای دیگر ترجمه گردیده است (برای نمونه‌هایی از ترجمه‌های کهن عربی با عباراتی مشابه، نک: ابن قیم، جلاء، ۹۹ به بعد؛ ابن کثیر، ۱۱۳-۱۱۴). در حالی که برخی از عالمان مسلمان «مادام» را اشاره به «محمد» دانسته، واژه «مادام» (گاه ضبط به صورت مود مود، مید، در تمام موارد با دال و ذال) را از نامهای پیامبر (ص) در برخی از کتب آسمانی پیشین شمرده‌اند (نک: ابن شهر آشوب، ۱۵۲/۱؛ طبرسی، ۸؛ ابن قیم، همانجا؛ کازرونی، ۱۴۰؛ ابن کثیر، سیوطی، همانجا) و شاید عبارت مورد نظر سهل مرسی نیز همین عبارت سفر پیدایش و نه انجیل، با ترجمه «مادام» به احمد بوده باشد.

گاه در روایات، موضوع بشارت به احمد از تعلیم عیسی (ع)، یعنی مورد متصوص قرآن، فراتر رفته، و به کتابهای آسمانی و تعلیم پیامبران پیشین نیز کشیده شده است. بشارتی مشهور نزد مسلمانان سده ۱ ق، به نقل از تورات وجود داشته که با متن شناخته شده عهد عتیق قابل تطبیق

1. Biblia Hebraica.

2. «The prayer of the Apostle Paul»

3. Parakletos

4. Periklutos

یونانی است. هر چند که تعابیر آنان از این تلقی از دقت زبانی چندانى بر خوردار نبوده است (برای توضیح، نک: مونتگمری وات، 113-114). پریکلوتوس که در لغت به معنی بزرگوار، مشهور و عالی بوده، و در دوره‌های ماقبل مسیحی بارها کاربرد یافته است (نک: لیدل، 1377: مولر، 541)، از نظر مفهوم لغوی می‌تواند تعبیری از نام پیامبر اسلام «محمد» یا «احمد» تلقی گردد (نیز نک: براون، 341). ماوردی بر این نکته تصریح نموده که فارقلیط از ریشه‌ای به معنای «حمد» گرفته شده است (ص ۲۱۲)؛ قس: نظریاتی که در آنها فارق لبط یا بارقلیط به معنی «آنکه حق و باطل را از هم جدا سازد» تفسیر شده است؛ قاضی عیاض، ۳۲۱/۱؛ ابن اثیر، مبارک، ۴۳۹/۳؛ ابن قیم، همانجا) و این قیم بر این امر تصریح دارد که برخی فارقلیط را بر احمد مذکور در قرآن منطبق دانسته‌اند (همان، ۸۹-۹۰؛ نک: فخرالدین، ۳۱۳/۱۹-۳۱۴؛ یوردآیدین، 142، به نقل از ابراهیم متفرقه؛ برای توضیح بیشتر، نک: هـ، فارقلیط).

مآخذ: ابن اثیر، علی، اسدالغابة، قاهره، ۱۲۸۰ ق؛ ابن اثیر، مبارک، النهایة، به کوشش طاهر احمد زای و محمود محمد طناسی، قاهره، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۳ م؛ ابن بابویه، محمد، الخصال، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۲ ش؛ همو، علل الشرائع، نجف، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۶ م؛ همو، عیون اخبار الرضا (ع)، نجف، ۱۳۹۰ ق/۱۹۷۰ م؛ همو، معانی الاخبار، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۱ ش؛ ابن حبيب، محمد، المحیر، به کوشش لیثن اشتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ ق/۱۹۴۲ م؛ ابن حجر، احمد، الاصابه، قاهره، ۱۳۲۸ ق؛ همو، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ ق؛ ابن رین، علی، الدین و الدولة، به کوشش عادل نویهض، بیروت، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ ابن سعد، محمد، کتاب الطبقات الکبیر، به کوشش زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴-۱۹۱۵ م؛ ابن شبه، عمر، تاریخ المدینة، به کوشش فیهیم محمد شلتوت، حجاز، ۱۳۹۹ ق/۱۹۷۹ م؛ ابن شهر آشوب، محمد، مناقب آل ابی طالب، قم، چاپخانه علمیه، ابن طاووس، علی، اقبال الاعمال، تهران، ۱۳۲۰ ق؛ همو، سعد السعود، نجف، ۱۳۶۹ ق/۱۹۵۰ م؛ ابن طیفور، احمد، کتاب بغداد، به کوشش محمدزاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۸ ق/۱۹۴۹ م؛ ابن عساکر، علی، تاریخ مدینة دمشق، [عنان، دارالبشیر؛ ابن عنبه، احمد، عمدة الطالب، نجف، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۱ م؛ ابن قیم جوزیه، محمد، جلاء الافهام، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ همو، «ازادالمعاد»، در حاشیه شرح المواهب (نک: همو، زرقانی)؛ همو، هدایة الحیاری، به کوشش سیف‌الدین کاتب، بیروت، ۱۴۰۰ ق/۱۹۸۰ م؛ ابن کثیر، اسماعیل، الفصول فی سیرة الرسول (ص)، بیروت، ۱۲۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابن هشام، عبدالملک، السیرة النبویة، به کوشش طه عبدالنوف، سعد، بیروت، ۱۹۷۵ م؛ ابوحاتم رازی، احمد، اعلام النبوة، به کوشش صلاح صاری و غلامرضا اعوانی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ ابوداود سجستانی، سلیمان، سنن، به کوشش محمد محبی‌الدین عبدالحمید، قاهره، داراحیاء السنة النبویة؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ ق؛ الاختصاص، منسوب به شیخ مفید، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، جماعة المدرسین؛ اربلی، علی، کشف الغمة، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ «القاب الرسول و عترته (ع)»، المجموعة النفیسة، قم، ۱۴۰۶ ق؛ بخاری، محمد، صحیح، همراه با حاشیه سندى، قاهره؛ برقی، احمد، رجال، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، همراه رجال ابن داود حلی، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ بیهقی، احمد، دلائل النبوة، به کوشش عبدالعطی قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ ترمذی، محمد، سنن، به کوشش احمد محمدشاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ ق/۱۹۳۸ م؛ به بعد؛ همو، «السمائل»، همراه با حاشیه باجوری، قاهره، ۱۳۴۴ ق؛ حاکم نیشابوری، محمد، مستدرک الصحیحین، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۴ ق؛ دیوان ابی طالب، روایت ابوهفان مهزومی، نجف، ۱۳۵۶ ق؛ دیوان حسان بن ثابت، به کوشش ولید عرفات، بیروت، ۱۹۷۴ م؛ راوندی، قطب‌الدین، الخرائج و الجرائع، قم، ۱۴۰۹ ق؛ زرقانی، محمد، شرح المواهب اللدنیة، قاهره، ۱۳۲۹ ق؛ سهیلی، عبدالرحمان، الروض الانف، به کوشش عبدالرحمان وکیل، قاهره، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م؛ سیوطی، الاختصاص الکبری،

بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ همو، الدر المنثور، قاهره، ۱۳۱۴ ق؛ طبرسی، فضل، اعلام البوری، نجف، ۱۳۹۰ ق؛ طوسی، محمد، رجال، نجف، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۱ م؛ عهدجدید؛ عهد عتیق؛ فخرالدین رازی، محمد، التفسیر الکبیر، قاهره، المطبعة البیہ: قاضی عیاض، الشفاء، به کوشش علی محمد بجاری، بیروت، ۱۹۷۷ م؛ قرآن مجید؛ قرطبی، محمد، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، ۱۹۶۶ م؛ قمی، علی، تفسیر، نجف، ۱۳۸۷ ق؛ کازرونی، محمد، نهایة المسؤل، ترجمه کهن فارسی، به کوشش محمدجعفر یاحقی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ کراجکی، محمد، کنز الفوائد، تبریز، ۱۳۲۲ ق؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ ق؛ ماوردی، علی، اعلام النبوة، به کوشش محمد معتمد بالله، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ مسلم بن حجاج، صحیح، به کوشش محمدفواد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ ملاعلی قاری، جمع الوسائل فی شرح السمائل، قاهره، ۱۳۱۸ ق؛ نوری، یحیی، تهذیب الاسماء و اللغات، قاهره، ۱۹۲۷ م؛ نیز:

Biblia Hebraica, ed. Rudolf Kittel, Stuttgart, 1937; Browne, E.G., A Year Amongst the Persians, London, 1970; Crum, W.E., A Coptic Dictionary, Oxford, 1972; El; Guthrie, A. & E.F.F. Bishop, «The Paraclete, Almunhamanna and Ahmad», The Muslim World, New York, 1951, vol. XLI; Jacob of Sarug, «Trostschriften» (vide: Schröter); Liddell, H.G. & R. Scott, Greek English Lexicon, Oxford, 1968; Montgomery Watt, W., «His Name Is Ahmad», The Muslim World, New York, 1953, vol. XLIII; Muller, F. & J.H. Thiel, Grieks - Nederlands woordenboek, Batavia, 3rd edition; «The Prayer of the Apostle Paul», tr. D. Mueller, The Nag Hammadi Library in English, Leiden, 1984; Schröter, R., «Trostschriften Jacob's von Sarug an die himjaritischen Christen», ZDMG, 1877, vol. XXXI; Yurdaydin, H., Islam Târihi Dersleri, Ankara, 1982.

احمد پاکچی

**أَحْمَد (اول) (۹۹۸-۲۳ ذی‌قعدة ۱۰۲۶ ق/ ۱۵۹۰- ۱۲ نوامبر ۱۶۱۷ م)**، چهاردهمین سلطان عثمانی، معاصر با شاه عباس اول صفوی.

احمد در شهر مغنیسه (امروز: مانيسا) به دنیا آمد. در چهارده سالگی (۱۸ رجب ۱۰۱۲ ق/ ۱۲ دسامبر ۱۶۰۳ م)، درگذشت پدر و جلوس خود را با صدور «خط شریف» (فرمان)، خطاب به قاسم پاشا، قائم مقام صدر اعظم، اعلان کرد (عطایی، ۶۰۸-۶۰۹؛ صولات زاده، ۶۸۴). دوره سلطنت احمد یکی از پرآشوب‌ترین ادوار حکومت خاندان عثمانی و نیز آغاز ضعف قدرت نظامی و سیاسی آن است. جنگ در مرزهای شرقی با ایران و در غرب با دولت اتریش و شورشی‌های پی‌درپی داخلی در آناتولی و سوریه از مهم‌ترین رویدادهای عصر سلطنت وی به‌شمار می‌آید.

در آستانه جلوس احمد، سپاه عثمانی درگیر نبرد با ایران بود و سلطان، جفاله‌زاده (جفال اوغلو) سنان پاشا را که به تازگی از مأموریت بازگشته بود (نعمیما، ۳۷۶/۱)، به فرماندهی این سپاه برگزید (اسکندریک، ۶۶۷/۲؛ عطایی، ۶۰۹؛ نعمیما، ۳۹۸/۱). سنان پاشا در آغاز از شاه عباس تقاضای صلح کرد و چون پذیرفته نشد، روی به پیکار آورد و در نزدیکی تبریز (برای تفصیل، نک: اسکندریک، ۶۷۲/۲، ۶۹۵-۷۰۶؛ فلسفی، ۱۱۳/۲) در حوالی دریاچه ارومیه از شاه عباس شکست خورد و به دیار بکر عقب‌نشینی کرد و در همانجا درگذشت (اسکندر بیگ، ۷۰۶/۲؛ هامر پورگشتال، ۶۷/۸-۶۸). پس از مدتی، سلطان احمد، مراد پاشای وزیر اعظم را با اختیارات وسیع مأمور حل اختلاف با ایران کرد. فعالیت‌های مراد پاشا در برقراری صلح، به اعزام هیأتی از

به حکومت مرکزی، دستگیر و در همانجا اعدام شد (قره‌مانی، ۳۳۵؛ نعیم، ۲۱/۲-۲۲؛ پجوی، ۳۳۰/۲-۳۳۴). قلندر اوغلو نیز از مراد پاشا شکست خورد و به ایران فرار کرد (نعیم، ۳۳/۲؛ هامر پورگشتال، ۹۷/۸)، اما ارتش عثمانی که در حوالی شام با معن اوغلو (فخرالدین معن) درگیر شد، موفقیتی به دست نیاورد (نعیم، ۱۱۹/۲-۱۲۳؛ خالدی، ۷، ج۶). از دیگر رویدادهای زمان سلطان احمد می‌بایست از پیروزیهای خلیل پاشا در دریای مدیترانه بر راهزنان دریایی نام برد (نعیم، ۹۱/۲-۹۲).

احمد چون به سلطنت رسید، سنت برادرکشی را که در میان سلاطین عثمانی رایج بود، با ابقای تنها برادرش مصطفی که بعد از وی به سلطنت رسید، لغو کرد (جودت، ۴۷/۱). به منظور ایجاد نظم در امور اداری و تجاری «قانون‌نامه»‌هایی تدوین کرد (هامر پورگشتال، ۱۷۲/۸)، اما کاپیتولاسیون با کشورهای ونیز، انگلستان و فرانسه تجدید شد (همو، ۵۲/۸). وی توجه زیادی به شعر و ادب داشت و خود با تخلص «بختی» که ماده تاریخ جلوسش به سلطنت (۱۰۱۲ق) نیز بود، شعر می‌سرود (اولیا چلبی، ۲۱۲/۱؛ ایوانسرای، ۴؛ رضا، ۹). نسبت به علما احترام فوق‌العاده داشت (اولیا چلبی، ۲۱۳/۱-۲۱۴) و محبی او را از دوستان آل بیت شمرده است (ص ۲۸۴). مسجد با شکوهی که به نام وی به «مسجد سلطان احمد»، موسوم است با ۶ مناره و ۱۶ گنبد بزرگ و کوچک، در میدان اسب دوانی استانبول، مقابل ایاصوفیه قرار دارد (نعیم، ۷۹/۲-۸۰؛ اولیا چلبی، ۲۱۶/۱-۲۱۹؛ صولاق زاده، ۶۹۷). موقوفاتی در قاهره (همانجا)، تعمیرخانه کعبه و تعویض ناودان آن از نقره به طلا (نعیم، ۹۰/۲-۹۱، ۱۰۴) از آثار خیریه او به شمار می‌روند. سلطان احمد پس از یک دوره بیماری کوتاه و پس از ۱۴ سال سلطنت درگذشت و در آرامگاهی که در کنار مسجد سلطان احمد ساخته شده بود، به خاک سپرده شد (پجوی، ۳۴۶/۲؛ صولاق زاده، ۶۹۶). ماده تاریخ درگذشت او «مبشر الجنة» است که با ۱۰۲۶ق مطابقت دارد (ایوانسرای، همانجا). از فرزندان او عثمان - که پس از عمویش مصطفی به سلطنت رسید - و مراد چهارم را می‌توان نام برد.

مآخذ: اسکندریک منشی، تاریخ عالم آرای عباسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اولیا چلبی، محمد، سیاحتنامه، استانبول، ۱۳۱۴ق؛ پجوی، ابراهیم، تاریخ استانبول، ۱۹۸۰م؛ جودت، احمد، تاریخ، استانبول، ۱۳۰۹ق؛ خالدی، احمد، لبنان فی عهد الامیر فخرالدین المعنی الثاني، به کوشش اسد رستم و فؤاد افرام بستانی، بیروت، ۱۹۸۵م؛ رضا، محمد، تذکره، به کوشش احمد جودت، استانبول، ۱۳۱۶ق؛ صولاق زاده، محمد، تاریخ، استانبول، ۱۲۹۷ق؛ عطایی، عطاءالله، حقائق الحقائق فی تكملة الشقائق، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ فریدون بیگ، احمد، مجموعه منشآت السلاطین، استانبول، ۱۲۵۷ق؛ فلسفی، نصرالله، زندگانی شاه عباس اول، تهران، ۱۳۴۷ش؛ قره‌مانی، احمد، اخبار الاول و آثار الاول فی تاریخ، بیروت، ۱۲۸۲ق؛ محبی دمشقی، محمد امین، خلاصة الاثر فی اعیان القرن العادی عشر، قاهره، ۱۲۸۴ق؛ مراد، محمد، تاریخ ابو الفاروق، به کوشش عمر فاروق، استانبول، ۱۳۲۸ق؛ نعیم، مصطفی، تاریخ، استانبول، ۱۲۸۱ق؛ هامر پورگشتال، یوزف، دولت عثمانیه تاریخی، ترجمه محمد عطا، استانبول، ۱۳۳۳ق؛ نیز:

سوی شاه عباس به ریاست قاضی خان و همراهی برخی از قضات اصفهان و قزوین با تحف و هدایا و نامه‌ای خطاب به سلطان احمد انجامید (اسکندریک، ۸۲۰/۲-۸۲۷، ۸۴۹؛ نعیم، ۹۴/۲). دولت عثمانی نیز طی نامه‌ای با انشای شیخ الاسلام محمد افندی به منظور «اصلاح ذات البین...، صلاح حال رعایا و رفاه احوال برایا» (فریدون بیگ، ۲۵۷/۲، ۲۵۹) صلح را پذیرفت. به موجب معاهده صلح، مرزهای دو کشور به حال سابق - زمان سلطان سلیمان و شاه طهماسب - بازگشت (اسکندریک، ۸۶۴/۲؛ فریدون بیگ، ۲۶۰/۲) و عثمانیها از ادعای خود بر آذربایجان و ایالات غربی ایران صرف‌نظر کردند. نواحی، معابد و مسالک تابع «دارالسلام» بغداد به عثمانیها واگذار شد و مقرر گشت که ایرانیان از سب خلفا خودداری کنند و در مقابل آزادانه برای زیارت به اماکن مقدسه روند و نیز سالانه ۲۰۰ بار ابریشم و دیگر متاع بی‌نظیر به عثمانی ارسال دارند (برای تفصیل، نک: همو، ۲۵۷/۲-۲۶۱؛ نعیم، ۱۱۳/۲-۱۱۴، ۱۳۶). نقض پیمان از سوی دولت عثمانی (اسکندریک، ۸۸۷/۲) و محاصره ایروان از جانب محمدپاشا صدر اعظم آن دولت (همو، ۹۰۳/۲) از یک سو و تزلزل ایران در ارسال ابریشم و اختلاف بر سر نواحی قفقازیه از دیگر سوی (نعیم، ۱۳۶/۲-۱۵۰؛ پجوی، ۳۴۳/۲-۳۴۵)، موجب بروز جنگ دیگری در ۱۰۲۶ق شد که با درگذشت سلطان احمد و نیز شکست خلیل پاشا سردار عثمانی (اسکندریک، ۹۲۵/۲-۹۳۲) برای عثمانیها نتیجه‌ای به بار نیاورد.

جنگ با اتریش نیز که با فتح قلعه استرغون تا اندازه‌ای به سود عثمانیها تمام شده بود (نک: پجوی، ۳۰۱/۲-۳۰۸)، بر اثر بروز ناآرامیهایی در داخل کشور، با عقد معاهده سیتوا (زیتواترورق) به پایان رسید. انعقاد این معاهده نقطه عطفی در مناسبات خارجی دولت عثمانی شمرده می‌شود، زیرا نخستین بار دولت عثمانی خود را با طرف مقابل دارای حقوق یکسان دانست و اصول روابط بین‌الملل را پذیرفت (مراد، ۳۷۳/۴، ۳۸۰). به موجب این معاهده فرمانروای اتریش، از سوی عثمانیها به عنوان امپراتور شناخته شد و مالیاتی که اتریش هر ساله متعهد به پرداخت آن بود، به طور مقطوع و فقط یک بار به مبلغ ۲۰۰'۰۰۰ آلتون پرداخت گردید. در مقابل، اتریش نیز از ادعای خود بر اردل و مجارستان جنوبی صرف‌نظر کرد و حکومت بوچقای را به رسمیت شناخت (هامر پورگشتال، ۸۲/۸-۸۴؛ مراد، ۳۸۰/۴-۳۸۱).

جنگهای طولانی، سربازگیریهای پی‌درپی و مالیاتهای گزاف، شورشیایی را در سراسر آناتولی در دوره فرمانروایی سلطان احمد پدید آورد. در میان این شورشیان از جان پولاد اوغلو، قره سعید، چاووش موصلی، قلندر اوغلو که در نواحی مانیسّا و بورسا (برای تفصیل، نک: نعیم، ۲/۲-۳۴؛ هامر پورگشتال، ۵۵/۸-۵۶، ۸۵-۱۰۶)، و نیز از معن اوغلو (نعیم، ۱۱۹/۲ به بعد) که در سوریه فرمان می‌راند، می‌توان نام برد. از میان آنان جان پولاد اوغلو به دربار عثمانی پناهنده شد و به حکومت طمشوار مأموریت یافت، ولی بر اثر بد رفتاری با مردم و خیانت

Ayvansarāyī, Hâfiz Hüseyin *Vefeyât-ı selâtin ve meşâhîr-i ricâl*, Istanbul, 1978.

علی اکبر دیانت

آخند (دوم) (۶ ذیحجه ۱۰۵۲-۲۷ جمادی الآخر ۱۱۰۶ ق/۱۵ فوریه ۱۶۴۳-۶ فوریه ۱۶۹۵ م). بیست و یکمین فرمانروای امپراتوری عثمانی و سومین پسر سلطان ابراهیم. مادرش معزز سلطان، دومین همسر ابراهیم بود (نعیم، ۲۰/۴). با اینکه در نوشته‌های مورخان معتبری مانند منجم باشی (۶۸۰/۳) و نعیم (۱۹/۴) تولد احمد در ۱۰۵۲ ق ثبت شده، در کتاب شیخی (ص ۹۸) ۱۰۵۰ ق آمده که نادرست است، زیرا همو سن او را هنگام جلوس بر تخت سلطنت (۱۱۰۲ ق) ۵۰ سال نوشته است (همانجا، سطر ۸-۶).

احمد بعد از درگذشت برادرش سلیمان دوم به حکومت رسید. دوره کوتاه فرمانروایی او، یکی از بحرانی‌ترین ادوار تاریخ امپراتوری و نیز آغاز دوره ضعف آن به شمار می‌رود (اوزون چارشیلی، 591/2(III)، چه در اداره امور کشور ضعیف و فاقد قاطعیت بود و تحت تأثیر اطرافیان خود، با عزل و نصب‌های پی در پی و نابجا در ایجاد این بحران مؤثر بود؛ به طوری که در مدت ۳ سال و اندی سلطنت، ۵ نفر را به صدارت برگزید (عثمان زاده، ۱۱۶-۱۲۲).

در آغاز سلطنت احمد، دولت عثمانی با اتریش در جنگ بود و فرماندهی ارتش عثمانی را صدراعظم مصطفی کوپرلی زاده بر عهده داشت. احمد با فرستادن مهر صدارت و شمشیر مرصع او را در مقام خود ابقا کرد (همو، ۱۱۷؛ شیخی، همانجا). صدراعظم بعد از دریافت فرمان جدید به بلغراد حرکت کرد و از آنجا به سوی مجارستان یورش برد، اما در سالانقم - محل استقرار نیروهای اتریش - کشته شد و سپاه عثمانی شکست خورد (همانجا؛ راسم، ۷۶۱/۱-۷۶۲؛ اوزتونا، 161-163/VI). پس از قتل صدراعظم، علی پاشا معروف به عزابه‌چی از سوی سلطان به صدارت و فرماندهی ارتش منصوب شد. وی که علاقه‌ای به ادامه جنگ نداشت، به زودی معزول، تبعید و کشته شد (عثمان زاده، ۱۱۸؛ شیخی، ۹۸-۹۹) و حاج علی پاشا به صدارت رسید. او برای ادامه نبرد با اتریش به تعمیر قلعه بلغراد همت گماشت (عثمان زاده، ۱۱۹)، پس از مدتی وی نیز از مقام خود برکنار شد. ابتدا مصطفی بوزاقلی و آنگاه سورمه‌لی علی پاشا به صدارت منصوب شدند (شیخی، ۹۹-۱۰۰؛ راسم، ۷۶۴/۱-۷۶۷).

به روزگار سلطنت احمد دوم، ونیزیان ابتدا قلعه غبله (گابلا) را تسخیر کردند (همو، ۷۶۶/۱) و آنگاه با حمله به جزیره کرت قصد تصرف خانیه - مرکز این جزیره - را داشتند، اما موفق نشدند (اوزتونا، 165-166/VI). با اینهمه، سرانجام جزیره ساقز (کیوس) را تصاحب کردند (راسم، ۷۶۷/۱؛ اوزتونا، 171-172/VI). در این ایام سفیران انگلیس و فرانسه دولت عثمانی را برای پذیرش صلح با اتریش تحت فشار قرار دادند، اما دولت عثمانی به سبب شرایط سنگین پیشنهاد شده از سوی آنان، از مصالحه خودداری کرد (راسم، ۷۶۶/۱-۷۶۷؛ اوزتونا، 164/VI).

در باره رابطه با ایران، سلطان احمد، در نامه‌ای جلوس خود را به شاه سلیمان صفوی اطلاع داد و او را به رعایت مناسبات حسن همجواری و حفظ و حراست مرزها دعوت کرد (فریدون بیگ، ۵۱۶/۲-۵۱۹) و نیز پذیرش سفیر ایران، کلب علی خان را یادآوری نمود (همو، ۵۱۷/۲).

در زمان سلطنت احمد، همچنین والیان جبال طرابلس، با کمک حکام صیدا و بیروت که از خاندان معن بودند، نیز امیران بعلبک و عکا بر دولت مرکزی شوریدند و از پرداخت مالیات سر باز زدند. سپاه عثمانی به فرماندهی وزیر علی پاشا شورش را سرکوب و رهبران آن را دستگیر کرد و آرامش را به منطقه بازگرداند (کردعلی، ۲۷۰/۲-۲۷۱). همچنین در حوالی حوران و بصره نیز ناآرامی‌هایی رخ داد (آصاف، ۱۱۸/۲).

احمد دوم، مسیحیان و یهودیان را از پوشیدن لباسهای گرانبها و رفت و آمد سواره در شهر منع کرد و دستور داد که دستار سیاه بر سر به بندند (راسم، ۷۶۵/۱؛ نور، ۲۷۳/۴). وی به رغم ناتوانی در اداره کشور، مردی هنردوست و ادب‌پرور (شیخی، ۱۰۱)، موسیقی‌شناس و خطاط بود و به شعر علاقه داشت؛ فارسی و عربی می‌دانست و اشعار شاعران ایرانی و ترک را می‌خواند. وی چندین نسخه از قرآن کریم را به خط خود نوشت. از دانشمندان زمان او منجم باشی را می‌توان نام برد (اوزتونا، 173/VI؛ برای فهرست دانشمندان و شیخ الاسلامهای زمان او نک: شیخی، ۱۰۱؛ به بعد؛ علمیه، ۴۹۵). وی در درنه درگذشت و در استانبول در آرامگاه سلطان سلیمان به خاک سپرده شد (آصاف، همانجا).

مآخذ: آصاف، یوسف، *تاریخ سلاطین آل عثمانی*، به کوشش بسام عبدالوهاب جایی، دمشق، ۱۳۰۵/۱۲۰۵ م؛ راسم، احمد، *عثمانی تاریخی*، استانبول، ۱۳۲۶-۱۳۲۸ ق؛ شیخی محمد افندی، *وقایع الفضل (ذیل شقائق نعمانیه)*، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹ م؛ عثمان زاده تائب، احمد، *حدیقه الوزراء*، فرایبرگ، ۱۹۶۹ م؛ علمیه سالنامه‌سی (سالنامه علمیه)، استانبول، ۱۳۳۴ ق؛ فریدون بیگ، احمد، *منشآت السلاطین*، استانبول، ۱۲۷۵ ق؛ کردعلی، محمد، *خطط الشام*، بیروت، ۱۳۱۲ ق/۱۹۷۲ م؛ منجم پاشی، احمد، *صحائف الاخبار*، ترجمه احمد ندیم، استانبول، ۱۲۸۵ ق؛ نعیم، مصطفی، *تاریخ*، ۱۲۳۸ ق؛ نور، رضا، *تورک تاریخی*، استانبول، ۱۳۴۳ ق؛ نیز:

Öztuna, Yılmaz, *Büyük Türkiye tarihi*, Istanbul, 1983; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı tarihi* Ankara, 1982.

علی اکبر دیانت

آخند (سوم) (۱۰۸۴-۱۱۴۹ ق/۱۶۷۳-۱۷۳۶ م)، فرزند سلطان محمد چهارم و بیست و سومین سلطان عثمانی. وی در ۳۰ سالگی به سلطنت رسید و ۲۷ سال فرمان راند.

بیشتر مآخذ تاریخ عثمانی، زندگی‌نامه وی را از هنگام به سلطنت رسیدن او در ۹ ربیع الآخر ۱۱۱۵ ق/۱۲ اوت ۱۷۰۳ م (نعیم، ۲۳۲/۲-۲۴؛ اوزتونا، 126/VIII) به بعد به تفصیل یاد کرده و به دوران قبل از آن کمتر پرداخته‌اند. مادرش گلنوش سلطان نام داشت؛ در ایام سلطنت سلیمان دوم (۱۶۸۷-۱۶۹۱ م) هنگامی که ۱۴ سال داشت - بنابر یک سنت

استانبول، از وقوع آن جلوگیری شد و در تکمیل معاهده پروت، قرارداد دیگری در ادرنه امضا شد که روابط میان دولتهای روسیه و عثمانی را برای مدتی نزدیک به ۲۵ سال تنظیم کرد (هامر پورگشتال، VII/162-166).

پس از این پیروزی، احمد سوم، به استرداد سرزمینهایی مانند جزیره موره که براساس معاهده کارلوفجه (= کارلوویتس، ۱۶۹۹م) از دولت عثمانی جدا شده بود، پرداخت. وی تجاوز و نیزه‌ها را به کشتیهای عثمانی، در دریای مدیترانه، به ویژه حمله به کشتی حامل اموال صدر اعظم سابق، حسن پاشا و همچنین شورش اهالی مونتنگرو (قره داغ) را بهانه قرار داد و به ونیزها حمله کرد (همو، VII/174-175). ونیز با دولت اتریش که این عمل دولت عثمانی را مغایر عهدنامه کارلوفجه می‌دانست، متحد شد و اتریشها در این جنگ مداخله کردند که سرانجام به شکست دولت عثمانی و انعقاد معاهده پاساروفجه (= پاساروویتس، ۱۷۱۸م) منتهی شد. اگرچه به موجب این عهدنامه، دولت عثمانی جزیره موره را تصرف کرد، لیکن بلغراد، صربستان، بوسنی و افلاق (والاشی کنونی در رومانی) به اتریش و قلاع سواحل آلبانی به دولت ونیز واگذار شد (همو، VII/234-235؛ اوزون چارشیلی، IV(1)/143,146). با انعقاد این عهدنامه به مخاصمات دیرین عثمانی با اتریش و ونیز خاتمه داده شد و این دولت، آسوده از جانب غرب، به مسائل شرق پرداخت (لاکهارت، ۲۴۵).

رابطه با ایران مهم‌ترین مسئله سالهای آخر سلطنت احمد سوم بود؛ به رغم اینکه سیاست صدر اعظم جدید عثمانی ابراهیم پاشا نوشهرلی (هم)، و حتی شخص سلطان براساس عدم مداخله و حسن همجواری با ایران استوار بود و مایل به جنگ نبودند، اما فشارهای داخلی ناشی از انعقاد عهدنامه پاساروفجه که سرزمینهای بسیاری را از عثمانی جدا کرد از یک سو، و اوضاع نابسامان داخلی ایران مقارن سقوط صفویه از سوی دیگر، احمد سوم را بر آن داشت که برای تلافی شکست پاساروفجه به فکر تجاوز به ایران بیفتد (آق‌تپه، 2-3). بعد از عقد قرارداد قصر شیرین (۱۰۴۹ق/۱۶۳۹م) در زمان سلطنت شاه صفی و مراد چهارم، جنگهای طولانی میان دو دولت پایان یافته و صلحی برقرار شده بود که نزدیک به یک سده دوام داشت (هوشنگ مهدوی، ۱۰۵)؛ اما بعد از انعقاد عهدنامه پاساروفجه، در مناسبات طرفین دگرگونی‌هایی حاصل شد. ماده ۱۹ این قرارداد به آمد و شد و روش پرداخت حقوق گمرکی کالاهای ایرانی که از طریق خاک عثمانی به اروپا حمل می‌شد، اختصاص داشت (آق‌تپه، 4). احمد برای ابلاغ معاهده مزبور و نیز آگاهی از اوضاع داخلی ایران، دزی احمد افندی را به عنوان سفیر به ایران فرستاد. وی به حضور شاه سلطان حسین صفوی رسید و نامه‌های خود را تقدیم داشت (همو، 7؛ ریاحی، ۷۳-۷۴). در مقابل، شاه سلطان حسین هم، مرتضی قلی‌خان را با مأموریت سیاسی

دیرین - همراه پدر و برادرش، نخست در کاخ توپکایی و سپس در ادرنه زیر نظر بود («دائرة المعارف...»، II/34). در پی شورش ینی چریها برضد برادرش سلطان مصطفی دوم و خلع وی که در تاریخ عثمانی به «واقعه ادرنه» معروف است (رفعت افندی، ۱۰۰/۸)، به سلطنت رسید و شورشیان خواستار مجازات ۶۰ تن از اطرافیان مصطفی از آن میان مفتی فیض‌الله افندی شدند (هامر پورگشتال، VII/88؛ راسم، ۷۹۱/۲). احمد ناگزیر پذیرفت و فیض‌الله را که به ارزروم تبعید شده بود، دستور داد از میان راه بازگردانند و پس از مثله کردن به قتلش رساندند. این سومین شیخ الاسلام عثمانی بود که به این ترتیب کشته می‌شد (هامر پورگشتال، VII/88-89؛ راسم، ۷۹۱/۲-۷۹۲)، اما بعد از آنکه احمد بر تخت مستقر شد (هامر پورگشتال، VII/90) و استانبول را مقر دائمی سلطنت خود ساخت، به سرکوب سران شورش ادرنه پرداخت. از جمله گروهی از بستانچیان (از صنوف ینی چری) را که خواستار افزایش مقرری خود بودند، اخراج کرد و هزار نفر از مسیحیان را به جای آنان گماشت (همو، VII/91). همچنین صدر اعظم و شیخ الاسلام معرفی شده از جانب شورشیان ینی چری را نیز برکنار ساخت. احمد در مدت ۸ سال از آغاز سلطنت خود، ۵ نفر را به صدارت برگزید که بالتاچی محمد، چورلیلی علی و نعمان کویرلی‌زاده از آن جمله‌اند (راسم، ۷۹۳/۲).

دوران فرمانروایی احمد، از دیدگاه مناسبات عثمانی با دولتهای اروپا و ایران و نیز اقدامات فرهنگی و نهضت نوگرایی شایان اهمیت است.

در آغاز سده ۱۸م در پی شروع جنگهایی میان روسیه و سوئد بر سر مسئله جانشینی سلطنت لهستان، کارل دوازدهم پادشاه سوئد در جنگ پولتاوا از پتر کبیر شکست خورد و به خاک عثمانی پناهنده شد و از احمد سوم درخواست کمک کرد (هامر پورگشتال، VII/136-137). از آن سوی پیروزی روسیه در جنگ پولتاوا آنان را به حمایت از مسیحیان عثمانی تشجیع کرد، چنانکه پناهندگی کارل را بهانه قرار داده، خواستار اخراج وی شدند (راسم، ۸۰۶/۲) و در تدارک حمله به خاک عثمانی برآمدند. سلطان احمد نیز ارتش عثمانی را به فرماندهی صدراعظم بالتاچی محمد پاشا همراه خان کریمه روانه نبرد کرد. در نبرد پروت (محلی بر ساحل رودخانه پروت از شاخه‌های دانوب در رومانی)، پتر کبیر از عثمانیها شکست خورد و نزدیک بود به اسارت در آید، اما با وساطت صدر اعظم، عهدنامه‌ای در ۶ جمادی الآخر ۱۱۲۳ق/۲۳ ژوئیه ۱۷۱۱م میان روس و عثمانی منعقد شد. به موجب این عهدنامه روسیه قلعه آف را به عثمانی واگذاشت و تعهد کرد که در امور لهستان مداخله نکند و اجازه دهد که پادشاه سوئد آزادانه به وطنش بازگردد (هامر پورگشتال، VII/157-158؛ راسم، ۸۱۴/۲؛ IA,II/166). پیروزی در این جنگ برای سلطان احمد موفقیت بزرگی محسوب می‌شد.

عدم اجرای مفاد معاهده پروت از جانب روسیه، احمد را به تدارک جنگی دیگر واداشت که با میانجیگری سفیران انگلستان و هلند در

به استانبول فرستاد که مورد احترام عثمانیها قرار گرفت (لاکهارت، ۲۴۷؛ هامر پورگشتال، VII/291). وی آخرین سفیری است که از سوی سلطان حسین به عثمانی رفته است (ریاحی، ۴۴؛ هامر پورگشتال، VII/296).

دولت عثمانی پس از آگاهی از اوضاع ناآرام ایران که توسط دژی احمدافندی گزارش شده بود، به منظور جلوگیری از گسترش ناآرامیها به مرزهای خود (آق‌تپه، 9-10)، شکایت سنیان شروان را بهانه قرار داد و به تهیه مقدمات حمله به ایران پرداخت و محمد قابوچی را جهت گزارش اوضاع نزد پترکبیر فرستاد (هامر پورگشتال، VII/297). روسها نیز در این میان دریند و باکو را متصرف شدند (آق‌تپه، 19). احمد سوم خود را برای تسخیر نواحی شمال‌غربی و غرب ایران (همو، 20-21) آماده کرد (اوزون چارشیلی، IV(1)/147)، اما رقابت میان روسیه و عثمانی بر سر تصرف ایالات ایران حکایت از جنگ قریب الوقوعی داشت که سرانجام با میانجیگری مارکی دوبوناک سفیر فرانسه در استانبول برطرف شد و قراردادی در ۶ ماده در ۲ شوال ۱۱۳۶ ق/ ۲۴ ژوئن ۱۷۲۴ م منعقد شد که به عهدنامه استانبول و یا مقاسمه‌نامه ایران معروف است. به موجب این قرارداد نواحی واقع در غرب خطی که از ملتقای کورا و ارس تا کرمانشاه کشید شده بود، به عثمانی، و سواحل غرب دریای خزر به روسها واگذار می‌شد (نک: آق‌تپه، 29-32؛ هامر پورگشتال، VII/307-308؛ لاکهارت، ۲۶۹-۲۷۰). پس از انعقاد این عهدنامه، عثمانیها ایران را از ۳ جبهه مورد حمله قرار دادند و کرمانشاه، همدان، آذربایجان و مرکز آن تبریز را که طهماسب دوم شخصاً از آن دفاع می‌کرد و نیز ایروان را به تصرف درآوردند (آق‌تپه، 32-33؛ مروی، ۱۰۵۲/۳). اشرف افغان بعد از تسلط بر اصفهان، عبدالعزیزخان را به استانبول روانه ساخت (هامر پورگشتال، VII/331) و برگرداندن ایالات تسخیر شده را خواستار شد (همو، VII/333) و نیز فتاوی‌ای مفتیان اهل سنت مبنی بر ناروا بودن جنگ دو هم‌مذهب را یادآوری کرد، اما جنگ درگرفت و سردار عثمانی، در نزدیکی همدان از اشرف شکست خورد و مصالحه‌ای در ۱۶ صفر ۱۱۴۰ ق/ ۱۳ اکتبر ۱۷۲۷ م امضا شد و احمد سوم حکومت اشرف را به رسمیت شناخت (همو، VII/334, 338-339).

با ظهور نادر اوضاع تغییر یافت. احمد از ترس حمله نادر، سپاهی مرکب از ۱۵۰ هزار نفر روانه ایران کرد (مروی، ۱۰۵۲/۳)، اما شکست خورد و نادر شهرهای اشغال شده را پس گرفت (شمعدانی‌زاده، 3-2؛ هوشنگ مهدوی، ۱۵۴؛ اوزون چارشیلی، IV(1)/197-199). انتشار خبر شکست عثمانیان از نادر، تدارک سپاهی جدید برای جبران این شکست از سوی ابراهیم پاشای صدراعظم، وضع مالیاتهای سنگین برای تأمین هزینه این لشکر کشیها، ناامنی در مرزهای شرقی و جز آن، موجب شورش بر ضد احمد شد که رهبری آن را خلیل پاترونه (پادرونه) بر عهده داشت. شورشیان که ابراهیم پاشای صدر اعظم را مسبب این اوضاع نابسامان می‌دانستند، خواستار عزل و قتل او شدند. احمد نیز

او را عزل و فرمان قتلش را صادر کرد (نک: ۵؛ ابراهیم پاشا نوشهرلی؛ مروی، ۱۰۵۳-۱۰۵۰/۳؛ هامر پورگشتال، VII/381-386) و خودش نیز یک روز بعد، از سلطنت استعفا کرد (مروی، ۱۰۵۳/۳؛ IA, I/168) و به شرط تضمین امنیت خود و فرزندانش، به نفع برادرزاده‌اش محمود کناره گرفت (هامر پورگشتال، VII/386-387). احمد که با شورش بر تخت نشسته بود، با قیامی دیگر از تخت فرو افتاد (همو، VII/390) و چون درگذشت، در آرامگاه پدر بزرگ مادری خود در بنی‌جامع به خاک سپرده شد (شمعدانی‌زاده، I/44).

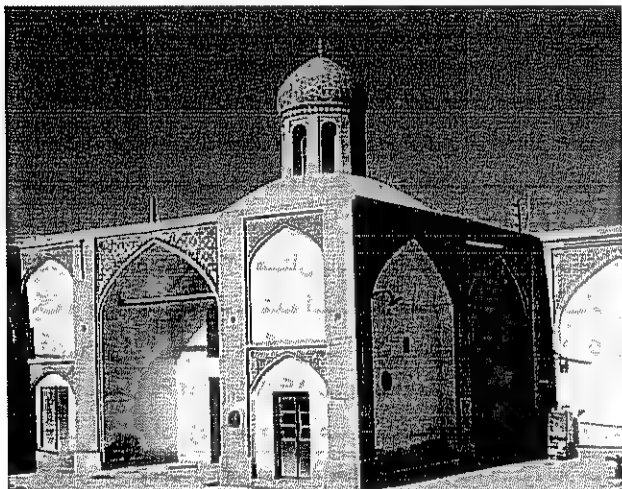
دوران سلطنت او به ویژه دوران ۱۲ ساله صدراعظمی دامادش ابراهیم پاشا، یکی از پرافتخارترین ادوار تاریخ عثمانی محسوب می‌شود. وی با همکاری ابراهیم پاشا به اصلاح اوضاع اجتماعی و فرهنگی جامعه عثمانی همت گماشت. این دوره که به سبب کشت و پرورش گل لاله به عصر لاله مشهور است، آغاز گرایش عثمانیان به تمدن اروپایی محسوب می‌شود. سلطان برای آشنایی با فرهنگ و تمدن اروپایی نماینده‌ای به نام چلبی‌زاده محمد، معزوف به بیرمی‌سکیز (بیست و هشت) به کشورهای اروپایی فرستاد (یورد آیدین، 141-140). در نواحی مختلف به‌ویژه در محله کاغذ خانه استانبول، کاخهای با شکوهی ساخته شد (جودت پاشا، ۶۴/۱). مهم‌ترین واقعه فرهنگی دوره سلطنت احمد سوم تأسیس چاپخانه در عثمانی است که به همت ابراهیم متفرقه (ه م) و با فتاوی‌ای شیخ الاسلام عبدالله افندی در استانبول دایر شد و کتابهای متعددی (همو، ۷۴/۱) در آن چاپ گردید. تأسیس کارخانه‌های کاغذسازی در شهر یالووا، پارچه‌بافی و چینی‌سازی، احداث چشمه‌ای در میدان ایاصوفیه، دایر کردن قرنطینه برای مسافرانی که از راه دریا وارد می‌شدند و ایجاد صنف خمپاره‌چی در قشون عثمانی از اقدامات زمان احمد سوم است. همچنین وی در مجموعه کاخ توپکایی، ساختمانی مخصوص کتابخانه ساخت و کتابهایی را که در جاهای مختلف پراکنده بودند، در آنجا گردآوری کرد («دائرة المعارف»، II/37-38). امروز نیز همین کتابخانه به نام کتابخانه احمد ثالث در همان مجموعه موجود است.

احمد، مردی هنر دوست و ادب‌پرور بود، خط نیکو می‌نوشت و برخی از کتیبه‌ها از جمله لوحه چشمه‌سرای همایون از اوست و مرثیه نیز از وی در کتابخانه‌اش محفوظ است (همان، II/37). شاعرانی مانند ندیم، سید وهبی، نحیفی، و مورخانی نظیر عثمان‌زاده تائب و راشد که مورد حمایت مادی و معنوی پادشاه و صدراعظم بودند، در این دوره می‌زیستند (اوزون چارشیلی، IV(1)/152). احمد خود با تخلص «نجیب» شعر می‌سرود. در همین دوره کتابهای بسیاری از عربی مانند عقدالجمان فی تاریخ اهل الزمان اثر عینی، حبیب‌السیر و مطلع‌السعدین از فارسی و نیز برخی از آثار ارسطو از یونانی، به ترکی ترجمه شد (همو، IV(1)/152, 155). همچنین کتابهایی نیز از ترکی به زبان فرانسوی ترجمه شد («دائرة المعارف»، II/37).

مآخذ: جودت پاشا، احمد، تاریخ، استانبول، ۱۳۰۹ ق؛ راسم، احمد، عثمانی تاریخی،

گره‌سازی و کتیبه‌هایی به خط بنایی برجاست.

بقعه که در گوشه جنوب غربی صحن واقع شده، بنایی ۴ گوش با پوشش گنبدی است که در رأس آن گنبدی کوچک با ساقه‌ای بلند و دارای ۸ پنجره ساخته شده و با دو ایوان در شمال و شرق به صحن نسبتاً وسیع امامزاده راه یافته است. کتیبه ایوان شمالی (ورودی اصلی بقعه) به قلم ثلث به رنگ طلایی بر زمینه لاجوردی و به خط احمد حسینی گچ‌بری شده و حاکی از پایان ساختمان در ۱۱۱۵ ق به دست محمد شرف الشریف المنجم است (همو، ۶۷۱). گنبد از درون با قطار بندی و مقرنس کاری تزئین گردیده و بر بدنه داخلی بنا کتیبه‌ای شامل سوره دهر و آیات ۱۸۰-۱۸۲ سوره صافات به قلم ثلث و به رنگ طلایی بر زمینه لاجوردی با رقم «ابن محمد حسن علی نقی الامامی» و تاریخ ۲۲ شعبان ۱۱۱۵ گچ‌بری شده است (همانجا؛ گذار، ۸۲/۲۸).



آرامگاه امامزاده احمد، اصفهان

ازاره بقعه با قطعات کوچک کاشی به رنگهای زرد، سفید، فیروزه‌ای و لاجوردی با اشکال هندسی تزئین شده و فاصله بین کتیبه و ازاره و کتیبه و گنبد را با گچ‌بری پوشانده‌اند (تحقیقات محلی). مزار نیز کتیبه‌ای گچ‌بری شده به تاریخ ۱۱۱۵ ق دارد (گذار، همانجا).

تعمیرات و اضافات: در ۱۲۹۰ ق به هنگام حکومت ظل السلطان بر اصفهان، تعمیراتی در بنا انجام شده است. ضریح منبت گره‌سازی با محجرهای فلزی و کتیبه نستعلیق شامل اشعاری حاکی از تعمیر بقعه به خط محمد حسین لله زند بکله و ماده تاریخ «ظل سلطان نهاد کعبه بنا»، از این دوره است (همانجا؛ هنرفر، ۶۷۲؛ تحقیقات محلی). سقاخانه امامزاده دارای کتیبه‌ای شامل قصیده مشهور محتشم، نام خوشنویس (میرزا علی نقی)، تاریخ ساخت (۱۳۲۱ ق) و نام کاشی ساز (آقاجان کاشی‌پز) بوده است (هنرفر، ۶۷۳-۶۷۴) که به جای آن سقاخانه‌ای نو برپا کرده‌اند و کاشیهای قدیمی آن در انبار امامزاده نگاهداری می‌شود (تحقیقات محلی). در سالهای ۱۳۲۲ و ۱۳۴۶ ش تعمیراتی دیگر، همچون مرمت ایوان و کاشی کاری گنبد کوچک بقعه، انجام گردیده است (هنرفر، ۶۷۳؛ ساختمان، ۸۲/۱). در فاصله سالهای ۱۳۵۸-

استانبول، ۱۳۲۸ ق؛ رفعت افندی، احمد، لغات تاریخی و جغرافیه، استانبول، ۱۲۹۹ ق؛ ریاحی، محمدامین، سفارت‌نامه‌های ایران، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ لاکهارت، لارنس، انقراض سلسله صفویه، ترجمه مصطفی قلی عماد، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ مروی، محمدکاظم، عالم‌آرای نادری، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ نعیم، مصطفی، تاریخ، استانبول، ۱۲۸۳ ق؛ هوشنگ مهدوی، عبدالرضا، تاریخ روابط خارجی ایران، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ نیز:

Aktepe, Münir, 1720-1724 *Osmanlı-Iran Münasebetleri*, Istanbul, 1970; Hammer - Purgstall, J., *Geschichte des osmanischen Reiches*, Graz, 1965; 1A; Öztuna, Yılmaz, *Büyük Türkiye tarihi*, Istanbul, 1988; Şem'dâni- Zâde, Süleyman, *Mür'î-i tevârih*, Istanbul, 1976; *Türkiye dîanet vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Istanbul, 1989; Uzunçarşılı, İ.H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1983; Yurdaydın, Hüseyin, *İslam tarihi dersleri*, Ankara, 1982.

علی‌اکبر دیانت

**اَحْمَد، اِمَامْ زاده،** مشهور به بقعه امامزاده احمد بن علی از اولاد امام محمد باقر (ع) در محله حسن آباد اصفهان.

پیشینه بنا: شواهد موجود نشان می‌دهد که بر قبر احمد بن علی، بنایی کهنه برپا بوده که در ۵۳۷ ق/۱۱۴۳ م آن را تجدید ساختمان کرده‌اند. لوحه‌ای از سنگ سیاه به اندازه تقریبی ۹۰×۵۰ سم با کتیبه‌ای به خط کوفی مشعر به تجدید بنا در سال مذکور تا ۱۳۰۷ ش بر دیوار بقعه نصب بوده است (نک: جناب، «یازده»، ملحقات؛ قس: جابری، ۲۵۲؛ قمی، ۱۲۰/۲). هم اکنون کتیبه‌ای به اندازه تقریبی ۲۷۵×۲۰ سانتی متر زیر پنجره گره‌سازی شده مشرف به کوچه بقعه وجود دارد، بدین عبارت: «آمین یارب العالمین فی تاریخ الخامس عشرة من ربيع الاول سنة ثلاث وستین وخمسائة»، و نوشته اند سنگ آن بتی بوده است که از سومات آورده بودند (جابری، ۲۵۲-۲۵۳). این کتیبه تنها نشانه بازمانده از بنای متعلق به سده ۶ ق است.

شاردن که طی سفرهای خود در ایران (۱۰۷۶-۱۰۸۸ ق/۱۶۶۵-۱۶۷۷ م) بنا را دیده بود، آن را ساختمانی مربع شکل با پوششی گنبدی وصف کرده و نوشته است که عابران مقبره شاه احمد را از درجه‌ای مشرف به کوچه که میله‌های ستبر دارد، زیارت می‌کنند، و به نقل از مردم اصفهان بنای مقبره را متعلق به ۳۰۰ سال پیش دانسته است (VIII/33). آنچه او وصف می‌کند، احتمالاً همان بنای سده ۶ ق است، زیرا گزارش یا نشانه‌ای از تجدید بنا تا سده ۱۲ ق در دست نیست.

وضع کنونی بنا: مجموعه‌ای که به شماره ۲۳۴ در زمره بناهای تاریخی ایران به ثبت رسیده است و امروز به نام امامزاده احمد شناخته می‌شود، شامل سردر، صحن، بقعه، سقاخانه و آرامگاه جمعی از علما، عرفا و شعر است (مشکوئی، ۳۲؛ هنرفر، ۶۶۸-۶۷۹). سردر مجموعه با مقرنس آجر و کاشی و کتیبه‌هایی به خط بنایی در طاق ایوان، و نقوش معقلی و کتیبه‌هایی به خط بنایی با کاشی، در بدنه آراسته است. بر کمر ایوان کتیبه‌ای کاشی به قلم ثلث به رنگ سفید و طلایی روی زمینه لاجوردی به خط علی نقی امامی و تاریخ ۱۱۱۵ ق وجود دارد که حاکی از توسعه بنای امامزاده (از عرصه و اعیان) در زمان سلطان حسین صفوی به دست محمد شریف منجم است (همو، ۶۷۰). بر لچکیهای پیشانی بعضی از طاق‌نماها در اطراف صحن نیز کاشیهای با نقش

۱۳۶۸ش و در ۱۳۶۹ش نیز پس از خساراتی که بر اثر بمباران به این مجموعه وارد شد، سازمان میراث فرهنگی تعمیراتی در آن انجام داد (گزارش عملیات، ۳۱: ده سال تعمیرات، ۷-۸). کار تعمیرات امامزاده هم اکنون نیز ادامه دارد (تحقیقات محلی).

مآخذ: جابری انصاری، حسن، تاریخ اصفهان وری، اصفهان، ۱۳۲۱ش؛ جناب، علی، الاصفهان، اصفهان، ۱۳۰۳ش؛ ده سال تعمیرات بناهای تاریخی استان اصفهان ۵۸-۶۸، سازمان میراث فرهنگی استان اصفهان، ۱۳۶۸ش؛ ساختمان و یا تعمیر مساجد و مدارس طلاب علوم دینی و بقاع متبرکه اصفهان، نشریه اوقاف اصفهان، ۱۳۴۶ش؛ قمی، عباس، منتهی الآمال، به کوشش ابراهیم میانجی، تهران، ۱۳۸۰ق، گزارش عملیات مرمتی و بازسازی در بناهای آسیب دیده در اثر بمباران شهرستان اصفهان، سازمان میراث فرهنگی استان اصفهان، ۱۳۶۹ش؛ مشکوتی، نصرت الله، فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران، تهران، ۱۳۴۹ش؛ هنرقر، لطف الله، گنجینه آثار تاریخی اصفهان، اصفهان، ۱۳۴۴ش؛ تحقیقات محلی مؤلف؛ نیز:

Chardin, Jean, *Voyages en Perse et autres lieux de l'Orient*, Amsterdam, 1711; Godard, André, *Almāmzūd al-Medn, Athār-e Īrān*, Paris, 1937.

یدالله غلامی

**اَحْمَد آباد.** یکی از بخشهای ششگانه شهرستان مشهد (استان خراسان). این بخش از شمال به بخشهای مرکزی و طرقله، از خاور به بخش رضویه، از جنوب به بخشهای فریمان و کدکن (شهرستان تربت حیدریه) و از باختر به بخش زیرخان (شهرستان نیشابور) محدود است. احمدآباد شامل ۳ دهستان پایین ولایت (اخیراً از احمدآباد منفک و جزو بخش رضویه شده است، نک: دنباله مقاله)، سرجام و پیوه زن، و مرکز آن آبادی سنگ بست است (سرشماری ۱۳۶۵، ۱۵: فرهنگ آبادیها، ۱۳۶۵ش، ۱۳-۱۶، نقشه).

بخش احمدآباد از لحاظ طبیعی عمدتاً جلگه‌ای است و تنها منتهی‌الیه خاوری رشته کوه بینالود در قسمت باختری آن قرار دارد. کوه لیلای جوق با بیش از ۳ هزار متر ارتفاع، از بلندبهای مهم آن است. در این بخش معادن سیلیس (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۱۷: جغرافیای کامل، ۶۳۶/۱)، گچ و آهک، نمک، شن و ماسه، زغال سنگ، مس و آهن وجود دارد (فرهنگ اقتصادی، ۳۸۹/۸).

آب و هوای احمدآباد در قسمت جلگه، خشک (با تابستانهای گرم و زمستانهای سرد) و در مرتفعات، معتدل است. از سمت خواف باختر بادهای شدیدی در این بخش جریان می‌یابد. تنها رودخانه مهم آن، کشف رود است که در قسمتی از نواحی شمال باختری و مرکزی آن جریان دارد (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۱۷-۱۸: فرهنگ جغرافیایی ایران، ۹/۹) و قسمتی از زمینهای این بخش را مشروب می‌کند (جغرافیای کامل، همانجا).

پوشش گیاهی این بخش بیشتر از گیاهان و درختچه‌های بیابانی است که گاهی کاربرد دارویی و صنعتی (انغوزه و کتیرا) دارند، مانند شاه‌تره، گاو زبان، ختمی و روناس. گز و پسته کوهی نیز در این بخش دیده می‌شود. از جانوران آنجا روباه، شغال، گرگ، خرگوش و کفتار، و از پرندگان، کبک، سینه سیاه، قرقاول و تیهو را می‌توان نام برد (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۱۸).

در ۱۳۵۵ش بخش احمدآباد ۵۷'۱۰۱ نفر (۱۳'۰۲۱ خانوار) جمعیت داشت (سرشماری ۱۳۵۵، «ش»). جمعیت این بخش در ۱۳۶۵ش به ۷۵'۹۶۱ نفر (۱۵'۰۴۹ خانوار) رسید که از آن میان ۳۸'۳۴۳ نفر (۵۰/۵٪) مرد و ۳۷'۶۱۸ نفر (۴۹/۵٪) زن بودند. از میان دهستانهای سه‌گانه این بخش، دهستان پایین ولایت بیشترین سهم (۵۴/۹٪) از کل جمعیت بخش را به خود اختصاص داده است (سرشماری ۱۳۶۵، همانجا). از جمعیت ۶ ساله و بیشتر بخش احمدآباد که بالغ بر ۵۸'۱۶۴ نفر بوده است، ۲۹'۲۸۵ نفر (۵۰/۳٪) با سواد بودند که در این میان، نسبت زنان ۴۱/۲٪ و مردان ۵۸/۸٪ است. همچنین جمعیت شاغل در این بخش ۱۸'۲۳۹ نفر سرشماری شده‌اند (فرهنگ روستایی، ۹۳).

احمدآباد از آبادیهای کوچک و کم‌جمعیت تشکیل شده است؛ این بخش در ۱۳۶۵ش، ۲۴۵ آبادی دارای سکنه داشت. که از آن میان ۱۶۱ آبادی (۶۵/۷٪ از کل آبادیها) جمعیتی کمتر از ۵۰ خانوار و تنها ۱۵ آبادی (۶/۱٪) بیش از ۲۰۰ خانوار جمعیت داشته است (فرهنگ آبادیها، ۱۳۶۵ش، ۵). نیز در ۱۳۶۷ش، ۲۳۸ آبادی این بخش دارای خانوار بهره‌بردار کشاورزی بوده که ۱۶۳ آبادی (۶۸/۵٪) آن دارای کتر از ۵۰ خانوار و تنها ۵ آبادی (۲/۱٪) دارای بیش از ۲۰۰ خانوار بهره‌بردار بوده است (فرهنگ آبادیها، کشاورزی، چهارده).

احمدآباد، بزرگ‌ترین بخش شهرستان مشهد و فاقد نقطه شهری است (فرهنگ آبادیها، ۱۳۶۵ش، ۱۳، نقشه) و علاوه بر آن، تنها ۱۵/۷٪ از کل جمعیت روستایی این شهرستان را در خود جای داده است (سرشماری ۱۳۶۵، ۱۵). زبان مردم این بخش، فارسی با گویش خراسانی و در برخی نواحی، بلوچی است و از نظر مذهبی، شیعه ۱۲ امامی و سنی (حنفی) هستند (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، همانجا).

اقتصاد احمدآباد بیشتر بر زراعت، باغداری، دامداری و نیز قالی‌بافی استوار است (فرهنگ آبادیها، ۱۳۶۵ش، ۳۰: فرهنگ جغرافیایی آبادیها، همانجا)؛ علاوه بر این، پرداختن به کارگری ساده نیز از منابع درآمد مردم آبادیهای این بخش به شمار می‌رود (فرهنگ اقتصادی، ۳۸۹/۳).

سطح کل زمینهای زراعی احمدآباد ۳۵'۰۲۹ هکتار آبی و ۱۶۷'۷۶۹ هکتار دیمی است (همان، «۳۸۹/۷»). فعالیت زراعی در این بخش بیشتر مبتنی بر بهره‌گیری از منابع آب زیرزمینی است. در ۱۳۶۷ش، ۴۰۸ حلقه چاه عمیق و نیمه عمیق، ۲۱۵ رشته قنات و ۲۹۰ چشمه دائمی و فصلی در این بخش مورد استفاده بوده است. در برخی آبادیها از آب رودخانه نیز استفاده می‌شود (فرهنگ آبادیها، کشاورزی، بیست و شش - بیست و هفت). مهم‌ترین محصولات کشاورزی بخش احمدآباد، چغندر قند و غلات است که غلات بیشتر در دامنه کوهها به صورت دیم کشت می‌شود (جغرافیای کامل، ۶۳۶/۱). سطح زیر کشت گندم آبی ۷'۲۳۹ هکتار، گندم دیمی ۱۰'۱۹۰۲ هکتار، چغندر قند ۵'۱۰۵ هکتار، حبوبات آبی و دیمی ۱'۱۶۳ هکتار و نیز مقادیری نباتات علوفه‌ای،



خراسان، مشهد، ۱۳۴۸ ش: جغرافیای کامل ایران، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ ش: سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۵۵ ش)، شهرستان مشهد، تهران، ۱۳۵۸ ش: سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۶۵ ش)، تنابلیج تفصیلی، شهرستان مشهد، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ ش: فرهنگ آبادیهای کشور (۱۳۵۵ ش)، استان خراسان، تهران، ۱۳۶۱ ش: فرهنگ آبادیهای کشور (۱۳۶۵ ش)، شهرستان مشهد، تهران، ۱۳۶۸ ش: فرهنگ آبادیهای کشور، سرشماری عمومی کشاورزی (۱۳۶۷ ش)، استان خراسان، تهران، ۱۳۷۰ ش، ج ۱: فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع، استان خراسان، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۳ ش: فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور جمهوری اسلامی ایران (مشهد)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۶۸ ش: فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیها)، استان نهم، دایرة جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۲۹ ش: فرهنگ روستایی (۱۳۶۵ ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ ش، عباس سعیدی

آخند آباد، یکی از شهرهای منطقه‌ای به همین نام در استان گجرات هند، چون در هندوستان چندین احمدآباد وجود دارد، در بیشتر منابع از آن با نام احمد آباد گجرات یاد شده است و آن را صوبه‌ای (ناحیه‌ای) از گجرات دانسته‌اند (واضح، ۸۴: علامی، ۴۸/۲). احمد آباد را به مناسبت اینکه مدتی پایتخت بوده، دارالملک نیز نامیده‌اند (حسینی، ۵۱۱).

این شهر در ۲۳° و ۱۶° شمالی و ۷۲° و ۴۲° شرقی، در ارتفاع ۱۸۰ پا (ح ۶۰ متر) از سطح دریا واقع شده است (بستانی: دائرة المعارف تشیع). احمدآباد در انتهای شمال شرقی جلگه گجرات و در حاشیه رود سابرماتی<sup>۱</sup> که از دامنه‌های غربی رشته معروف اروالی<sup>۲</sup> سرچشمه می‌گیرد، قرار دارد (بستانی: «اطلس...»، 68)، فاصله آن تا بمبئی که در جنوب احمدآباد واقع شده، ۲۲۵ میل (ح ۳۶۰ که) است (دایرة المعارف تشیع).

موقعیت جغرافیایی احمدآباد باعث شده است که راه آهن مهم بمبئی - باژدا که از بمبئی به سوی شمال کشیده شده است، به جای عبور از مرتفعات گات، جلگه رسوبی و هموار ساحلی را طی کند و از احمدآباد عبور نماید (راپسون، I/17).

در آغاز سده ۲۰م، جمعیت احمدآباد ۱۸۵'۸۹۹ نفر بود (EI<sup>2</sup>) که با گذشت زمان افزایش یافت و در ۱۳۳۷ ش (۱۹۵۸م) به ۸۰۰'۰۰۰ نفر رسید و ششمین شهر پر جمعیت هندوستان شد (حکمت، ۸). در ۱۹۷۰م جمعیت احمدآباد به ۱'۵۵۰'۷۷۹ نفر (اردو اناسائیکلوپیدیا) و سرانجام در ۱۹۹۱م به ۳'۷۰۹'۰۰۰ نفر رسیده است («آلماناک...»، 818).

احمدآباد مرکز صنایع و بازرگانی و فرهنگ استان گجرات است. در گذشته چون شمار دستگاهها و کارخانه‌های ریسندگی و بافندگی آن از بمبئی هم بیشتر بود، به آن لقب «منچستر هند» داده بودند (دایرة المعارف تشیع). پارچه‌ها و بافته‌های مخملی و زریفت احمدآباد از چنان نفاستی برخوردار بوده است که بسیاری از نویسندگان تاریخ هند

سیب زمینی و دانه‌های روغنی است.

محصولات سردرختی احمدآباد، سیب، انگور و بادام است (فرهنگ اقتصادی، «۳۸۹/۴-۳۸۹/۳»). همچنین گوسفند موغانی، گاو بومی و شماری شتر در این بخش پرورش داده می‌شود. در احمدآباد ۴۳۹'۵۰۹ رأس گوسفند و بز و ۲۱'۷۸۷ رأس گاو و گوساله و ۱'۰۸۲ شتر وجود دارد (فرهنگ روستایی، ۱۷۰). فرآورده‌های دامی این بخش به سایر نقاط صادر می‌شود، از جمله شیر گاو آنجا به کارخانه شیر پاستوریزه مشهد فروخته می‌شود (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۱۸).

قالی و گلیم نیز در احمدآباد بافته می‌شود. در ۱۳۶۰ ش در این بخش، ۱۶۹ کارگاه قالی‌بافی و ۱۵ کارگاه گلیم بافی فعال بود (فرهنگ اقتصادی، «۳۸۹/۸»). قالی و قالیچه‌ها در طرحهای مشهدی و ترکمنی است و از اقلام صادراتی این بخش به شمار می‌آید (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، نیز فرهنگ روستایی، همانجاها).

مهم‌ترین آثار تاریخی احمدآباد، مقبره و مناره ارسلان جاذب واقع در ۳۵ کیلومتری جنوب شهر مشهد است که به سبب نزدیکی به سنگ بست (مرکز بخش) به نام رباط سنگ بست مشهور است. ارسلان جاذب در حدود سال ۴۱۸ ق از سوی سلطان محمود غزنوی به حکومت طوس و نواحی آن منصوب شد (امام، ۲۳۸). در این بخش ۱۲ امامزاده وجود دارد (فرهنگ روستایی، ۲۶۶). پیش از این، آسیاهای بادی به جای آسیاهای آبی در احمدآباد مورد استفاده بوده است (فرهنگ جغرافیایی ایران، ۹/۹).

در ۱۳۶۵ ش، بخش احمدآباد دارای ۸ مرکز بهداشتی - درمانی، ۱۰ داروخانه، ۱۵ پزشک، ۳۹ دامپزشک و تکنیسین دامپزشکی و ۲۸ بهیار و مامای روستایی بوده است. علاوه بر این، ۱۷۹ دبستان، ۲۳ مدرسه راهنمایی و ۵ دبیرستان در آنجا دایر بود (فرهنگ روستایی، ۱۹۴، ۲۱۸). بخش احمدآباد دارای ۴ بانک، ۱۲۳ آسیا و ۵ تعمیرگاه ماشین‌آلات کشاورزی است (همان، ۲۳۸).

برابر تقسیمات کشوری اخیر چنانکه گفته شد، دهستان پایین ولایت با ۱۲۴ آبادی دارای سکنه و ۴۱'۷۰۰ نفر جمعیت (۷'۹۷۲ خانوار، ۱۳۶۵ ش) از بخش احمدآباد منفک و جزء بخش رضویه به شمار آمده است (آمارنامه، ۲، ۳۶). از این رو بخش احمدآباد یکی از بخشهای ششگانه شهرستان مشهد شده که تنها از دو دهستان سرجام و پیوه ژن تشکیل شده است (همان، ۲، ۱). مرکز جدید بخش احمدآباد، آبادی احمدآباد است که پیش از این به احمدآباد سرجام مشهور بود (فرهنگ جغرافیایی ایران، همانجا). جمعیت این آبادی در ۱۳۵۵ ش، برابر ۳۳۸ نفر (۷۷ خانوار) بود (فرهنگ آبادیها، ۱۳۵۵ ش، ۲۷۳) که در ۱۳۶۵ ش به ۴۰۴ نفر (۷۵ خانوار) رسید (فرهنگ آبادیها، ۱۳۶۵ ش، ۲۸).

مآخذ: آمارنامه استان خراسان، ۱۳۷۰ ش، سازمان برنامه و بودجه استان خراسان، ۱۳۷۲ ش: امام، محمدکاظم، مشهد طوس، یک فصل از تاریخ و جغرافیای تاریخی

کمال رسید (حکمت، ۱۱۷).

احمدشاه بناهای بسیاری ساخت و بعد از او جانشینانش نیز چنین کردند، تا آنجا که در سده ۱۷م احمدآباد زیباترین و مهم‌ترین شهر مسلمان نشین هند و دارای آنچنان آثاری از معماری اسلامی شد که تنها ساختمانهای پادشاهان مغول در شهرهای دهلی و آگره را می‌توان برتر از آنها دانست (رایسون، ۱/۱۷). در همان روزگار ایرانیان مقیم احمد آباد به حدی بودند که آنجا را به صورت یکی از بلاد ایران در آورده بودند (دائرة المعارف تشیع).

از جمله بناهای اسلامی احمدآباد که تا کنون محفوظ مانده، اینها را می‌توان نام برد: مسجد جامع با ۳۰۰ ستون حجاری شده که بر جای «معبد جینی» و با مصالح آن ساخته شده است؛ مسجد هیئت خان که آن هم بر جای بنکده و با مصالح آن ساخته شده است؛ مقبره احمدشاه بهمنی؛ قلعه بهادر یا دارالاماره احمد شاه؛ مسجد دیگری از احمد شاه؛ مسجد سیدی صیاد؛ مسجد صیاد عالم؛ مسجد و مدرسه و مقبره شجاعت خان؛ مقبره شاه وجیه الدین؛ رانی مسجد (مسجد ملکه) که در عهد احمدشاه بنا شده است؛ مسجد شیخ حسن محمد چشتی و مسجد حافظ خان که همه با کتیبه‌هایی از آیات قرآنی و اشعار فارسی مزین شده‌اند (دائرة المعارف تشیع).

بیشتر نویسندگان در وصف ثروت و زیبایی احمدآباد راه اغراق پیموده‌اند، در حالی که برخی از تاریخ نویسان آن را زیبا نیافته و برخی نیز بناهای آن را مورد انتقاد قرار داده‌اند و از جمله گفته‌اند: «اگر چه میان رسته بازار را عرض وسیع گرفته‌اند، لیکن دکانها را در خور وسعت بازار نساخته‌اند. عمارتش همه از چوب است و ستون دکانها به غایت باریک و زبون و سقفش سفال پوش» (حسینی، ۲۵۶). برخی نیز احمدآباد را جایی گرم، کم آب، کثیف و نامطلوب یافته و آن را به سبب پادهای گرم و غبارآلود گزند آباد و حتی سموستان و بیمارستان و جهنم آباد لقب داده‌اند (البوت، ۳۵۹-۳۵۸/VI).

مأخذ: اردو انسائیکلوپدیا، لاهور/اراولندی؛ بستانی، بطرس، دائرة المعارف، بیروت، ۱۹۵۶م؛ حسینی، کامگار، مآثر جهانگیری، به کوشش عدرا علوی، بمبئی، ۱۹۷۸م؛ حکمت، علی اصغر، سرزمین هند، تهران، ۱۳۳۷ش؛ دانشنامه؛ دائرة المعارف تشیع، به کوشش احمد صدر حاج‌سیدجوادی و دیگران، تهران، ۱۳۶۶ش؛ زامبار، ادوارد، معجم الانساب والاسرات الحاکمه، ترجمه زکی محمد حسن بک و دیگران، بیروت، ۱۴۰۰/۱۹۸۰م؛ علامی، ابوالفضل، آیین اکبری، کلکته، ۱۸۷۲م؛ کتبی، محمد صالح، شاه جهان نامه، به کوشش غلام یزدانی و وحید قریشی، لاهور، ۱۹۶۶م؛ نهارندی، عبدالیاقی، مآثر رحیمی، به کوشش محمد هدایت حسین، کلکته، ۱۹۲۵م؛ واضح، مبارک‌الله، تاریخ ارادت خان، به کوشش غلام رسول مهر، لاهور، ۱۹۷۱م؛

نیز:

EI<sup>2</sup>; Elliot, H.M., *History of India*, Lahore, 1976; *Great World Atlas (The Reader's Digest)*, London, 1986; Malik, Zahiruddin, *The Reign of Muhammad Shah, Bombay etc.*, 1952; Misra, S.C., *The Rise of Muslim Power in Gujarat*, Bombay, 1982; Rapson, E.J., *The Cambridge History of India*, New Delhi, 1987; Robinson, Francis, *Separatism Among Indian Muslims*, London, 1974; *The World Almanac*, 1993.

محمد حسن کنجی

آخند احسائی، شیخ، نک: احسائی.

صفحاتی از آثار خود را به وصف محصولات نساجی آن تخصیص داده‌اند. این منسوجات همواره زینت بخش بارگاههای پر جلال و شکوه سلاطین هند بوده و در روزگاری که اعطای خلعت از طرف سلاطین و تقدیم پیشکشی از سوی حکام متداول بوده، بسیاری از این هدایا از بافته‌های احمدآباد انتخاب می‌شده است (نک: کتبی، ۸۱/۲).

علاوه بر صنایع نساجی، احمدآباد از نظر کشاورزی و دامپروری هم دارای اعتباری بوده و زمانی ۵۳ کرور دام داشته است (همو، ۴۶۰/۲). ثروت احمدآباد به حدی بوده که در قحط سالی مشهور ۱۷۱۷م، در زمان سلطنت فرخ سیر، هزینه‌های اداری و اعانات از خزانه احمدآباد تأمین می‌شده است (ملک، ۲۰). هم‌اکنون احمدآباد مرکز سیاسی و فرهنگی گجرات است و دانشگاه گجرات که از مراکز مهم آموزش عالی هندوستان است، در این شهر قرار دارد. اهمیت سیاسی احمدآباد در تاریخ هندوستان از این جهت است که مهاتما گاندی در کنگره‌ای که در نوامبر و دسامبر ۱۹۲۲ در آنجا تشکیل شد، تصمیم خود را دایر بر مقاومت منفی و عدم انقیاد اعلام کرد (رایسون، ۳۳۲) و اعمال همین سیاست بود که مآلاً به استقلال هندوستان انجامید.

تاریخ: بر خلاف بسیاری از شهرهای بزرگ آسیا که آغاز مبهمی در تاریخ دارند، احمدآباد موردی استثنایی است که تاریخ بنای آن در منابع آمده و چنانکه بیشتر نویسندگان آورده‌اند، در ۸۳۰/۱۴۲۷م به دست احمد شاه اول، دومین سلطان از سلسله شاهان گجرات (زامبار، ۴۳۵؛ نیز نک: نهارندی، ۱۳۶/۲) بنیان گذاری و آباد شده است (میسرا، ۱۷۰). بعضی منابع (از جمله دائرة المعارف تشیع)، بنیان گذار احمدآباد را احمد شاه بهمنی (د ۸۳۸ق) دانسته‌اند، در حالی که این دو احمد شاه با یکدیگر معاصر بوده و منازعاتی داشته‌اند (میسرا، ۱۹۲-۱۹۰). مسلم این است که بنیان گذار احمدآباد به ملاحظات سیاسی و استراتژی، این شهر را بر جای شهر قدیمی هندویی اسوال (دانشنامه: أصول) ساخته و پایتخت را از گلکنده به آنجا منتقل کرده و شهر را به نام خود احمدآباد نامیده است. او معابد هندویی اسوال را ویران ساخته و با مصالح آن مساجد و بناهای مذهبی بسیاری بنا کرده است (دائرة المعارف تشیع).

نیز درباره احمدآباد گفته‌اند که این شهر به دست ۴ احمد در ۸۳۰ بنا شده است. این ۴ احمد اینانند: قطب الاقطاب شیخ احمد کتتویا کهتو، سلطان احمد، شیخ احمدی دیگر و مولانا احمد (نهارندی، همانجا).

در روزگار گورکانیان هند، صنعتگران ماهر و استادان چیره‌دست از ایران و ماوراءالنهر به هند رفتند و سبک معماری هرات، اصفهان، شیراز، سمرقند، بخارا و مشهد را در شهرهای هند معمول ساختند. با گذشت زمان، از ترکیب سبک ایرانی و قرینه‌سازی و بیکنرنگاری هند، سبک معروف به «معماری هند و اسلام» به وجود آمد که در احمدآباد جلوه‌گر شد و در شهرهای آگره و شاه جهان‌آباد (دهلی) و کشمیر به

عثمانی او را همراهی و معرفی کند، از سفر به انگلستان چشم پوشید (EI<sup>1</sup>). این مشی متفاوت در قدرت اروپایی؛ جانبداری فرانسه از استقلال تونس و کوشش انگلیسیها در تقویت سلطه عثمانی بر آن والی نشین (نکه: لاروی، 306)، جلوه‌ای از رقابت استعماری آنها محسوب می‌شود.

در ۱۲۶۵ ق با وساطت عباس پاشا، والی مصر، احمد بای پذیرفت که به امتیازات داده شده از سوی عثمانی بسنده کند و ضمن قبول اطاعت از سلطان، چنانکه اشاره شد، از حضور در باب عالی معاف گردد (بیرم، همانجا). از این رو احمد بای از به کار بردن القاب و عناوینی، چون دولت و مملکت درمورد تونس و ملک درمورد شخص خود که می‌توانست نشانه‌ای از استقلال نسبت به عثمانی باشد، خودداری می‌کرد (همو، ۶/۲) و هنگامی که دولت فرانسه درمورد اختلاف ارضی میان سرزمین زیر نفوذ الجزایر، با تونس پیشنهاد مبادله‌ای ارضی در مناطق مرزی داد، احمد بای با استناد به حقوق سلطان آن را نپذیرفت (همو، ۱۳۷/۱ - ۱۳۸؛ سرهنگ، ۲۲۳). فرستادن یک لشکر ۱۴۰۰۰ نفری از تونس به کمک عثمانی در جنگ کریمه در ۱۲۷۰ ق/ ۱۸۵۴ م (ابن عامر، ۲۷۸ - ۲۷۹) از آخرین نشانه‌های وفاداری احمد بای نسبت به سلطان بود، هرچند درمورد کیفیت کار این نیرو، اروپاییان نظر مساعدی ابراز نداشته‌اند (گلنر، 130).

اصلاحات: اصلاحات صوری، مانند تغییر لباسها و نشانها از زمان مصطفی بای آغاز شده بود (لاروی، 308-307). در زمان احمد بای این اصلاحات، آهنگ تندتر و گسترده‌تری یافت. یکی از نخستین زمینه‌های مورد توجه او سازمان نظامی بود. وی قشونی مرکب از حدود ۳۰۰۰۰ نفر به طرز اروپایی بنیاد نهاد که شامل هنگهای پیاده، سواره و توپخانه بود. سربازگیری به شیوه نو و سالانه مرسوم شد (ابن عامر، ۲۷۶). مدرسه نظام در باردو برای تربیت افسران در ۱۲۵۶ ق تأسیس و از بهترین افسران ترکیه و اروپا برای تعلیم در آنجا دعوت شد. این مدرسه نخستین مرکز انتشار فرهنگ مغرب زمین در تونس شمرده می‌شود. گروهی از مدرسان بزرگ برای تدریس عربی و ترجمه نوشته‌های ترکی و فرنگی در آن مدرسه به کار پرداختند و بیش از ۴۰ متن را ترجمه کردند. در این مدرسه عده‌ای از مردان آگاه و کارآمد تونس تربیت شدند.

احمد بای به ایجاد یک نیروی دریایی برای تونس نیز توجه نشان داد و چند کشتی بزرگ و کوچک بخاری و بادبانی خریداری کرد و در غارالملح پایگاه دریایی و در حلق الوادی کارگاه کشتی‌سازی، اسلحه‌سازی و انبارهای مهمات ایجاد کرد (عبدالوهاب، ۱۶۶ - ۱۶۷)، اما درمورد ادامه کار کشتی‌سازی و تجهیز نیروی دریایی پیگیری نشد (EI<sup>2</sup>). این اقدامات نظامی منجر به پیدایی یک نیروی پلیسی شد، تا یک ارتش و بیشتر برای حفظ نظم داخلی و در جهت خواسته‌های اروپاییان به کار گرفته شد. اصلاحات نظامی در صورتی می‌توانست

أَحْمَدُ أَشْعَدُ أَقْنَدِي، نکه: اسعد افندی.  
أَحْمَدُ أَعْرَج، نکه: سعدیان.  
أَحْمَدُ آمِين، نکه: امین، احمد.  
أَحْمَدُ يَابَا، نکه: بابا تنبکتی.

أَحْمَدُ بَايِ أَوَّل، ابوالعباس احمد بن مصطفی (۱۲۲۱ - ۱۶ رمضان ۱۲۷۱ ق/ ۱۸۰۶ - ۲ ژوئن ۱۸۵۵ م)، دهمین فرمانروا از سلاله بایهای حسینی تونس. وی در تونس زاده شد و پس از مرگ پدر بر جای او به والیگری تونس نشست (۱۲۵۳ ق/ ۱۸۳۷ م) و تا پایان زندگی در این مقام باقی ماند. بجز لقب بای و پاشا، از سوی سلطان عثمانی به «مشیر» نیز ملقب شد که بالاترین عنوان در سازمان نظامی عثمانی بود (نکه: ابن خوجه، ۵۸، ۶۴).

مسأله مهم عصر او بحران ناشی از پیشروی استعمار در کشورهای غیرصنعتی بود که در تونس به صورت مشکلات مربوط به روابط با عثمانی، روابط با فرانسه، اصلاح‌گرایی و نیز حفظ امتیازات فرمانروایی نمایان می‌شد. در آن دوره بای تونس فرمان تولیت از سلطان عثمانی می‌گرفت و هر سال مبلغی خراج برای سلطان می‌فرستاد و نام سلطان را در خطبه می‌آورد و بر سکه نقش می‌کرد (ابن عامر، ۲۵۰). فرمان سلطان عبدالمجید اول، دایر بر اجرای «تنظیمات» در آغاز ۱۲۵۶ ق به تونس رسید و در ملاء عام و در حضور علما و بزرگان لشکر خوانده شد (ابن ابی الضیاف، ۵۲)، اما احمد بای به رغم اصرار دولت عثمانی بر فوریت اجرای تنظیمات از سلطان مهلت خواست تا نخست تغییراتی متناسب با مقتضیات تونس در این باره به عمل آورد و سپس آن را اجرا کند (بیرم، ۱۳۶/۱ - ۱۳۷).

از مکاتبات احمدبای با سلطان و وزیر اعظم او در سالهای ۱۲۵۴ و ۱۲۶۵ ق چنین برمی‌آید که وی، با وجود شناسایی سلطه عثمانی بر تونس و کوشش در زدودن هر گونه توهّم درباره استقلال‌طلبی خود، محتاطانه می‌خواست تا شرایط استقلال را فراهم آورد (همانجا). به این منظور، نخست از سلطان خواست که با توجه به عدم توانایی مردم تونس، آنان را از پرداخت مالیات سالانه معاف کند و بار دیگر، به بهانه پرداختن به اصلاح کارها، خواست که سلطان او را از حضور در باب عالی معذور دارد (همو، ۱۳۸/۱ - ۱۴۲). به علاوه، برخلاف رسم متداول، زبان عربی را به جای ترکی، زبان مکاتبه با سلطان قرار داد (همو، ۱۳۸/۱).

هنگامی که سلطان معافیت از پرداخت خراج و تولیت مادام‌العمر او را پذیرفت، احمد بای خواهان انتقال این امتیازها به فرزندان خود شد که با مخالفت سلطان مواجه گشت. در این اثنا، احمد بای به دعوت لویی فیلیپ پادشاه فرانسه، در اواخر ۱۲۶۲ ق سفری به پاریس کرد و با گرمی و مانند یک سلطان مستقل پذیرایی شد (همو، ۱۳۷/۱) و لویی فیلیپ به او قول حمایت از استقلال تونس داد (سرهنگ، ۲۲۲) و چون دولت بریتانیا خواست که در صورت سفر احمد بای به لندن، سفیر

تونس را قادر به مقاومت در برابر هجوم خارجی کند که با اصلاحات مناسب سیاسی و اداری تکمیل می‌شد (لارویی، 308، 311).

اصلاحات احمد بای در سازمان دولتی بیشتر ظاهری بود. اعضای دولت را وزیر نامیدند و نخستین کسی که این عنوان را یافت، مصطفی، مُهردار بود که در جمع وزرا رئیس الوزرا شد. بانفوذترین وزیران، مصطفی خزانه‌دار، وزیر داخله و مالیه بود که با همدستی محمود بن عیاد راههای دخل و خرج کشور را به دست گرفته بودند و آنچه را می‌خواستند به امضای احمد بای می‌رساندند. محمود بن عیاد ثروت هنگفتی از این راه به جنگ آورد و بیشتر آن را به فرانسه فرستاد و خود نیز سرانجام به آنجا پناهنده شد و تابعیت فرانسوی گرفت. احمد بای وزیرش خیرالدین پاشا را برای طرح دعوی به فرانسه فرستاد و توانست بخشی از مال ازدست رفته را بازگرداند (بیرم، ۶/۲ - ۸).

به دستور احمد بای در اوایل ۱۲۵۹ ق/ ۱۸۴۳ م در ۱۴ میلی شهر تونس شهر جدیدی به نام محمدیه یا قصر و خانه‌هایی برای بزرگان دولت و نیز بازار، مسجد، مدرسه و بناهای دیگر احداث شد، و پول هنگفتی برای آن خرج کردند که چون پایان یافت، مقر حکومت شد. از دیگر اقدامهای اصلاحی احمد بای، لغو بردگی و صدور دستور تعطیل بازار بردگان در پایتخت و فرمان آزادی همه بردگان قلمرو خود در ۱۲۶۲ ق بود (عبدالوهاب، ۱۶۷ - ۱۶۸). هم در آن سال نخستین خط تلگراف در محمدیه ایجاد شد و تدریجاً به شهرهای باردو، تونس و حلق الوادی متصل گردید (ابن عامر، ۳۱۲).

در زمان احمد بای کار تدریس در جامع الزيتونه سازمانی نو یافت و کتابخانه آن توسعه پیدا کرد (همو، ۲۸۴ - ۲۸۵). به اروپاییان اجازه تأسیس مدارس داده شد. میلفان مسیحی توانستند مدارس پسرانه و دخترانه و بیمارستان و پرورشگاه در آنجا دایر کنند. مهندسان فرانسوی طی ۷ سال کار، نخستین نقشه دقیق سرزمین تونس را در ۱۲۶۴ ق ترسیم کردند. کار حفاریهای باستان‌شناسی در تونس نیز در این عصر آغاز شد (بستانی، ۲۷۷/۷). احمد بای پس از سفر به فرانسه و دیدار ضرابخانه آنجا، ضرابخانه جدیدی در باردو تأسیس کرد و به نام سلطان عثمانی به ضرب سکه‌های نقره پرداخت و نیز چندی بعد اسکناس منتشر کرد (ابن عامر، ۳۰۹).

اقدامهای نظامی و ساختمانی پرخرج احمد بای و سوء استفاده‌های وزرا و عمال حکومت موجب افزایش مالیاتها و انحصارهای دولتی و وارد آمدن فشار و ستم فراوان بر مردم شد (عبدالوهاب، ۱۶۷)؛ قبایل سر به شورش برداشتند و او به سرکوب آنان پرداخت (صدفی، ۲۵۵/۳).

احمد بای در ماههای آخر عمر به فلج گرفتار شد و در حلق الوادی درگذشت (سرهنگ، همانجا) و تونس ظاهراً مستقل و در راه تجدد، اما از لحاظ بنیه سیاسی و مالی ناتوان و آماده مداخله برای قدرتهای اروپایی به جای گذاشت.

مأخذ: ابن ابی الضیاف، احمد، اتحاف اهل الزمان باخبار ملوک تونس و عهد الامان،

تونس، ۱۳۹۶ ق؛ ابن خوجه، محمد، صفحات من تاریخ تونس، به کوشش حمادی ساحلی، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ ابن عامر، احمد، تونس عبر التاريخ، تونس، ۱۳۷۹ ق؛ بستانی، بیرم الخاسن التونسي، محمد، صفوة الاعتیار، ج ۱، بیروت، دارصادر، ج ۲، قاهره، ۱۳۰۲ ق؛ سرهنگ، اسمعیل، تاریخ دول المغرب، به کوشش حسن زین، بیروت، دارالفکر الحدیث؛ صدفی، رزق الله منقریوس، تاریخ دول الاسلام، مصر، ۱۳۲۶ ق؛ عبدالوهاب، حسن حسینی، خلاصة تاریخ تونس، تونس، دارالکتب العربیة الشرقیة؛ نیز: EI<sup>۱</sup>; EI<sup>۲</sup>; Gellner, E., "Trousers in Tunisia", *Middle Eastern Studies*, 1978, vol. XIV; Laroui, A., *The History of the Maghrib*, tr. R. Manheim, Princeton, 1971.

یوسف رحیم لو

أَحْمَدُ بَدَوِي، ابوالفتیان احمد بن علی (۵۹۶ - ۶۷۵ ق/ ۱۲۰۰ - ۱۲۷۶ م)، از صوفیان برجسته و بانفوذ مصر و مؤسس طریقه بدویه. نسبت او را مقدسی (ابن تغری بردی، ۲۵۲/۷)، قدسی (سیوطی، ۵۲۲/۸) و قرشی (ابن ایاس، ۳۳۵/۱) نیز گفته‌اند.

احمد در فاس به دنیا آمد و کودکی را در آنجا گذراند (شعرانی، ۱۸۳/۸؛ ابن عماد، ۳۴۵/۵). مادرش فاطمه (نک: ابن ایاس، همانجا) از بربرهای شمال افریقا بود (عاشور، ۴۴) و شعرانی او را شریف یعنی منسوب به حضرت رسول (ص) می‌خواند (همانجا)، چنانکه شبلنجی نسبت او را از طریق امام هشتم شیعیان به حضرت علی (ع) می‌رساند (ص ۲۶۱).

اصل وی از قبیله بنی پری، از قبایل عرب شام بوده است، اما پدرش در مغرب اقامت گزید (ابن ملقن، ۴۲۲؛ ابن عماد، همانجا). اینکه گفته‌اند اجداد او در عصر حجاج و کشتار شرفا در آن زمان به فاس مهاجرت کردند (شعرانی، همانجا)، درست نیست. ظاهراً تاریخ انتقال خانواده احمد به فاس بایستی ۵۳۵ ق باشد که حسن برادر بزرگ‌تر او یاد کرده است (عاشور، ۴۲ - ۴۳). به نقل از جواهر السنیة عبدالصمد بن عبدالله مصری، ابن عماد حنبلی نیز مهاجرت به فاس را به پدر احمد مربوط کرده است (همانجا).

گفته‌اند که احمد ۷ ساله بود که پدرش با خانواده خود رهسپار مکه شد و در همانجا اقامت گزید (سیوطی، شعرانی، شبلنجی، همانجاها). احتمالاً انتقال خانواده سید احمد به مکه برای ادای فریضه حج نبود، بلکه در حقیقت برای گریز از جو ضد مالکی حاکم بر مغرب آن روزگار (زمان موحدون) به مکه مهاجرت کردند (عاشور، ۴۶). به گفته شعرانی سفر آنان از فاس به مکه ۴ سال به درازا کشید و در طول این مدت در میان قبایل گوناگون عرب که بر سر راهشان بودند، به سر می‌بردند (همانجا).

احمد از کودکی به زهد گرایش داشت و در جوانی چنان خود را وقف عبادت و ادای فرایض دینی کرده بود که حتی به ازدواج نیز تن در نداد (سیوطی، ابن ایاس، همانجاها). وی حافظ قرآن بود و با اینکه مذهب مالکی داشت، در فقه شافعی نیز به تحقیق و مطالعه می‌پرداخت، ولی سرانجام شوریدگی بسیار و مجذوبیت، او را از کسب علوم ظاهر بازداشت و بر اثر این احوال از مردم کناره گرفت؛ کم سخن می‌گفت و با اشاره بیان مقصود می‌کرد و غالباً به غاری در نزدیکی مکه می‌رفت و به

۱۲۸-۱۲۹: ترمینگهام، 79)، اما عامه مردم به او اعتقاد و ارادت فراوان داشتند و داستانهایی که درباره او و کشف و شهود و کراماتش ساخته‌اند (نک: سیوطی، ابن ایاس، شعرانی، همانجاها؛ عاشور، ۶۱، ۶۲، ۱۵۵، ۱۵۶)، حاکی از اعتقادات و باورهای مردم نسبت به اوست. ارادت و اعتقاد عامه مردم حتی پس از وفات او هم ادامه داشته است، چنانکه معتقدان او پیش از رهسپار شدن به سفر حج به زیارت قبر او می‌رفتند و در سال روز ولادت او مراسمی ویژه با شرکت گروهی کثیر از پیروان طریقه او برپا می‌شده، و از نقاط مختلف برای حضور در مراسم به طنطا می‌آمده‌اند (نک: سخاوی، ۱۷۶؛ شعرانی، ۱۸۶/۱، ۱۸۷؛ ابن عماد، ۳۴۷/۵؛ عاشور، ۲۵۸، ۲۵۹).

توجه و ارادت خاصی که در میان طبقات مختلف مردم نسبت به او در زمان حیات و پس از مرگش پیدا شده بود، سبب گردید که طریقه او به نام بدویه یا احمدیه در مصر و دیگر کشورهای اسلامی منتشر شود و پیروان او به چند طریقه فرعی دیگر تقسیم شوند (نک: ۵۵، بدویه).

بعد از مرگ احمد، شاگردش عبدالعال، در کنار مقبره او زاویه‌ای بنا کرد که در ۹۰۱ ق به دست اشرف قایتبای تجدید بنا شد (ابن ایاس، ۳۳۰/۳) و بار دیگر در سده ۱۲ ق علی‌بیک کبیر آن را به مسجدی بزرگ تبدیل کرد و در اطراف آن بناها و تأسیسات دیگری برای پذیرایی از زائران ایجاد گردید، و سرانجام در سده گذشته مقبره او به صورت یکی از زیارتگاههای بزرگ درآمد (عاشور، ۲۴۴-۲۴۷، ۲۵۱-۲۵۲). با آنکه شیوه زندگی احمد بدوی به گونه‌ای نبوده است که با تصنیف و تألیف آثار سازگار باشد، چند اثر در موضوعات دینی و عرفانی به نام او منسوب و موجود است:

۱. حزب، که دعای کوتاهی است در حدود ۱۰ سطر (GAL, I/586؛ عاشور، ۱۲۱، ۱۹۹-۲۰۰)، ۲. صلوات، که شیخ عبدالرحمان بن مصطفی شافعی، مشهور به عیدروس آن را در رساله‌ای با عنوان فتح الرحمن بشرح صلوات ابی الفتیان شرح کرده است. نسخه‌ای از آن در دارالکتب قاهره (خدیویه، ۸۸/۷) موجود است. ۳. بیان احکام الفرائض فی علم المیراث (GAL, I/587)، رساله‌ای است در حدود ۲۰ صفحه که نسخه‌ای از آن در کتابخانه دانشگاه پرینستون موجود است (حتی، ۷/556)، ۴. ادعیه، شامل چند دعای کوتاه که ضمن مجموعه‌ای خطی، در کتابخانه دانشگاه پرینستون، نگهداری می‌شود (همو، ۷/587).

در منابع متأخر چندین نوشته نیز به او نسبت داده‌اند، چون وصایا (کحاله، ۳۱۴/۱)؛ الاخبار فی حل الفاظ غایه الاختصار (همانجا)؛ نسب القطب النبوی و الشریف العلوی (بغدادی، ۶۴۴/۲)، که بیشتر چنین به نظر می‌رسد که کتابی در باب خاندان احمدی بوده است، نه تألیفی از خود او.

ماخذ: ابن ایاس، محمد، بدائع الزهور، به گوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ ابن تفری بردی، یوسف، النجوم، قاهره، ۱۳۵۷ ق/ ۱۹۳۸ م؛ ابن عماد حنلی، عبدالحی، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن ملقن، عمر، طبقات الاولیاء، به گوشش نورالدین شریب، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ بغدادی، ایضاح؛ خدیویه، فهرست؛

عبادت و ریاضت و تفکر و تأمل می‌پرداخت (سیوطی، شعرانی، همانجاها؛ عاشور، ۵۴، ۵۷). احمد پیش از دگرگونی حالش، در میان مردم مکه به شجاعت و بی‌باکی در سوارکاری معروف بود و از این رو غضبان و عذاب خوانده می‌شد (ابن عماد، شبلنجی، همانجاها؛ عاشور، ۵۴). وی همواره، زمستان و تابستان دو «لثام» (نقاب) بر چهره می‌زد و از این رو به «ابواللثامین» نیز معروف شده بود (ابن تفری بردی، ۲۵۳/۷؛ سیوطی، همانجا)، و چون این کار از رسوم بدویان شمال افریقا بود، نسبت «بدوی» به او داده شد (سیوطی، ابن ایاس، شعرانی، همانجاها).

در ۶۳۳ ق با برادرش حسن رهسپار بغداد شد (سیوطی، شعرانی، شبلنجی، همانجاها) و در عراق مقابر عارفان بزرگ همچون حسین بن منصور حلاج، عبدالقادر گیلانی، احمد رفاعی و عدی بن منافر (رئیس طریقه عدویه) را زیارت کرد و گفته‌اند که عبدالقادر و احمد رفاعی بر او ظاهر شدند و او را به پذیرفتن ولایت خود خواندند، اما وی آنان را به عنوان شیخ و مرشد خود نپذیرفت (شعرانی، ابن عماد، همانجاها). وی همچنین مرقد امامان شیعه، امام موسی کاظم (ع) و امام محمدتقی (ع) را زیارت کرد (عاشور، ۶۰). این سفر در شکل گرفتن شخصیت و راه و روش آینده او تأثیری بسزا داشت (همو، ۷۵-۷۶). اینکه گفته شده است که وی احمد رفاعی را به مرشدی نپذیرفت، ظاهراً صحت ندارد، زیرا گفته‌اند که او به طریقه رفاعی بستگی داشته، گویا در طائیف عراق با تعلیمات این طریقه آشنا شده بود. سید احمد پیر و شیخ بری بود که او خود از مریدان شیخ ابونعیم (از مشایخ عراق و از اصحاب احمد بن علی رفاعی) شمرده می‌شد (ابن ملقن، ۴۲۲، ۴۲۳؛ نیز نک: ترمینگهام، 45).

شیخ احمد در ۶۳۴ ق رهسپار مصر شد و در طندتا (= طنطا، در ۹۰ کیلومتری شمال قاهره) اقامت گزید (سیوطی، ۵۲۲/۱؛ ابن ایاس، ۱۱/۳۳۶؛ شعرانی، ۱۸۴/۱). گفته‌اند که در وقت ورود او، ملک ظاهر بیبرس به استقبال او شتافت (همانجا). در طنطا غالباً بر بالای پشت بام خانه‌ای که در بدو ورود در آن سکنی گزیده بود، زندگی می‌کرد و از این روی به «سطوحی» شهرت یافته بود، و در این روزگار به مدت ۱۲ سال همواره به عبادت مشغول بود و در زیر آفتاب سوزان به ریاضتهای سخت می‌پرداخت و نمی‌خوابید، چنانکه چشمانش در اثر گرما به شدت آسیب دیده بود (ابن ملقن، سیوطی، ابن ایاس، شعرانی، همانجاها)، و هرگاه که حالت جذبه و شور بر او غالب می‌شد، بی در پی فریاد می‌کشید (سیوطی، همانجا؛ ابن عماد، ۳۴۶/۵). مریدانش در پشت بام خانه او را دیدار می‌کردند و شیخ با دیگران از طریق یکی از مریدان خاص خود به نام عبدالعال ارتباط داشت؛ از این روی مریدان او نیز به اصحاب سطح یا سطوحی شهرت یافتند (شعرانی، همانجا). وی در طنطا درگذشت و در همانجا به خاک سپرده شد (سیوطی، همانجا؛ شعرانی، ۱۸۵/۱).

احمد بدوی با آنکه به سبب اعمال و رفتار غریب و حرکات مجذوب واری که داشت، معمولاً مورد تقبیح و مخالفت علما و فقها بود (عاشور،

سخاوی، محمد، التبر المسبوك، قاهره، مكتبة الكليات الازهرية؛ سبطی، حسن المحاضرة، قاهره، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ شبلنجی، مؤمن، نور الابصار، قاهره، ۱۳۶۸ ق/ ۱۹۴۸ م؛ شرانی، عبدالوهاب، الطبقات الکبری، قاهره، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۴ م؛ عاشور، سعید عبدالفتاح، السيد احمد البدری، قاهره، ۱۹۶۷ م؛ کحاله، عمر رضا، معجم المؤلفین، بیروت، ۱۳۷۶ ق/ ۱۹۵۷ م؛ نیز:

GAL; Hitti, Ph.K. et al., Garrett Collection of Arabic Manuscripts, Princeton, 1938; Trimmingham, J.S., The Sufi Orders in Islam, Oxford, 1971.

سمود جلالی مقدم

أَحْمَدُ بَرْقِي، نک: برقی.

أَحْمَدُ بْنُ أَبَان، نک: ابن سید.

أَحْمَدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ ضَبِّي، نک: ضبی.

أَحْمَدُ بْنُ أَبِي الْخَوَارِي، ابوالحسن (۱۶۴-۲۴۶ ق/ ۷۸۱-۸۶۰ م)، از مشاهیر عرفای شام. ابوالخواری را برخی از منابع، کنیه پدرش عبدالله (ابن ماکولا، ۲۱۶/۳؛ ابن ملقن، ۳۱) و برخی دیگر کنیه جدش میمون دانسته‌اند (ابن منذر، ۴۷/۱۱)؛ ابن حبان، ۲۴/۸؛ خولانی، ۵۱؛ ابن ابی یعلی، ۷۸/۱). کنیه او به اختلاف ابوالحسین یا ابوالعباس نیز یاد شده است (ابن حبان، همانجا؛ قشیری، ۴۱۰؛ شرانی، ۸۲/۱).

گفته‌اند که اصل او از کوفه بوده، و در دمشق زیسته است (هجوری، ۱۴۶؛ ابن عساکر، ۵۰؛ سماعی، ۲۹۶/۴؛ ابن کثیر، ۳۶۳/۱۰). خانواده او به زهد و ورع و عرفان معروف بوده‌اند. پدرش و همسرش رابعه (یا رایعه) شامیه، و برادرش محمد و فرزندش عبدالله جملگی از زهاد بوده‌اند (سلمی، ۸۸؛ یافعی، ۲۱۲-۲۱۳؛ ابن ملقن، ۳۵)، و خود او را نیز گاه با لقب زاهد یاد کرده‌اند (دارقطنی، ۹۲۹/۲؛ ابن عساکر، همانجا). او از وکیع بن جراح و ولید بن مسلم و برخی دیگر از ثقات روایت کرده است و عبدالله بن محمد مقدسی، حسین بن عبدالله قطان رقی، ابوزرعه، ابوحاتم رازیان و دیگران از او روایت کرده‌اند (نصری، ۲۰۳/۱، ۲۶۱-۲۶۵؛ دارقطنی، همانجا؛ ابونعیم، ۵/۱۰-۲۴؛ سماعی، همانجا).

احمد در تصوف از مریدان ابوسلیمان دارانی بوده است و با مشایخی همچون سفیان بن عیینه، احمد بن عاصم انطاکی، فضیل بن عیاض، بشر بن سری و ابن سماع نیز مصاحبت داشته است (نصری، ۵۵۷/۱؛ سراج، ۵۳؛ سلمی، ۸۸، ۱۲۹؛ ابونعیم، ۸/۳۰۰-۲۵۵/۹؛ خواجه عبدالله، ۴۳، ۱۲۳؛ جامی، ۶۵). او همچنین قاسم بن عثمان جوعی را دیده، و از او سخنانی نقل کرده (ابن جوزی، صفة... ۲۳۶/۴)، و با احمد بن حنبل نیز آشنایی داشته است (نصری، ۳۰۵/۱، ۴۶۳). از میان کسانی که مصاحبت او را دریافته‌اند، می‌توان از ابوالحسین نوری نام برد (سلمی، ۱۵۱؛ خواجه عبدالله، ۱۹۰).

گفته‌اند که احمد ۳۰ سال علم آموخت و سپس کتابهای خویش را در آب ریخت و گفت: «نیکو دلیلی تو، اما پس از رسیدن به مقصود، مشغول بودن به دلیل محال بود» (عطار، ۳۴۵؛ نیز نک: ابونعیم، ۶/۱۰-۷؛ ابن ملقن، ۳۲). برخی نیز گفته‌اند که وی در حال جذب و سکر نوشته‌های

خود را غرق کرده است (عطار، همانجا).

احمد از بزرگان مشایخ شام بود، چندانکه جنید او را «ریحانة شام» می‌خوانده است. او در طریقت دارای سخنان و اشارات لطیف است (هجوری، ۱۴۶، ۱۶۵؛ قشیری، عطار، ابن کثیر، همانجاها) و در تصوف کتابی نیز داشته است که خواجه عبدالله انصاری آن را دیده، و مطلبی را از آن درباره شیخ عرون بن زنابه در کتاب طبقات الصوفیه نقل کرده است (ص ۲۷۶). به گفته هجوری او از جمله مشایخی است که غنا را بر فقر ترجیح می‌دهند و صفت غنا را برای خلق شایسته‌تر از صفت فقر می‌دانند (ص ۲۴). وی در باب برخی دیگر از اصول و قواعد تصوف، چون جمع و تفرقه و مسائل سماع نیز آراء و اقوالی داشته که در تألیفات صوفیه بدانها اشاره شده است (سراج، ۲۷۱؛ هجوری، ۱۶۵، ۵۱۷؛ قشیری، ۳۴۱).

تأکید او در طریقت بر ضرورت پیروی از شریعت و سنت رسول خدا (ص) بوده، تا آنجا که عمل بدون تبعیت از سنت را باطل می‌دانسته است (سلمی، ۹۰؛ قشیری، ۴۱۰). گفته‌اند که وی ولایت را افضل از نبوت می‌شمرد، و از این روی ناچار از دمشق گریخته، و مدتی در مکه به سر برده است (ابن جوزی، تلخیص، ۱۶۷، ...).

درباره سال وفات او اختلاف است. برخی آن را در ۲۳۰ ق/ ۸۴۵ م نوشته‌اند (سلمی، ۸۸؛ قشیری، همانجا؛ ابن جوزی، صفة، ۲۳۸/۴). ولی قول درست همان سال ۲۴۶ ق است که شاگردش ابوزرعۀ دمشقی (نک: نصری، ۷۱۰/۲) نقل کرده است (نیز نک: ابن حبان، همانجا؛ ابن ماکولا، ۷۸/۱؛ ابن ابی یعلی، سماعی، همانجاها).

مآخذ: ابن ابی یعلی، محمد، طبقات العنابة، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، تلخیص ابلیس، بیروت، ۱۳۶۸ ق؛ همو، صفة الصوفیة، به کوشش محمد فاخوری، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ ابن حبان، محمد، الثقات، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ ابن عساکر، علی، المعجم المشتمل، به کوشش سکیه شهابی، دمشق، ۱۹۷۹ م؛ ابن کثیر، البداية؛ ابن ماکولا، علی، الاکمال، به کوشش عبدالرحمان بن یحیی معلی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳ م؛ ابن ملقن، عمر، طبقات الاولیاء، به کوشش نورالدین شریه، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ ابن منذر، عبدالرحمان، الجرح و التعديل، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، حلیة الاولیاء، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ جامی، عبدالرحمان، نفعات الانس، به کوشش مهدی توحیدی پور، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ خواجه عبدالله انصاری، طبقات الصوفیه، به کوشش محمد سرور مولایی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ خولانی، عبدالجبار، تاریخ داریا، به کوشش سعید افغانی، دمشق، ۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰ م؛ دارقطنی، علی، المؤلف و المختلف، به کوشش موفق بن عبدالله، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ سراج طوسی، عبدالله، اللمع فی التصوف، به کوشش نیکلسون، لیدن، ۱۹۱۴ م؛ سلمی، محمد، طبقات الصوفیة، به کوشش پدرسون، لیدن، ۱۹۶۰ م؛ سماعی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالرحمان بن یحیی معلی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۴ ق؛ شرانی، عبدالوهاب، الطبقات الکبری، به کوشش احمد سعد غلی، قاهره، ۱۹۵۲ م؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، تذکرة الاولیاء، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ قشیری، عبدالکریم، الرسالة القشیریة، به کوشش معروف زریق و علی عبدالحمید بلطه جی، بیروت، ۱۴۰۸ ق؛ نصری، عبدالرحمان، تاریخ ابی زرعة الدمشقی، به کوشش شکرالله قوجانی، دمشق، ۱۴۰۰ ق؛ هجوری، علی، کشف المحجوب، به کوشش ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ یافعی، عبدالله، روض الراحین، به کوشش ابراهیم عییدی مالکی، قبرس، مؤسسة عبادالدین.

معتزلی، رشته کارها را همه به احمد وا گذاشت. این روایت را غالب مورخان نقل کرده‌اند، اما برخی، احمد را وزیر و گروهی او را فقط کاتب خلیفه دانسته‌اند (مسعودی، ۳۵۱، ۳۵۲؛ ابن خلکان، ۵۲۲/۲). روایت‌هایی نیز حاکی از آن است که چون مأمون خواست احمد را به وزارت بر دارد، وی عنوان وزارت نخواست، اما همه کارها را بر گردن گرفت (حصری، ۶۷۱/۲؛ ابن طقطقی، همانجا).

درباره تاریخ کناره‌گیری حسن بن سهل و آغاز وزارت احمد نیز اختلاف است. ابن خلکان (همانجا) سال ۲۰۳ ق را تاریخ کناره‌گیری حسن دانسته و ابن قتیبه (همانجا) از ۲۰۴ ق یاد کرده است. در حالی که یعقوبی (۴۵۵/۲، ۴۵۶) و ابوالفرج (۲۳۵/۱۵) در وقایع سال ۲۰۵ ق که طاهر بن حسین حکومت خراسان یافت، از احمد بن ابی خالد با عنوان کاتب مأمون و رئیس دیوان فضل یاد کرده‌اند. از روایت طبری (۵۷۹/۸، ۵۸۰) هم بر می‌آید که وقتی طاهر به ولایت خراسان رفت، حسن بن سهل وزارت داشت و میان آن دو بر سر جنگ با نصر بن شیب، نقاری پدید آمد.

تفویض حکومت خراسان به طاهر بن حسین که نخستین امارت نیمه مستقل ایرانی پس از اسلام را در یکی از مهم‌ترین ایالات قلمرو خلافت پی افکند، خود داستانی شگفت است. گفته‌اند وقتی طاهر دریافت که خلیفه مأمون او را به سبب قتل برادرش امین خوش نمی‌دارد، به دامن احمد بن ابی خالد آویخت تا امارت خراسان بر او راست گرداند. احمد نیز حیل‌های درچید و مأمون را - با آنکه گویا حدس می‌زد، طاهر سر به عصیان بردارد - واداشت که طاهر را به حکومت آن دیار فرستد (ابن ابی طاهر، ۲۳، ۲۴؛ طبری، ۵۷۸/۸ - ۵۷۹). یعقوبی (همانجا) آورده است که طاهر برای این کار ۳ میلیون درهم به احمد بن ابی خالد داد. نویسندگان دیگر به این معنی اشاره نکرده‌اند و تنها طبری از ۳۰۰ هزار درهم که طاهر میان خادم و کاتب مأمون پراکند تا علت ناخشنودی خلیفه را از خود دریابد، سخن گفته‌اند (همانجا). به هر حال طاهر در ۲۰۷ ق نام خلیفه را در خراسان از خطبه پنداخت و اندکی بعد به ناکاه بمرد. از بیشتر روایات ناهمگون مربوط به این واقعه بر می‌آید که احمد بن ابی خالد در مرگ طاهر دست داشته است. بعضی بر آنند که وقتی طاهر به خراسان می‌رفت، احمد یکی از خادمان خاص خود را با او همراه کرد و گفت اگر از طاهر نافرمانی ببینی، زهر در طعایش کند (ابن طقطقی، ۳۱۰؛ ابن خلکان، همانجا). این معنی با آن روایت که فاصله قطع نام خلیفه را از خطبه و مرگ طاهر، صبح تا شام یک روز جمعه دانسته‌اند (طبری، ۵۹۴/۸؛ ابن ابی طاهر، ۷۴)، سازگار است، اما به گزارش دیگر، خلیفه که از این نافرمانی به خشم آمده و احمد را سخت می‌نکوید، چاره کار را از او خواست. احمد کس به خراسان فرستاد و اندکی بعد خبر مرگ طاهر به بغداد رسید (یعقوبی، ۴۵۷/۲؛ قس: ابن طقطقی، همانجا؛ شایستی، ۱۴۷-۱۴۸). درباره ارسال کامخ زهر آلود که طاهر بسیار دوست می‌داشت. یک روایت هم حاکی از آن است که خلیفه احمد را به خراسان فرستاد و او در رفتار سستی کرد تا خبر مرگ

أَحْمَدُ بْنُ أَبِي خَالِدٍ أَخَوَل، ابوالعباس (ذیقعه: ۲۱۱/ فوریه ۸۲۷)، دیوانسالار و وزیر نامدار عصر مأمون عباسی. از زادگاه و زمان ولادت او اطلاعی در دست نیست. پدرش ابو خالد یزید احوال (د ۱۶۸ ق/ ۷۸۴ م) کاتب ابو عبیدالله وزیر مهدی خلیفه عباسی بود. او را اصلاً از مردم اردن (ذهبی، سیر...، ۲۵۵/۱۰) و خاندانش را از موالی شام دانسته‌اند (مجله التواریخ...، ۳۵۶؛ قس: ابن طقطقی، ۳۰۹).

دانسته‌های ما درباره گوشه‌هایی از زندگی سیاسی احمد بن ابی خالد و اسباب ترقی او تا وزارت هم تنها بر روایات جهشیاری و تنوخی استوار است. بر اساس این گزارشها در ایام خلافت مهدی که خالد بن برمک و پسرش یحیی شغلی نمی‌داشتند و در تنگدستی روزگار می‌گذراندند، ابو خالد ایشان را نواخته و از سخاوت خود بهره‌مندشان ساخته بود (جهشیاری، ۱۴۰-۱۴۳؛ تنوخی، الفرّج...، ۲۴۳/۳-۲۴۶). بدین سبب آنگاه که یحیی برمکی به روزگار هارون به وزارت نشست، احمد را بسی پاس می‌داشت و به گفته خود او آخرین منصبش از سوی برامکه ولایت «جند اردن» بود و چون به بغداد بازگشت، برامکه سرنگون شده و یحیی برمکی (د ۱۹۰ ق/ ۸۰۶ م) در زندان بود. با اینهمه، احمد بن ابی خالد خود را به مخاطره افکند و چنان ساخت که در زندان به دیدار او رود و در آنجا نیمی از اموال خود را به یحیی داد. وزیر مغضوب هم سفارش نامه‌ای درباره او به فضل بن سهل که وزارتش را پیش‌بینی می‌کرد، نوشت.

درباره مشاغل احمد بن ابی خالد پس از عزل برامکه تا خلافت مأمون، نیز اطلاعی در دست نیست و ظاهراً منصبی نداشت؛ زیرا چنانکه خود گفته، در ایام خلافت امین و کشمکش او با مأمون، بریشان حال بود و روزگارش به سختی می‌گذشت تا به وسیله‌ای خود را به فضل بن سهل وزیر مأمون در خراسان رسانید و کارش بالا گرفت. به روایتی، فضل که در این ایام با مأمون در خراسان بود، طاهر بن حسین را در بغداد نزد وی فرستاد و او هم احمد بن ابی خالد را مال و خلعت داد و به مرو نزد فضل روانه کرد. در آنجا فضل به سبب نامه‌ای که یحیی برمکی درباره احمد بدو نوشته بود، او را بسیار نواخت و نزد مأمونش برد و ریاست دواوین توقیع و فض و خاتم بدو داد (تنوخی، همان، ۲۴۹/۳-۲۵۳، ۲۵۶، ۲۵۷). از همین روایت بر می‌آید که در ایام نزاع مأمون و امین، احمد از بغداد اخبار امین را به دستگاه فضل بن سهل می‌رسانده (همان، ۲۵۳/۳) و این کار بی گمان در تقزیش نزد وزیر و خلیفه جدید بی تأثیر نبوده است. احمد در همین شغل و در زمره کاتبان خاص مأمون بود تا وقتی که در ۲۰۳ ق/ ۸۱۸ م فضل بن سهل در سرخس به قتل آمد. مأمون در خراسان، احمد را که پس از شکست ابراهیم بن مهدی و سقوط خلافتش بدانجا رفته بود، به وزارت برداشت و با او به بغداد آمد (ابن قتیبه، ۳۸۹، ۳۹۰)، اما درست آن است که پس از فضل، برادرش حسن بن سهل وزارت یافت و احمد بن ابی خالد به نیابت از او کار می‌راند و چون مدتی بعد سهل به سبب بیماری عزلت گزید، به گزارش ابن ندیم (ص ۲۰۷)، خلیفه به پیشنهاد ابو بشر ثمامه بن اشرس

طاهر رسید و آنگاه به خراسان رفت و طلبه پسر طاهر را که اظهار فرمانبرداری می کرد، با تأیید خلیفه به حکومت آن دیار برنشانند (ابوالفرج، ۲۳۸/۱۵). در همین سفر، احمد بن ابی خالده که گفته اند افشین پسر کاووس اشروسی او را از بغداد همراهی کرد، به ماوراءالنهر تاخت و اشروسنه را گشود و کاووس را دستگیر کرد (بلاذری، ۴۳۰، ۴۳۱؛ ابو علی مسکویه، ۴۵۴/۶).

طاهر احمد هنوز در خراسان بود که حسن بن حسین بن مصعب به کرمان رفت و سر به عصیان برداشت (۲۰۸ق) و احمد بدانجا رفت و او را درهم شکست و گرفت و به بغداد برد (ذهبی، العبر، ۲۷۸/۱). از آن پس تا ۲۱۰ق که ابراهیم بن مهدی دستگیر شد و احمد به گونه مؤثری خلیفه را به عفو او تشویق کرد (ابوالفرج، ۱۱۸/۱۰) و مأمون او را در خانه احمد نگاه داشت (طبری، ۶۰۳/۸)، به وقایع مهمی که با او مرتبط باشد، اشاره نشده است. احمد بن ابی خالده سرانجام در بغداد درگذشت (ابن ابی طاهر، ۱۲۵؛ برای روایتهای دیگر، نک: ابن طقطقی، همانجا؛ ذهبی، سیر، ۲۵۶/۱۰).

احمد بن ابی خالده از دیوانسالاران مشهور عصر خود بود و بسیاری از نویسندگان او را به زیان آوری و نویسندگی و شعر دانی و اطلاع از رموز ملک داری ستوده اند (مثلاً صولی، ۲۰۶؛ ابن طقطقی، ۳۰۹). او در خوشنویسی از شاگردان اسحاق بن حماد بود (ابن ندیم، ۱۰) و در این فن نیز او را در حد ابن مقله - گرچه مقدم بر او بود - دانسته اند (ابوحیان، ۳۳۲). از نیک نفسی و بخشندگی او هم داستانها نقل کرده اند (مثلاً تنوخی، الفرج، ۳۱۱/۱-۳۱۲، المستجاد، ۱۹۸-۲۰۰؛ عقیلی، ۸۰-۹۷)؛ گرچه از ترش رویی و خشونت هم خالی نبود (تنوخی، الفرج، ۲۳۰/۳؛ ابن شاکر، ج ۷، ذیل وقایع ۲۱۲ق) و بیش از همه به شکم بارگی شهرتی بسزا داشت و گفته اند خراج ایالتی را به سفره ای می بخشید (زمخشری، ۷۲۳/۲؛ ابن ابی طاهر، ۱۲۳). خلیفه هم بدین سبب مقرری خاص سفره اش برقرار کرد و پیش از آنکه او را بی کاری فرستد، از طعام آگنده اش می کرد (همانجا؛ سیوطی، ۳۲۶؛ ابن ابی طاهر، ۱۰۹). دعبل شاعر او را به سبب همین آزمندیش هجو کرده است (ابن ابی طاهر، همانجا؛ ابوالفرج، ۱۴۳/۲۰). با اینهمه مأمون همواره او را به هوشمندی و فطانت می ستود (ابن خلکان، ۱۵۱/۶) و چون درگذشت بر پیکرش نماز کرد (ابن ابی طاهر، ۱۲۵).

مآخذ: ابن ابی طاهر، محمد، اعتاب الکتاب، به کوشش صالح اشتر، دمشق، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن ابی طاهر طیفور، احمد، کتاب بغداد، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ ابن خلکان، وفيات؛ ابن شاکر کتبی، محمد، عیون التواریخ، نسخه خطی کتابخانه احمد ثالث، استانبول، ش ۲۹۲۲؛ ابن طقطقی، محمد، الفخری، به کوشش درنبرگ، پاریس، ۱۸۹۲م؛ ابن قتیبه، عبدالله، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۹م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوحیان توحیدی، علی، اخلاق الوزیرین، به کوشش محمد بن تاورت طنّی، دمشق، ۱۹۶۵م؛ ابوعلی مسکویه، احمد، «تجارب الامم»، همراه العیون والحائق، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۱م؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، قاهره، دارالکتب المصریه؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ تنوخی، مَحْتَن، الفرج بعد الشدة، به کوشش عبود شالچی، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ همو، المستجاد، به کوشش محمد کردعلی، دمشق، ۱۹۷۰م؛

جهشاری، محمد، الوزراء و الکتاب، به کوشش عبدالحمید احمد حنفی، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ حصری، ابراهیم، زهر الآداب و نمر الالباب، به کوشش علی محمد بحاری، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، العبر، به کوشش محمد سعید بن بیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ زمخشری، محمود، ربیع الابرار، به کوشش سلیم نعیمی، بغداد، ۱۹۷۶م؛ سیوطی، تاریخ الخلفاء، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، ۱۳۵۱ق؛ شایستی، علی، الدیارات، به کوشش کورکیس عؤاد، بغداد، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ صولی، محمد، الاوراق، به کوشش هیووت دن، قاهره، ۱۹۳۴م؛ طبری، تاریخ؛ عقیلی، حاجی بن نظام، آثار الوزراء، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ مجمل التواریخ و القصص، به کوشش محمد تقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مسعودی، علی، التنبیه و الاشراف، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م. بخش تاریخ

أَحْمَدُ بْنُ أَبِي دَوَّادٍ یَادِی، ابو عبدالله (ح ۱۶۰- محرم ۲۴۰ق/ ۷۷۷- ژوئن ۸۵۴م)، فقیه و قاضی مشهور معتزلی و پدید آورنده ماجرای «محنه» در عصر اول عباسی. چنانکه از نسبش پیداست، از قبیله بزرگ ایاد بود. نام پدرش را فرج یا دععی گفته اند. اما به روایت یکی از نوادگانش، نام او همان کنیه اش یعنی ابو دؤاد بن جریر بوده است (خطیب، ۱۴۱/۴، ۴۲۲؛ قس: ذهبی، سیر، ۱۶۹/۱۱؛ حرز، که تصحیف جریر است). گفته اند خاندانش از قترین برخاست (ابن خلکان، ۸۱/۱، به نقل از ابو عبدالله مرزبانی) و احمد چنانکه خود گفته است، در ۱۶۰ق در بصره زاده شد (خطیب، ۱۴۲/۴).

درباره روزگار رشد و تحصیلات منظم علمی او اطلاع چندانی در دست نیست و همه کسانی که استاد او شمرده شده اند، از معتزلیان و جهیمیه بوده اند همچون هیاچ بن العلاء سلمی که خود از یاران و اصل بن عطا بود (ابن خلکان، همانجا) و یا بشر مرسی که پرورده جهیم بن صفوان به شمار می رفت. (ابن کثیر، ۳۶۴/۹). روایتی نیز حاکی از آن است که احمد بی واسطه، شاگرد ابوالهذیل علاف بوده است (ملطی، ۴۴). از این رو با عقاید ایشان رشد کرد و بدان گرایش یافت. وی را برکشیده قاضی یحیی بن اکثم دانسته اند که از احمد بسی جوان تر بود و احمد در زمره فقهای دیگر در مجلس او می نشست و از همین راه وارد دستگاه خلافت شد و نزد مأمون تقرب یافت (ابن ندیم، ۲۱۲؛ ابن خلکان، ۸۴/۱؛ خطیب، همانجا). به روایتی دیگر وقتی یحیی بن اکثم در ۲۰۲ق قضای بصره یافت، گروهی از اهل علم و مروت چون احمد بن ابی دؤاد را به هم نشینی خود برگزید و چون مأمون در ۲۰۴ق وارد بغداد شد، احمد از جمله یاران قاضی و یکی از فقهای دهگانه ای بود که سرانجام برای مصاحبت با خلیفه برگزیده شدند (ابن ابی طاهر، ۳۶؛ ابن خلکان، همانجا). وی تا هنگام مرگ مأمون از یاران نزدیک و متنفذ او بود (وکیع، ۲۹۵/۳) و گفته اند خلیفه را به دشمنی با یحیی بن اکثم برانگیخت و خانه نشینش کرد (یعقوبی، ۴۶۶/۲). به روایتی مأمون در بستر مرگ، برادر و جانشین خود معتصم را سفارش کرد که این معتزلی بی پروا را در زمره مشاوران خود وارد کند و در کارها با او رای زند و وزیری نگیرد که او را به دشواری اندازد (طبری، ۶۴۹/۸؛ ابن خلکان،



تنهاند، شهادتشان را نپذیرند و حکمشان را مردود شمارند (سیکی، ۳۹، ۳۸/۲). چون علما را به امتحان کشاندند، بسیاری گردن نهادند، اما تنی چند - برجسته تر از همه احمد بن حنبل و یارانش - سرسختانه به مخالفت برخاستند. پس ایشان را گرفته، دریند کردند و به سوی مأمون فرستادند. در این میان مأمون درگذشت و چون جانشین خود معتصم را نیز به پیروی از این عقیده و امتحان خلق سفارش کرده بود، او هم به امتحان و محاکمه احمد بن حنبل فرمان داد و احمد بن ابی دؤاد قاضی القضاات را که افزون بر این، بر خلاف حنبله منکر رؤیت خدا بود (خطیب، ۴۶۶/۱۱)، در ۲۲۰ ق بدین کار گماشت و او در آزار احمد بن حنبل مبالغه کرد (سیکی، ۳۹/۲ - ۵۰؛ ابن خلکان، ۸۴/۱) و به روایتی فتوا به قتلش داد (ذهبی، العبر، همانجا، سیر، ۱۷۰/۱)؛ احمد بن حنبل نیز او را صریحاً کافر می خواند (خطیب، ۱۵۳/۴)، با آنکه به سبب بیم از شورش خلق سرانجام احمد بن حنبل را آزاد کردند، اما ماجرای محنه در تمام ایام معتصم که بر خلاف مأمون خود اهل علم نبود، و نیز روزگار واثق به تحریک و دستگیری احمد بن ابی دؤاد همچنان دوام یافت (سیکی، ۵۹/۲، ۶۰؛ ابن شاکر، ۲۲۹/۴). افزون بر آن معتزله در این ایام چندان چیرگی یافته بودند که به دستور واثق مردانی از معتزله با دیوان سالاران همراه شدند تا ایشان را از ستم بر خلق باز دارند و احمد بن ابی دؤاد مأمور انتخاب این کستان شد (ابن مرتضی، ۷۲). چنانکه به هنگام مبادله اسیران مسلمان و رومی، احمد کس گماشت تا فقط اسیرانی را که معتقد به خلق قرآن و منکر رؤیت خدا بودند، باز پس گرفته، و مبادله شوند و بقیه در سرزمین روم باقی بمانند (مسعودی، التنبیه، ۱۹۱).

بنا به یک روایت از محمد بن واثق، در این ایام خلیفه هر کس را می خواست بدین عقیده بیازماید و به قتل آورد، احمد بن ابی دؤاد و یارانش را دعوت می کرد، و چون یک بار احمد در مناظره با مزدی مخالف خلق قرآن درماند، خلیفه از آن پس از امتحان مردم باز ایستاد (خطیب، ۱۵۱/۴ - ۱۵۲). اگر این روایت از محمد بن واثق که بی گمان در آن ایام خردسال بود - و حتی پس از مرگ واثق نیز به همین سبب به خلافت نرسید - درست باشد، داستان خشم گرفتن واثق بر احمد و یارانش و باز گذاردن دست ابن زیات بر دشمنی با او (طبری، ۱۲۵/۹؛ وکیع، ۳۰/۳)، می بایست پس از این واقعه باشد (۲۲۹ یا ۲۳۰ ق)؛ اما روایت مشهور همان است که گفته اند چون متوکل به خلافت نشست، به اهل سنت نزدیک شد و معتزلیان را راند و مردم را از جدل درباره حدوث و قدم قرآن بازداشت و ماجرای محنه را پایان داد (یعقوبی، ۴۸۴ - ۴۸۵؛ مقدسی، ۱۲۱/۶؛ سیکی، ۵۴/۲).

احمد بن ابی دؤاد در عقاید خود چندان تعصب می ورزید که حتی با بعضی از معتزله که در مسائلی با او اختلاف داشتند، به دشمنی برخاست (ابوالفرج، ۱۷/۷)، اما این معنی که او ابن زیات وزیر را که خود معتزلی و به روایتی طرفدار عقیده به خلق قرآن بود (سمعانی، ۲۵۷/۶؛ ذهبی، العبر، ۳۲۶/۱)، نیز دشمن می داشت و خلیفه را بر ضد او تحریک می کرد

همانجا). از این رو چون معتصم به خلافت نشست (۲۱۸ ق)، احمد را قاضی القضاتی داد و جز به تدبیر او کار نمی کرد (همانجا). بدین سبب برخی از نویسندگان، او را وزیر خلیفه، بلکه محتشم تر از وزیران روزگار خوانده اند (ملطی، همانجا؛ بیهقی، ۱۷۲).

از وقایع مهم سیاسی این عصر که احمد در آن دست داشت، قتل افشین بود که در واقعه دستگیری ابودلف قاسم بن عیسی توسط افشین و کوششهای احمد برای رهانیدن او، میان آن دو دشمنی سخت پدید آمد و احمد چندان معتصم را بر ضد افشین بر آغاید تا خلیفه دستور محاکمه و سپس قتل او را صادر کرد (برای تفصیل نک: وکیع، ۲۹۵/۳ - ۲۹۷؛ بیهقی، ۱۷۲ - ۱۷۸).

احمد در روزگار واثق نیز همان مقام و نفوذ را نگاه داشت و چون خلیفه درگذشت، بر او نماز گزارد (طبری، ۱۵۱/۹). در این وقت چند تن از نزدیکان خلیفه چون ابن زیات وزیر خواستند تا محمد فرزند خردسال واثق را به خلافت بردارند، اما سرانجام جعفر برادر واثق بر خلافت دست یافت، و احمد که خود بدو تمایل داشت و روزگاری او را از خشم واثق رهانیده بود، خلیفه جدید را لقب متوکل داد و بر تخت نشاند (همو، ۱۵۴/۹ - ۱۵۷). متوکل چندی بعد، ابن زیات ابوجعفر (ه) وزیر را عزل کرد و به قتل رسانید (ربیع الاول ۲۳۳) و اندکی پس از آن احمد بر اثر سکنه مفلوج شد و خلیفه مقام او را به پسرش ابوالولید محمد داد (مسعودی، مروج، ۵۴ - ۶؛ طبری، ۱۵۶/۹، ۱۶۱؛ ابن خلکان، ۸۸/۱) که خود از معتزله مشهور به شمار می رفت (قاضی عبدالجبار، ۳۰۱)، اما در صفر ۲۳۷ بر احمد خشم گرفت و وکیلی بر املاکش گماشت؛ سپس یحیی بن اکثم را قاضی القضاتی داد و در ربیع الاول همان سال ابوالولید محمد و برادرانش را به زندان افکند و اموال ابوالولید را مصادره کرد (طبری، ۱۸۹/۹؛ یعقوبی، ۴۸۹/۲؛ ابن خلکان، ۸۹/۱؛ قس: مسعودی، همان، ۱۴/۴؛ ابن خلکان، ۸۹/۱ - ۹۰؛ روایت مرزبانی). احمد پس از این واقعه چندان نزisst و اندکی پس از مرگ پسرش ابوالولید (ذیحجه ۳۳۹) درگذشت (طبری، ۱۹۷/۹؛ خطیب، ۱۵۶/۴؛ ابن خلکان، همانجا) و در خانه اش به بغداد دفن شد (ذهبی، سیر، ۱۷۱/۱۱).

عصر نفوذ احمد بن ابی دؤاد در دستگاه خلفا، دوره چیرگی عقل گرایی معتزله و عقب نشینی فقها و اهل حدیث و سنت بود. اهمیت او نیز درست به سبب همین چیرگی و نقشی بود که در راندن مخالفان و واقعه «محنه» (ه) داشت. احمد خود از افاضل معتزله به شمار می رفت و در تقویت مذهب معتزله می کوشید (ابن ندیم، ۲۱۲؛ حصری، ۳۳۹/۸، ۳۴۰). ابوالقاسم بلسخی او را در طبقه هفتم معتزلیان قرار داده (ص ۱۰۵) و ذهبی از جهمیه اش خوانده است (العبر، ۳۳۹/۱؛ سیر، ۱۶۹/۱۱). گفته اند که عقیده به خلق قرآن را از بشر مرسی گرفت (ابن اثیر، ۷۵/۷) و همین عقیده را به خلیفه مأمون القا کرد و از آن پس او را واداشت تا در اواخر عمر مردم را بدین عقیده بخواند و فرمانی منتشر کند تا فقها و قاضیان را در معرض امتحان آورند و اگر بدین عقیده گردن

(ابن ابار، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۶) و پس از قتلش، یار نزدیک او، جاحظ را دست بسته به نزدش آوردند و احمد او را نکوهشها کرد (تنوخی، نشوار...، ۳۶۱/۱؛ قاضی عبدالجبار، ۲۷۶)، حاکی از این است که او بیشتر خواهان دوام نفوذ خود بر خلیفه بوده است. با اینهمه، فضایی داشت که اگر ماجرای محنه و طعنهایی که به مبالغه بر او زدند، آن را بی‌رنگ نمی‌ساخت، در زمره مردان برجسته روزگار خویش محسوب می‌شد؛ چنانکه او را سخاوتمند، جوانمرد و «سید العرب» خوانده‌اند (ابن ندیم، ۲۱۲؛ تنوخی، الفرج...، ۶۰/۲؛ ابن خلکان، ۸۱/۱) و از برامکه و آل مهلب برترش دانسته‌اند (زمخشری، ۶۶۶/۳). گفته‌اند در انواع علم و ادب نیز دستی قوی داشت (حصری، ۲۳۹/۱؛ قس: ابن خلکان، ۸۳/۱)، حافظ قرآن بود و به آن احاطه کامل داشت (ابن عبدربه، ۱۴۵/۲، ۱۴۶)

احمد مردی ظریف و نکته سنج (حصری، ۸۸۲/۲) و زیان آور و شاعر بود (خطیب، ۱۴۳/۴؛ برای اشعار او، نک: وکیع، ۲۹۸/۳، ۲۹۹، ۳۰۱) و اهل ادب را از هر شهری به گرد خویش فراهم می‌آورد (خطیب، ۱۵۰/۴). بعضی از برجسته‌ترین شاعران و نویسندگان چون ابو تمام (ص ۶۹-۷۸، ۳۵۵-۳۶۴، جم: صولی، ۱۴۱، ۱۴۵، ۱۴۶) و جاحظ او را ستوده‌اند. جاحظ که پیش از قتل ابن زیات از یاران نزدیک او به شمار می‌رفت (بلا، ۳۹۰، ۳۹۵)، پس از او به احمد بن ابی دؤاد اختصاص یافت و کتاب البیان و التبيين خود را به او تقدیم کرد (ابن ندیم، ۲۱۰؛ بلا، ۲۲۸) و رساله‌ای در ستایش او نوشت (ابو حیان، ۴۳) و رساله‌ای نیز در باز شناختن عالم از جاهل و بیان ادله‌ای برای مناظره با مخالفان به نام «کتاب الفتیاء» به او اهدا کرد (جاحظ، ۲۱۴/۱ به بعد)، اما در مقابل، عده بیشتری از نویسندگان و شاعران و علمای اهل سنت و حدیث او را دشمنها داده، و هجوش کرده (ابن ندیم، ۲۱۲؛ ابوالفرج، ۱۱۶/۹، ۱۱۷؛ وکیع، ۳۰۱/۳؛ ابن معزی، ۳۳۸)، و از فقهایی بدکار و فاسق (سبکی، ۵۹/۲) و بلکه کافرش خوانده‌اند (ابن کثیر، ۳۵۷/۱۰، ۳۵۸) و چون مفلوج و خانه‌نشین شد، خدا را سپاس گزارند (سبکی، ۱۴۵/۲). حتی معتزلی برهیزکاری چون جعفر بن مبشر با او دشمنی می‌کرد (ابن مرتضی، ۷۷؛ قس: قاضی عبدالجبار، ۲۸۳). با آنکه مردم کرخ او را مسلمان هم نمی‌دانستند (خطیب، ۱۴۹/۴)، چون در ۲۲۵ ق آتش در کرخ افتاد، معتصم را واداشت تا مبلغ هنگفتی به کسانی که اموالشان تلف شده بود، بپردازد (وکیع، ۲۹۸/۳)؛ همچنین به درخواست او معتصم یک میلیون درهم برای حفر نهري در اقصای خراسان هزینه کرد (ابن خلکان، ۸۳/۱). با اینهمه، هیچ گاه برای خود از خلیفه چیزی نخواست (خطیب، ۱۴۹/۴، ۱۵۰).

احمد ظاهراً کتابی به نام المصاییح داشته که ابن مرتضی درباره آخرین روزهای حیات واتی و مرگ او بدان استناد کرده است (ص ۱۲۶). پسرش ابوالولید را هم صاحب چند کتاب در فقه دانسته‌اند (ابن ندیم، همانجا). فرزند دیگرش ابومالک جریر نام داشت که راوی اخبار زندگی پدر خود بوده است (مثلاً خطیب، ۱۴۱/۴، ۱۴۳، ۱۴۶).

مآخذ: ابن ابار، محمد، اعتاب الکتاب، به کوشش صالح اشتر، دمشق، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ ابن ابی طاهر طیفور، احمد، کتاب بغداد، به کوشش محمد زاهد کوثری، ۱۹۲۹ م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن شاکر کتبی، محمد، فوات الوفيات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۲ م؛ ابن عبدربه، احمد، العقد الفريد، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ ابن کثیر، البدایة؛ ابن مرتضی، احمد، طبقات المعتزلة، به کوشش ویلشر، بیروت، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابونعمان، حبيب، دیوان، به کوشش شاهین عطیه، بیروت، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۸ م؛ ابوحیان توحیدی، علی، اخلاق الوزیرین، دمشق، ۱۹۶۵ م؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، بیروت، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰ م؛ بلخی، ابوالقاسم، «باب ذکر المعتزلة»، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ بیهقی، ابوالفضل، تاریخ، به کوشش قاسم غنی و علی اکبر فیاض، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ بلا، شارل، الجاحظ، ترجمه ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۶۱ م؛ تنوخی، محسن، الفرج بعد الشدة، به کوشش عبود شالچی، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ همو، نشوار المحاضرة، به کوشش عبود شالچی، بیروت، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م؛ جاحظ، عمرو، رسائل، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ حصری، ابراهیم، زهر الآداب، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۳ م؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۹۸۶ م؛ همو، الصیر، به کوشش محمد سعید بن پسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ زمخشری، محمود، ربيع الاربار، به کوشش سلیم نعیمی، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعية، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۳ ق؛ سمنانی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالرحمان بن یحیی معلی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۶ ق؛ صولی، محمد، اخبار ابی تمام، به کوشش خلیل محمود عساکر و دیگران، بیروت، مکتبة التجاری؛ طبری، تاریخ؛ قاضی عبدالجبار، «فضل الاعتزال»، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ سعودی، علی، التنبيه والاشراف، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۴ م؛ همو، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ ق؛ مقدسی، مطهر، البیة و التاريخ، به کوشش گلنار هوار، پاریس، ۱۹۱۹ م؛ ملطی، محمد، التنبيه والرء، به کوشش محمد زاهد کوثری، ۱۳۶۸ ق/ ۱۹۴۹ م؛ وکیع، محمد، اخبار القضاة، بیروت، عالم الکتب؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ ق.

أَحْمَدُ بْنُ أَبِي سَعْدٍ هَرَوِي، نک: ابوالفضل هروی.

أَحْمَدُ بْنُ أَبِي سَعِيدٍ، غياث الدين (۸۵۵-۸۹۹ ق/ ۱۴۵۱-۱۴۹۴ م)، پسر سلطان ابو سعید گورکان (۵ هـ) که پس از مرگ پدر و تقسیم قلمرو او، در سمرقند به حکومت نشست. احمد در سمرقند به دنیا آمد، مادر او، خواهر زاده درویش محمد ترخان از امرای گورکانیان بود (بابر، 33). ابو سعید آنگاه که خراسان را تسخیر کرد (ح ۸۶۱ ق)، تختگاه خود سمرقند را به احمد سپرد و جانی بیگ دولدای را به اتابکی او برگزید (خواندمیر، ۹۴/۴)، به گزارش بابرنامه (بابر، 35، 17)، احمد افزون بر آن مدتی تاشکند، سیرام، خجند و اراتیه<sup>۱</sup> (بین زرافشان و خجند) را نیز در اختیار داشت.

سلطان ابو سعید در ۸۷۳ ق/ ۱۴۶۸ م برای مقابله با اوزون حسن آق قویونلو به آذربایجان تاخت و احمد را دوباره بر جای خود در سمرقند نشاند. در این میان حسین میرزا نواده عمر شیخ، پسر تیمور، چنانکه سلطان ابو سعید پیش بینی کرده بود، به خراسان یورش آورد. احمد هم

پیداست که دشمنی میان دو برادر همچنان ادامه یافت. چون سلطان احمد که شاهرخیه و تاشکند - از تصرفات عمر شیخ - را جزئی از قلمرو خود می‌دانست، در ۸۹۰ ق/۱۴۸۵ م به اصرار امرای خود به تاشکند تاخت. از آن سوی یونس خان، پسر خود محمود خان را با لشکر به مقابله احمد به تاشکند فرستاد و عمر شیخ نیز روی بدانجا نهاد. سرانجام با میانجیگری خواجه عیبدالله احرار که در اردوی احمد به سر می‌برد، کار به صلح انجامید و تاشکند به یونس خان واگذار شد (همو، ۱۱۳-۱۱۴؛ کاشفی، ۵۳۱/۲ - ۵۳۵؛ قس: خواندمیر، ۱۰۹/۴، که محمودخان، پسر یونس خان را به اشتباه محمود میرزا برادر سلطان احمد دانسته است؛ نیز نک: گروسه، ۸۰۹). پس از مرگ یونس خان در ۸۹۲ ق/۱۴۸۷ م، با اینکه خواجه عیبدالله احرار (هم)، سلطان احمد را از پیمان شکنی بر حذر می‌داشت، اما او بار دیگر به تاشکند حمله برد و بر ساحل رود چیر (تُرک نزد اهالی تاشکند) اردو زد و در مقابل محمودخان، پسر یونس خان که داماد او نیز بود، صف آراست، اما کاری از پیش نبرد و به سمرقند بازگشت و سپس با میانجیگری خواجه عیبدالله احرار با محمودخان از درآشتی درآمد (دوغلان، ۱۱۵-۱۱۶). به گزارش بایرنامه (بابر، ۱۳) در ۸۹۹ ق، سلطان احمد و محمود خان که هر دو از عمر شیخ ناخشنود بودند، بر ضد وی با یکدیگر متحد شدند و از شمال و جنوب آب خجند (سیر دریا یا سیحون) به قلمرو عمر شیخ هجوم بردند، اما در این میان عمر شیخ در حادثه‌ای درگذشت (۴ رمضان ۸۹۹) و سلطان احمد پس از تسخیر اراتیه، خجند و مرغینان (مرغیلان)، در ۴ فرسنگی اندیجان اردو زد؛ ولی به تسخیر شهر که امرای عمر شیخ، پسر وی ظهیرالدین محمد بابر را در آنجا بر جای پدر به سلطنت بر نشانده بودند، نپرداخت و پس از مصالحه‌ای با ظهیرالدین، راه بازگشت در پیش گرفت (همو، ۳۱-۲۹؛ دوغلان، ۱۱۹؛ خواندمیر، ۱۵/۴)، اما در بین راه در مرغینان بیمار شد و در کرانه آق سو، نزدیک اراتیه درگذشت (بابر، ۳۳؛ خواندمیر، همانجا؛ نیز نک: غفاری، ۲۳۸؛ منجم باشی، همانجا). پس از مرگ سلطان احمد که پسری نداشت، برادرش سلطان محمود از حصار به سمرقند آمد و بر تخت سلطنت نشست (دوغلان، همانجا).

سلطان احمد را مردی «ساده و عامی» دانسته‌اند (بابر، همانجا). با اینکه گفته‌اند (نک: خواندمیر، ۹۶/۴) گاه به افراط پاده می‌نوشتید، ولی نمازش را نیز ترک نمی‌گفت. وی را به دینداری و پیروی از شریعت ستوده‌اند. او به اهل طریقت احترام می‌گذاشت و به ویژه به خواجه عیبدالله احرار ارادتی تمام داشت (بابر، همانجا؛ نیز نک: بارتولد، ۱۷۶-۱۷۵/II) و اندرزه‌های وی را به کار می‌یست، چنانکه به سفارش همو تمغای سمرقند را بخشید و آنگاه که عده‌ای او را بر آن داشتند تا بار دیگر تمغا را برقرار کند، از تهدید خواجه بیم کرد و بدان کار تن در نداد (کاشفی، ۵۳۹/۲ - ۵۴۰؛ مولانا شیخ، ۱۸). از همین رو، بابر (ص ۴۲) بر آن است که به روزگار سلطان احمد، اهالی سمرقند در رفاه و آسایش به سر می‌بردند، ولی پس از مرگ او آشوب و بیداد بر آن نواحی سایه

بی‌درنگ از جیحون بگذشت و سر در پی او نهاد، اما در مرغاب خیر قتل پدرش را دریافت (۸۷۳ ق) و به سمرقند بازگشت (اسفزاری، ۳۲۰/۲؛ روملو، ۴۹۱).

پس از مرگ سلطان ابو سعید، دولت تیموریان یکپارچگی خود را از دست داد. خراسان به دست سلطان حسین میرزا افتاد و حتی در ماوراءالنهر، قلمرو اصلی ابو سعید نیز حکومت متمرکزی تداوم نیافت، چه برخی از پسران متعدد او - که به ۱۱ تن می‌رسیدند - بر سر جانشینی به کشمکش برخاستند و از آن میان، ۳ تن: احمد، عمر شیخ و محمود هر کدام در مناطقی که از عهد پدر در اختیار داشتند، به استقلال به حکومت پرداختند. به گزارش دوغلان (ص ۹۳) احمد در سمرقند به جای پدر بر تخت سلطنت نشست، محمود میرزا بر نواحی حصار، کوندوز و بدخشان چیره شد و عمر شیخ حکومت اندیجان (اندجان) و فرغانه را به دست گرفت، اما به روایت عبدالرزاق سمرقندی (۱۳۸۲-۱۳۸۰/۳)، سلطان احمد در آغاز فرمانروایی خود، به دلجویی از مدعیان سلطنت در نواحی گوناگون پرداخت و به قبول اطاعتشان واداشت. چنانکه محمود میرزا پس از مرگ پدر از آذربایجان به هرات و از آنجا به سمرقند روی آورد و به احمد پیوست و مورد استقبال قرار گرفت و ریاست «دیوان اعلی» به او سپرده شد. اما این اتحاد دیری نپایید، زیرا محمود میرزا به زودی به تحریک عده‌ای از امرای مخالف احمد، سر به شورش برداشت و به بهانه صید از سمرقند بیرون رفت و ناحیه حصار را تسخیر کرد، ولی در مقابله با احمد کاری از پیش نبرد و بگریخت (همو، ۱۳۸۴-۱۳۸۳/۳)؛ نیز نک: منجم باشی، ۶۲۳؛ قس: کاشفی، ۵۲۶/۲ - ۵۳۰؛ نیز نک: عبدالاول، ۱۸۴، ۱۸۵). این واقعه می‌بایست پیش از هجوم سلطان احمد به خراسان باشد، زیرا آورده‌اند که حدود سال ۸۸۰ ق او همراه برادرش محمود میرزا برای مقابله با حسین میرزا تیموری، به یاری احمد مشتاق که در بلخ بر حسین میرزا شوریده بوده، شتافت، اما کاری از پیش نبرد و خراسان همچنان در دست حسین میرزا ماند (نک: میرخواند، ۷۶/۷-۸۴؛ خواندمیر، ۱۶۹/۴-۱۶۶؛ روملو، ۵۵۳-۵۵۹).

یکی از بزرگ‌ترین دشمنان سلطان احمد، یونس خان فرمانروای مغولستان بود. یونس خان که به روزگار ابو سعید، دست نشانده او به شمار می‌رفت (نک: ه، د، ابو سعید گورکان)، پس از مرگ وی به سبب آشفتگی و ضعف حکومت تیموریان، آشکارا به مداخله در امور داخلی آنان می‌پرداخت؛ با آنکه سه دختر از خود را به ازدواج احمد و عمر شیخ و محمود میرزا در آورده بود، تسخیر برخی از نواحی شرقی قلمرو ایشان را نیز در خیال داشت. در حدود سال ۸۸۰ ق، عمر شیخ که روابط دوستانه‌ای با یونس خان داشت، خان مغولستان را برانگیخت تا او را برای سرنگونی سلطان احمد و تصرف سمرقند یاری رساند، ولی یونس خان به خواست او وقتی نهاد. از آن سوی سلطان احمد چون قصه بدانست، خواست به مقابله با برادر برخیزد، اما از بیم یونس خان از آن کار باز ایستاد (دوغلان، ۹۶-۹۷). با اینهمه، از گزارشهای دوغلان

افکند، گرچه خواندمیر (۹۵/۴-۹۶) آورده است که سلطان احمد در نبردها خود نمی‌جنگید، با اینهمه، شجاعت و مهارت او را در فن تیراندازی ستوده‌اند (نیز نک: بابر، ۳۴). به روایت بابر (همانجا)، اداره امور مملکت در اواخر زندگانی سلطان احمد که به ضعف و سستی گراییده بود، به دست امرای وی افتاد؛ با این حال، روایات برخی از منابع صوفیه (نک: کاشفی، ۵۲۸/۲-۵۲۹؛ عبدالاول، ۱۸۴-۱۸۵) مبنی بر اینکه سلطان احمد در جنگ با برادرش سلطان محمود میرزا (نک: سطور پیشین) بیمناک شد و خواست اهالی سمرقند را در مقابل دشمن تنها گذارد و خود بگریزد، البته مبالغه آمیز می‌نماید.

مأخذ: اسفزاری، محمد، *روضات الجنات*، به کوشش محمد کاظم امام، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ خواندمیر، غیاث الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۲۹ ش؛ عبدالاول نیشابوری، *ملفوظات احرار*، نسخه خطی کتابخانه گنج بخش اسلام آباد، ش ۵۸۶۶؛ عبدالرزاق سمرقندی، *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، به کوشش محمد شفیع، لاهور، ۱۳۶۸ ق/۱۳۹۹ م؛ غفاری قزوینی، احمد، *تاریخ جهان آرا*، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ کاشفی، علی، *رشحات عین الحیات*، به کوشش علی اصغر معینیان، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ گروسه، زنه، *امپراطوری صحرانوردان*، ترجمه عبدالحسین می‌کده، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ منجم باشی، احمد، *جامع الدول*، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز مولانا شیخ، خوارق عادات احرار، نسخه خطی کتابخانه خدابخش پتّه هند، ش ۲۴۸۰؛ میرخواند، محمد، *روضه الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ نیز:

Bābur, *Zahiru'd-dīn, Bābur-Nāma*, tr. A.S. Beveridge, New Delhi, 1979; Barthold, V.V., *Four Studies on the History of Central Asia*, Leiden, 1963; Dughlāt, Mirza Muhammad Haidur, *The Tarikh-i-Rashidi*, Patna, 1973.

ابوالفضل خطیبی

أحمد بن ابی شجاع، نک: آل بویه.

أحمد بن ادریس، نک: ابن ادریس.

أحمد بن أسد بن سامان خدات (د ۲۵۰ ق/۸۶۴ م)، امیر فرغانه و سمرقند و سرسلسله سامانیان.

از زندگی او اطلاع چندانی در دست نیست. وی از جمله پسران چهارگانه اسد بن سامان خدات - نوح، یحیی، احمد و الیاس - بود که مأمون عباسی در ایام امارتش بر خراسان، آنان را بر کشید و به حکومت شهرهای ماوراءالنهر منصوب کرد. در اواخر روزگار هارون الرشید که رافع بن لیث در خراسان خروج کرد و خلیفه به تن خویش به خراسان آمد، مأمون فرزندان اسد را به یاری هرثمه بن اعین به سرکوب رافع مأمور کرد. آنان رافع را به صلح و اطاعت واداشتند و مأمون نیز ایشان را از جرمند داشت و چون به عراق رفت، غسان بن عباد امیر خراسان را دریاژه فرزندان اسد سفارش کرد (نرشخی، ۱۰۴، ۱۰۵). غسان نیز هریک را امارت شهری داد (۲۰۴ ق) و احمد را به حکومت فرغانه گماشت (گردیزی، ۳۲۲؛ ابن اثیر، ۲۷۹/۷؛ ناظم، ۱۸۰؛ قس: نرشخی، همانجا).

احمد و برادرانش در دوره حکومت طاهر بن حسین و جانشینانش در خراسان، بر منصب خود ایقا شدند (ابن اثیر، همانجا). به روایت میرخواند (۳۰/۴-۳۱)، پس از مرگ طاهر بن حسین، در دوره امارت

پسرش طلحه، فرغانه یکپند از دست احمد بیرون شد و احمد بن ابی خالد، فرستاده خلیفه به خراسان، آن دیار را باز به احمد واگذاشت و چون نوح بن اسد امیر سمرقند در ۲۲۷ ق درگذشت، قلمرو او نیز به امارت احمد افزوده شد (نرشخی، ۱۰۵، ۱۰۶؛ بارتولد، ۲۱۰). احمد هم چندی بعد به صوابدید طلحه حکومت سمرقند را به پسر خود نصر داد و به هنگام مرگ نیز نصر را به جانشینی خود برگزید (میرخواند، نرشخی، همانجا). منهاج سراج (ص ۲۰۳)، به گونه‌ای مبالغه‌آمیز شهرهای فرغانه، سمرقند، کاشغر و ترکستان و چین [!] را جزء قلمرو احمد شمرده است.

احمد بن اسد سرانجام در شوال ۲۵۰ ق در فرغانه و به روایتی در سمرقند درگذشت (نرشخی، همانجا؛ ابن خلکان، ۱۶۱/۵؛ قس: ناظم، همانجا). مورخان او را مردی پاک‌دامن، نیک سیرت، دادگر و کاردان شمرده‌اند (نرشخی، ۱۰۵؛ ابن اثیر، منهاج، همانجا؛ میرخواند، ۳۰/۴). او خود اهل علم بود (نرشخی، همانجا) و از کسانی چون سقیان ابن عثینه و اسماعیل بن علی، روایت می‌کرد و پسرانش اسماعیل و اسحاق از او روایت کرده‌اند (سمعانی، ۲۰۱/۳). شهر نصرآباد در فرغانه را که به گفته مقدسی امیر آنجا برای پسرش نصر ساخته بود (ص ۲۷۱)، به گمان بارتولد (ص ۱۶۴) به دست احمد بن اسد برای پسرش نصر پدید آمده است. احمد ۶ پسر داشت که مشهورتر از همه اسماعیل ابن احمد سامانی (ه) مؤسس واقعی دولت سامانیان است.

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن خلکان، وفیات؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ ق؛ گردیزی، عبدالحی، *تاریخ*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ منهاج سراج، عثمان، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ میرخواند، محمد، *روضه الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ نرشخی، محمد، *تاریخ بخارا*، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ نیز:

Barthold, W., *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, London, 1974; Nüzim, M., *The Life and Times of Sultān Mahmūd of Ghazna*, New Delhi, 1971.

صادق سجادی

أحمد بن إسماعیل سامانی، ابونصر (م ۳۰۱ ق/۹۱۴ م)، ملقب به امیر شهید، دومین امیر سامانی خراسان و ماوراءالنهر که بر مناطق گسترده‌ای در شمال و شرق و بخشهایی از غرب ایران فرمان می‌راند. نخستین اشارات منابع تاریخ این عصر به احمد بن اسماعیل، به وقایع روزگار پدرش اسماعیل بن احمد (ه) باز می‌گردد که در طبرستان محمد بن زید داعی را بشکست و آن ولایت را تسخیر کرد و احمد را به امارت گرگان گماشت (ابن اثیر، ۷/۸). چندی بعد هم که مجبور شد حسن بن علی، معروف به اطروش و ملقب به ناصر کبیر را که به خونخواهی محمد بن زید از دیلمان روی به آمل نهاده بود، براند، احمد را با پسر عموی خود ابوالعباس عبدالله بن محمد بن نوح به دفع اطروش فرستاد و آن دوه نزدیک آمل، لشکر او را منهزم کردند و بسیار کس از آنان را که کاکای پدر ماکان، و امیر فیروزان دیلمی از آن جمله بودند، کشتند (ابن اسفندیار، ۲۵۹-۲۶۰؛ مرعشی، ۳۰۲). چند ماه بعد در

در همین ایام، او ابوالعباس عبدالله حکمران طبرستان را عزل کرد و یکی از غلامان ترک خود به نام سلام را امارت داد؛ اما این یکی چندان ستمگری و بدخویی پیش گرفت که مردم دست به شورش زدند. از آن سوی چندی از دشمنان امیر کوشیدند تا ابوالعباس را با خود همدستان کنند و به امارتش بدارند، اما امیر احمد به استمالت ابوالعباس برخاست و امارت طبرستان را پس از ۹ ماه باز به او داد. ابوالعباس این بار چندان نباید و در صفر ۲۹۸ درگذشت و صلوک افزون بر ری به امارت طبرستان نیز گمارده شد (ابن اسفندیار، ۲۶۵، ۲۶۶؛ نیز نک: اقبال، ۱۲۱).

در آغاز ۲۹۸ ق. امیر سامانی در هرات بود که خلیفه حکومت سیستان را نیز به او داد و امیر لشکری ساخت و به سپهسالاری حسین بن علی مروودی با امرایی چون احمد بن سهل و محمد بن مظفر و سیمجور دواتی به پیکار صفاریان سیستان فرستاد (تاریخ سیستان، ۲۹۱؛ ابن اثیر، ۶۰/۸). معدل بن علی بن لیث صفار در حصار شد و برادر خود ابو علی محمد را به بست و رُخج فرستاد، تا مال و مرد گرد کند و به سیستان آرد (گردیزی، ابن اثیر، همانجاها). روایت تاریخ سیستان حاکی از آن است که محمد بن علی به سبب خلاف برادر، شهر را گذاشت و به بست رفت و در آنجا به غارت و آزار مردم دست گشود. امیر احمد که خود قصد سیستان داشت، چون از واقعه آگاه شد، به بست تاخت و محمد بن علی را دستگیر کرد و با خود به هرات برد. از آن سوی معدل چون خبر گرفتاری برادر شنید، امان خواست و در اول ذیحجه ۲۹۸ شهر را تسلیم کرد و سیمجور به فرمان امیر سامانی به امارت سیستان نشست (ص ۲۹۱-۲۹۲). اما چندی بعد امیر پسر عموی خود ابوصالح منصور بن اسحاق را به امارت آنجا فرستاد، گرچه روایت گردیزی (ص ۱۴۹) و ابن اثیر (۶۱/۸) حاکی از آن است که امارت آنجا را از آغاز به منصور ابن اسحاق داده بود. از آن پس تا حدود نیم قرن - جز فترتی کوتاه - سیستان همواره در دست سامانیان ماند.

در این میان سبگری عامل فارس که از برابر لشکر خلیفه گریخته بود، وارد قلمرو سامانی، در سیستان و به روایتی هرات یا کرمان، شد و اجازه اقامت خواست. امیر او را به مرو فرستاد و چون خلیفه خواهان استرداد سبگری شد، او را گرفت و در اواسط ۲۹۹ ق فتح نامه سیستان و خبر دستگیری سبگری را به خلیفه فرستاد (طبری، ۱۴۴/۱۰، ۱۴۵؛ قرطبی، ۳۴، ۳۶؛ تاریخ سیستان، ۲۹۵-۲۹۶؛ قس: ابوعلی مسکویه، ۱۹/۱-۲۰؛ که این وقایع را ذیل حوادث ۲۹۸ ق ذکر کرده است).

اما در سیستان، منصور بن اسحاق بد سیرتی آغاز کرد و لشکر به درون شهر برد و بر مالیاتها بیفزود (تاریخ سیستان، ۲۹۷). از این رو مردم آماده شورش شدند، چندانکه وقتی یکی از خوارج به نام محمد بن هرمز، معروف به مولی صندلی در ۳۰۰ خلاف آغاز کرد، عیاران سیستان بی درنگ بر گردش فراهم آمدند و منصور بن اسحاق را گرفتند و ابوحفص عمرو بن یعقوب لیث را به امارت برداشتند. امیر سامانی این بار نیز حسین بن علی مروودی را به آنجا فرستاد و او شهر را به صلح

۲۹۰ ق/۹۰۳ م محمد بن هارون که پیش تر از سرداران امیر اسماعیل و حکمران طبرستان بود، بر امیر شورید و همراه با جستان پسر وهسودان به هواداری ناصر کبیر آهنگ تسخیر طبرستان کرد. ابوالعباس عبدالله که اینک حکومت طبرستان یافته بود، به دفع ایشان برخاست و امیر اسماعیل نیز احمد را به یاری او بدانجا فرستاد؛ اما احمد که گویا ابوالعباس را خوش نمی داشت، در پیوستن به او سستی می نمود تا شاید وی شکسته شود. در واقع نیز ابوالعباس در آغاز روی به هزیمت نهاد، اما به سرعت بازگشت و لشکر محمد بن هارون را در هم کوفت و شکایت از احمد پیش امیر اسماعیل برد. از آن سوی وقتی احمد خبر پیروزی ابوالعباس را شنید، به شتاب خود را به اورسانید (ابن اسفندیار، ۲۶۲، ۲۶۳). به رغم گزارش ابن اسفندیار، به نظر می رسد که یکی از علل باز ماندن احمد از این جنگ، علاقه مفراط او به شکار و شادخواری و آسایش طلبی بود؛ چنانکه گویا درباره همین حمله محمد بن هارون گفته بود: «اگر طبرستان از دست بشود، بخارا را چه خلل؟». این معنی چندان خشم امیر اسماعیل را برانگیخت که بی درنگ او را به بخارا خواند و دشنامها داد و از حکومت گرگانش برانداخت و بارس (پارس) بزرگ حاجب خود یا حاجب ابوالعباس عبدالله را امارت داد (همانجا؛ گردیزی، ۱۴۸). با اینهمه، احمد را به ولایت عهدی خود منصوب کرد و چون در ۲۹۵ ق درگذشت، احمد در بخارا بر تخت نشست و قلمرو پدر را زیر نگین گرفت. خلیفه المکتفی هم در ربیع الآخر همان سال لوای حکومت احمد به دست خود بست و بدو فرستاد (طبری، ۱۳۷/۱۰). روایت نرشخی که احمد را در ایام امیر اسماعیل فرمانروای سیستان دانسته (ص ۱۲۸)، ظاهراً وجهی ندارد، مگر آنکه مراد از آن امارت، استیلا باشد، یعنی اسماعیل، احمد را به تسخیر این ولایت و راندن صفاریان و امارت آنجا گسیل کرده باشد.

به هر حال احمد در آغاز کار خواست ولایت ری را که مکتفی در اواخر ایام امیر اسماعیل با قزوین و زنجان و ابهر به قلمرو او منضم کرده بود (گردیزی، ۱۴۷؛ قس: جیهانی، ۱۲۲)، تسخیر کند؛ اما چون دانست که عمویش اسحاق بن احمد در سمرقند قصد شورش دارد، به سمرقند رفت و اسحاق را به بند کشید و به بخارا فرستاد (گردیزی، ۱۴۸؛ نیز نک: ابن اثیر، همانجا) و از آن پس روی به خراسان نهاد. در این میان بارس که خراج ری و گرگان و طبرستان را گرد آورده، سوی امیر اسماعیل فرستاده بود، چون خبر مرگ او را شنید، آن مال از میانه راه باز گردانید. سپس از بیم امیر احمد که وارد نیشابور می شد، به اذن خلیفه که شاید طمع در این اموال بسته بود، روی به بغداد نهاد (همانجا). امیر احمد در پی او به ری رسید و ابوالعباس محمد بن علی مروودی، معروف به صلوک (گردیزی، همانجا، کنیه او را ابوجعفر، و ابن اثیر، ۸۲/۸، نام او را محمد بن ابراهیم، و قرطبی، ۵۱، احمد بن علی گفته است؛ نیز نک: کریمان، ۱۴۵/۲) را به نیابت از خود در ری نشاند. هم در اینجا بود که منشور حکومتش از سوی مقتدر خلیفه عباسی به وی رسید و امیر در ۲۹۷ ق روی به خراسان نهاد (گردیزی، همانجا).

بازیس گرفت (گردیزی، همانجا؛ ابن اثیر، ۶۹/۸-۷۰). حسین بن علی - که او را قرمطی نیز خوانده‌اند (ابن ندیم، ۱۳۸) - خود به امارت سیستان چشم می‌داشت و چون سیمجور به دستور امیر، حکمران آن سامان شد، خشمناک از این انتصاب کوشید تا عیاران سیستان را بر آشوبد. اما با حسن تدبیر سیمجور سرانجام آرام یافت و شورشیان سیستان را در آخر ۳۰۰ ق یا خود به هرات برد (تاریخ سیستان، ۳۰۱). به روایت میرخواند، حسین بن علی سپس به قصد طغیان به نزد منصور بن اسحاق در نیشابور - که پس از آزادی از سیستان به حکومت آنجا گمارده شده بود - رفت و او را به مخالفت با امیر احمد بر انگیزخت (۴۰/۴). از آن سوی امیر از دفع ترکانی که به خراسان هجوم آورده بودند، بازگشت و واقعه را به بغداد نوشت و از خلیفه ریاست شرطه بغداد و امارت فارس و کرمان خواست، اما خلیفه فقط فرمان حکومت کرمان را بدو فرستاد (قرطبی، ۴۳).

در همین ایام خبر رسید که اطروش در طبرستان سر به طغیان برداشته و محمد بن علی صلح را شکست داده و به ری گزینده است (گردیزی، ۱۴۹؛ ابن اثیر، ۸۲/۸). امیر احمد که چند سال پیش بر سر طبرستان آن عتابها را از پدر دیده و شنیده بود که می‌گفت اگر طبرستان از دست بشود «ما به بخارا به تبرز ایمن نتوانیم بود» (ابن اسفندیار، ۲۶۳)، چندان بیمناک شد که گفته‌اند طلب مرگ کرد (نرخشی، ۱۲۸؛ گردیزی، ۱۵۰). سپاهی که او به فرماندهی محمد بن عبدالله غُزیر به دفع اطروش فرستاد، نیز در جمادی الاول ۳۰۱ به سختی شکست خورد و اطروش بر سراسر طبرستان چیره شد (ابوطالب، ۸۹-۹۰؛ ابن اسفندیار، ۲۷۰). این بار امیر احمد از ترکستان نیز لشکر خواست و نیت کرد که «خاک طبرستان با بخارا برد»، اما در حوالی بخارا بر ساحل جیحون غلامان نیم شبی بر او ریختند و سر از تنش برداشتند (ابوطالب، ۹۷؛ ابن اسفندیار، همانجا). قتل او را در روزهای مختلف جمادی الآخر و برخی در شوال گفته‌اند و آورده‌اند که پیکرش را به بخارا بردند و به خاک سپردند (نرخشی، ۱۲۹؛ تاریخ سیستان، ۳۰۲؛ حمزه اصفهانی، ۱۵۰؛ گردیزی، همانجا).

روایات مربوط به علت قتل مرموز احمد بن اسماعیل و عاملان آن چنان ناسازگارند که از آن میان نیز جز به حدس و گمان نمی‌توان نظری ابراز کرد، اما این قدر هست که امیر به دست اطرافیان خود به قتل رسیده است. ابن اسفندیار آن را به ابوالحسن دهقان - که او را وزیر نامیده و به گناه رشوه ستاندن مورد توبیخ امیر واقع شده بود - نسبت داده و آورده که او سپس به اتهام قتل یا چند تن از غلامان کشته شد (ص ۲۷۰-۲۷۱؛ نیز نک: نرخشی، همانجا). صاحب تاریخ سیستان (همانجا)، بویکر دبیر را محرک آن دانسته، ولی اطلاع بیشتری از نام و نسب او به دست نداده است. از میان دبیران این عهد، ابویکر بن حامد پدر ابو احمد کاتب را می‌شناسیم که در خدمت امیر اسماعیل بود و برخی او را وزیر امیر احمد هم دانسته‌اند (نعالی، ۶۴/۴). روایت دیگری حاکی از آنکه امیر با دانشمندان می‌نشست و از این رو کارگزاران و نزدیکان از وی متنفر

شدند (حمدالله، ۳۷۸؛ میرخواند، ۳۹/۴)، دعوی سست می‌نماید؛ اما داستان نفرین اطروش بر امیر احمد و اندکی بعد پراکندن خیر قتلش (ابوطالب، همانجا) می‌تواند این معنی را به ذهن متبادر کند که شاید اطروش خود کسانی را بدین کار گمارده، یا طرفدارانی در میان کارگزاران امیر می‌داشته که برای جلوگیری از حمله او به طبرستان به قتلش دست یازیدند. این نیز که گفته‌اند امیر چند تن از کارگزاران خود را سخت تهدید کرد (قرطبی، ۴۵)، یا چند تن از آنان را بکشت و بقیه از بیم جان امیر را به قتل آوردند (منهاج، ۲۰۶/۱، ۲۰۷)، ممکن است با توجه به اینکه گفته‌اند: «سخت عظیم بد خوی بوده و تند و ناسازگار، و خاص و عام از او ستوه شدند» (مجموع التواریخ، ۳۸۷)، شاید وجهی داشته باشد، در حالی که بعضی از نویسندگان از نیک رفتاری و عدل و انصاف او که «عقلی کامل» داشت و «مردی مظفر و جوان بخت بود»، یاد کرده‌اند (اصطخری، ۱۴۴؛ نرخشی، ۱۲۸؛ شبانکاره‌ای، ۲۳) و گفته‌اند چون بر درُست رسید، مردم شاد گشتند و آنگاه که وارد شهر شد، اموالی را که محمد بن علی بن لیث از مردم به غارت برده بود، بازیس داد و لشکریان را گفت تا نیازمندیهای خود را بخرند، و خراسانیان در ایام اقامت در آنجا، جز به نماز و روزه و قرآن نمی‌پرداختند (تاریخ سیستان، ۲۹۳). اما اینکه برخی امیر احمد را به ضعف نفس و مهمل گذاشتن کار ملک متهم کرده‌اند (اقبال، ۲۲۵)، محل تأمل است. درست است که او چندان به شکار و چوگان علاقه داشت (گردیزی، ۱۴۹؛ نرخشی، همانجا؛ یاقوت، ۱۱/۷) که در مواقع خطیر نیز دست از آن نمی‌داشت (ابن اسفندیار، ۲۶۳؛ قس: بیهقی، ۱۲۶)، اما آن کوششها که برای گسترش و حفظ قلمرو خود نشان داد و حتی حکومت فارس و کرمان را هم چشم می‌داشت، نشان از اهتمام او به ملک داری است (قس: ابن اثیر، ۱۲۰/۸ و حدس صائب امیر درباره احمد بن سهل).

جزان، امیر مردی «عالم پرور و علم دوست» بود (حمدالله، همانجا) و این از وجود دانشمندان و نویسندگان برجسته‌ای که با او ارتباط داشتند، پیداست. چنانکه محمد بن زکریای رازی دو رساله به درخواست امیر و به نام او نوشته (نجم آبادی، ۱۱۳) که نشان می‌دهد با امیر سامانی دوستی داشته و حتی حدس زده‌اند که این طبیب بزرگ یک وقت برای معالجه امیر از ری به خراسان رفته است (فروزانفر، ۹۰). درباره رودکی که به دربار امیر نصر بن احمد اختصاص داشت، نیز می‌توان احتمال داد که نزد امیر احمد هم آمد و شد داشته، چه بخشی مهم از عمر را به روزگار این امیر سپری کرده است (صفا، ۳۷۴/۱-۳۷۵؛ نفیسی، محیط زندگی، ۳۰۳).

بیشتر کسانی که از آنان به عنوان کاتب یا وزیر امیر یاد کرده‌اند، خود از ادیبان و دانشمندان عصر بوده‌اند؛ همچون ابو طیب مصعبی (همو، تاریخ، ۲۱)، ابوالفضل بلعمی (ابن اسفندیار، ۲۶۶)، جیهانی (خواند میر، ۱۰۸) و ابویکر نسفی (مدرس رضوی، ۳۴۶-۳۴۷، به نقل از تاریخ سمرقند؛ قزوینی، ۲۶۰/۷)، ابو احمد بن ابی بکر بن حامد یا پدرش

دسته تقسیم کرد: نخست باید از منابع چینی، به ویژه «تاریخ یوان» نام برد (نک: فرانکه، ۲۲۲؛ برتشنايدر، ۱/۲۷۲) که گزارشهای مفصلی دربارهٔ مناصب گوناگون احمد در دستگاه دیوانی حکومت مغولان چین به دست داده است؛ دوم منابع تاریخی ایرانی و بالاتر از همه جامع التواریخ رشیدالدین فضل الله، مورخ برجسته دوره ایلخانان است و مورخان پس از وی چون میرخواند (۲۰۵/۵-۲۱۰) و خواندمیر (۶۷/۳-۶۹) نیز مطالب خود را - البته با جزئیات بیشتری - از او برگرفته اند؛ سوم از سفرنامه مارکوپولو باید یاد کرد که خود از صاحب منصبان قویلای به شمار می‌رفت (نک: ساندروز، ۱۲۳)، گزارش او نیز در این باره مانند جامع التواریخ تقریباً در شرح ماجرای قتل احمد خلاصه می‌شود.

احمد اهل بناکت (فناکت یا فناکت، شهری در ماوراءالنهر، بین تاشکند و سیردریا) بوده است. از آغاز زندگانی و مهاجرت او و یانیاکانش به چین آگاهی در دست نیست. به گزارش رشیدالدین فضل الله (۵۰۷/۲) وی نخست در زمرة نزدیکان «چابوی خاتون»، دختر ایلچی نویان یکی از امرای مغول بود (همو، ۳۵۲/۲-۳۵۳). پس از آنکه چابوی خاتون به ازدواج قویلای قآن درآمد، احمد نیز به دربار خان راه یافت و ملازم او شد و به زودی «از جمله امرای بزرگ گشت و حکم ممالک به دست فرو گرفت» (همو، ۵۰۷/۲).

به نوشته مارکوپولو (ص ۱۷۹) فرمانروایان مغول پس از فتح چین، در اداره آن سرزمین غالباً از غیر چینیان بهره می‌بردند، به ویژه مسلمانان از همان آغاز فرمانروایی مغولان، به مقامهای برجسته‌ای دست یافتند. به گزارش «تاریخ یوان» (نک: فرانکه، ۲۲۴)، احمد بناکتی در ۱۲۶۲م (۶۶۰ق) به ریاست شعبه‌های چپ و راست دیوان مرکزی منصوب شد و در همان زمان سرپرستی اداره انحصار نمک را نیز بر عهده گرفت. سپس در ۱۲۶۴م اداره امور ناحیه شانگتو هم به مشاغل او افزوده شد. مقام احمد از این پس روی به ترقی نهاد و چندی بعد به مقام نیابت صدارت در دیوان مرکزی برگزیده شد و لقب جونگ‌لوتفوه گرفت (نک: همو، ۲۲۵-۲۲۴). رشیدالدین فضل الله (۴۷۰/۲-۴۷۱) در نموداری که از سلسله مراتب لشکری و اداری دولت مغولان چین به دست داده، این منصب را با نام «فنچان [که] نایب و وزیر دیوان باشند از اهل اقوام مختلف»، در مرتبه سوم قرار داده است. در حالی که بر اساس منابع چینی، این منصب در مرتبه چهارم جای می‌گیرد (نک: بلوشه، II/۴۷۲). ظاهراً رشیدالدین فضل الله (۴۷۰/۲)، مقامهای دوم و سوم را که در منابع چینی (نک: بلوشه، همانجا) با دو عنوان جدا مشخص شده، یکی دانسته و از آن تنها با نام «چینگ سانک» یاد کرده است. به گفته رشیدالدین: «چون امیر احمد اعتباری تمام داشت، او را شوفنچان می‌گفتند، یعنی وزیر بیدار» (۵۰۸/۱-۵۰۹).

در ۱۲۶۶م که قویلای به تأسیس نهادی با نام «سرپرستی امور مالی» فرمان داد، احمد بناکتی را به ریاست آن برگمارد و چون در

ابوبکر (تعالی، ۶۴/۴؛ مدرس رضوی، همانجا). اما به راستی همه کسانی را که به وزارت امیر احمد نامبردار گردیده‌اند، نمی‌توان به معنای حقیقی و رسمی وزیر دانست، زیرا کارگزاران برجسته دولتی را نیز گاه وزیر می‌نامیدند و این از اطلاق نام وزیر بر دیوانیانی که این منصب را نداشتند، در منابع عصر سامانی و غزنوی پیداست. افزون بر آن بعید است امیر در دوران کوتاه حکومت خود که بخش مهمی از آن را در جنگ و گریز گذراند، اینگونه وزیران را بی در پی عزل و نصب کرده باشد. با اینهمه، از آنجا که پس از قتل او، ابو عبدالله محمد بن احمد جیهانی کودک خردسال امیر را به امارت نشاند و خود به عنوان وزیر رشته کارها را در دست گرفت، می‌توان حدس زد که جیهانی در اواخر ایام امیر احمد وزارت او را در دست داشته است.

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن اسفندیار، محمد، تاریخ طبرستان، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ش؛ ابن ندیم، الفهرست، به کوشش گوستاو فلوگل، لایپزیک، ۱۸۷۲م؛ ابوطالب هارونی، یحیی، «الانفاد فی تاریخ الائمة السادة»، اخبار ائمة الزیدیه، به کوشش ویلفرد مادلونگ، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابوعلی مسکویه، احمد، تجارب الامم، به کوشش آمدروز، قاهره، ۱۹۱۴م؛ اقبال آشتیانی، عباس، تاریخ مفضل ایران، به کوشش محمد دیرسیاقی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ بیهقی، ابوالفضل، تاریخ، به کوشش علی اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۶ش؛ تاریخ سیستان، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ تعالی، تیمه‌الدهر، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ جیهانی، ابوالقاسم، اشکال العالم، ترجمه کهن فارسی، به کوشش فیروز منصوری، تهران، ۱۳۶۸ش؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ حمزه اصفهانی، تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء، برلین، ۱۹۲۴م؛ خواندمیر، غیاث الدین، دستور الوزراء، به کوشش سعید نیسی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ شیانکاره‌ای، محمد، مجمع الانساب، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۲ش؛ صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۳ش؛ طبری، تاریخ؛ فروزانفر، بدیع الزمان، مباحثی از تاریخ ادبیات ایران، تهران، ۱۳۵۴ش؛ قرطبی، عرب، «صلة تاریخ الطبری»، همراه تاریخ طبری، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۷م؛ قزوینی، محمد، یادداشتها، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ش؛ کرمان، حسین، ری باستان، تهران، ۱۳۴۹ش؛ گردیزی، عبدالحی، زین الاخبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ مجمل التواریخ والقصص، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مدرس رضوی، محمدتقی، حاشیه بر تاریخ بخارا (نک: هم، نرشیخ)؛ مرعشی، ظهیرالدین، تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، به کوشش برنهارد دارن، پترزبورگ، ۱۸۵۰م؛ منهاج سراج، عثمان، طبقات ناصری، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ میرخواند، محمد، روضة الصفا، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نجم آبادی، محمود، مؤلفات و مصنفات ابوبکر محمد بن زکریای رازی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ نرشیخ، محمد، تاریخ بخارا، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ نیسی، سعید، تاریخ نظم و نثر در ایران، تهران، ۱۳۴۲ش؛ هم، محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ یاقوت، ادبا.

صادق سجادی

أَحْمَدُ بِنَاكَتِي، یا فناکتی (مقا ۶۸۱ق/۱۲۸۲م)، دیوان‌سالار و وزیر مسلمان قویلای قآن، فرمانروای مغولی چین. نام او در برخی از منابع چینی: هوشی هو<sup>۱</sup> (نک: فرانکه، ۲۲۴)، در سفرنامه مارکوپولو: آکماک<sup>۲</sup> (ص ۱۷۶) و در منابع ترکی: آخمت<sup>۳</sup> (نک: مارسدن، ۱۷۶) آمده است. منابع موجود دربارهٔ زندگی سیاسی احمد بناکتی را می‌توان به ۳

۱۲۷۰م به جای آن «دیوان ریاست» بنیاد گذارده شد، احمد باز هم به مقام نیابت صدارت رسید. در ۱۲۷۲م «دیوان ریاست» که به صورت موقت تأسیس شده بود، منحل و به دیوان مرکزی منضم شد، اما احمد همچنان در مقام خود باقی ماند (نک: فرانکه، همانجا).

مشاغل احمد غالباً با امور مالی امپراتوری مغول سروکار داشت و اقدامات و اصلاحات او در این زمینه موجب شد که درآمدهای دولتی به تدریج فزونی گیرد، به ویژه اصلاحات او در زمینه انحصار نمک که بیشترین درآمد حکومت از این راه تأمین می‌شد، سخت قابل توجه است. او امتیازات برخی از طبقات اجتماعی مانند روحانیون بودایی و تائوئیست‌ها، خانواده‌های سربازان و پیشه‌وران را درباره مالیات نمک ملغی کرد، چنانکه فقط بر نمک ارزان قیمت، مالیات تعلق نمی‌گرفت (نک: همو، 226-227). انحصار آهن یکی دیگر از اقدامات احمد بناکتی بود که از این طریق نیز سود سرشاری به خزانه دولت سرازیر می‌شد. از دیگر اقدامات وی که بر اساس گزارش «تاریخ یوان» به انحصار ۳۲ قلم کالای مهم می‌رسید، می‌توان انحصار چای، مواد الکلی، خیزران، چوب و ادویه را نام برد (همو، 228-230). در ۱۲۷۵م چون قوییلای امپراتوری سونگ را در جنوب چین بر انداخت و آن نواحی را تصرف کرد، احمد بناکتی از سوی وی مأموریت یافت تا درباره سیاستهای اقتصادی، به ویژه انحصار نمک و رواج پول کاغذی (چاو) در سرزمینهای فتح شده، مأموران عالی رتبه حکومت را به مشورت فرا خواند (همو، 231).

سرانجام احمد بناکتی بر اثر توطئه‌ای که برخی از صاحب منصبان رقیب در دربار قوییلای بر ضد وی ترتیب داده بودند، در خان بالیق (پکن) کشته شد. درباره علت و چگونگی قتل او در گزارشهای مورخان، اختلاف نظرها و پراکندگیهایی به چشم می‌خورد. به گزارش منابع چینی (نک: همو، 235)، یکی از بزرگ‌ترین دشمنان وی چنگ گیم (نک: رشیدالدین، ۵۰۷/۲؛ جیم کیم)، پسر و ولیعهد قوییلای بود. او از احمد بناکتی چنان نفرت داشت که یک‌بار او را زخمی کرد و حتی در حضور پدر، وی را به باد کتک گرفت. افزون بر آن برخی از فرماندهان نظامی مغولی، وزیران و دیوانسالاران چینی و نیز محافل بودایی، شاید به علل مذهبی، از دشمنان او محسوب می‌شدند (نک: فرانکه، همانجا). از سوی دیگر رقابت مسیحیان دربار قوییلای را با مسلمانان نمی‌توان نادیده گرفت. مسیحیان که به گفته رشیدالدین فضل‌الله (۵۲۳/۲-۵۲۴)، «تعصب عظیم با مسلمانان می‌ورزیدند»، با استناد به آیه‌ای از قرآن «قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً» (توبه/۳۶) - که مضمون آن را آباقاخان، ایلخان مغول در ایران نیز در نامه‌ای به قوییلای یادآور شده بود - قآن را از مسلمانان سخت بییم می‌دادند، چندانکه قوییلای بارها علمای مسلمان را به مناظره فراخواند و حتی به قتل یکی از آنان که مضمون این آیه را تأیید کرده بود، فرمان داد، اما احمد بناکتی از نفوذ خود بهره برد و نه تنها او را از مرگ رهانید، بلکه سیاستی در پیش گرفت که قآن از کینه‌ورزی نسبت به مسلمانان دست برداشت. با اینهمه، گزارشی از مداخله

مسیحیان در قتل این وزیر مسلمان در دست نیست.

به گزارش منابع چینی، در ۶۸۱ق آنگاه که قوییلای، خان بالیق را ترک گفته بود، یکی از امرای برجسته دربار به نام وانگ چو با باری کوه‌شانگ بر ضد احمد بناکتی توطئه‌ای درجید، او به وسیله دو راهب لامایی آوازه درافکند که ولیعهد برای برگذاری مراسم مذهبی به قصر می‌آید و چون احمد بر اساس وظایف خود بدانجا شتافت، به دست وانگ چو کشته شد، اما قوییلای قآن عده‌ای را به پایتخت گسیل کرد و توطئه گران را بر انداخت (بلوشه، 516-517، 508-509، II). رشیدالدین فضل‌الله عامل توطئه را وزیری چینی به نام «کاوفنجان» دانسته است. به روایت او توطئه کاوفنجان یک بار بر ملا شد، اما به زودی توانست اعتماد قوییلای را بار دیگر نسبت به خود جلب کند و با یاری راهبی که با کارهای اعجاب انگیز، مزیدان بسیاری پیرامون خود گرد آورده بود، در توطئه‌ای دیگر (تقریباً همانگونه که منابع چینی شرح داده‌اند) احمد بناکتی را بکشت، ولی خود نیز به دست یکی از هواداران احمد به قتل رسید (۵۰۸/۲-۵۱۷). مارکو پولو (ص 176-181) که مدعی است مقارن قتل احمد بناکتی در خان بالیق به سر می‌برده، در فصلی از سفرنامه خود جزئیات بیشتری در این باره ذکر کرده، اما اساساً همان است که مورخان چینی و رشیدالدین فضل‌الله آورده‌اند. مارکوپولو تصریح کرده که فقط قتل احمد بناکتی مد نظر توطئه گران نبوده است، بلکه آنان می‌خواستند با بسیج مخالفان در پایتخت و دیگر شهرها، شورش بزرگ بر ضد حکومت مغولان در چین به راه اندازند (نیز نک: پرودین، 332، 300، VII، EI<sup>2</sup>).

به گفته رشیدالدین فضل‌الله (۵۱۸/۲-۵۱۹)، پس از قتل احمد، نخست قوییلای به امرا و بزرگان دولت فرمان داد «تا او را به تعظیم تمام دفن کردند»، ولی آنگاه که دریافت وزیر نه تنها در اموال بیت المال، بلکه حتی در اموال خود او خیانت ورزیده، و جواهری را که یکی از بازوگانان برای او فرستاده، از آن خود کرده است، فرمان داد، بیکر احمد را از گور بیرون آورده، بردار کشیدند، یا به روایت منابع چینی (نک: بلوشه، II/509) پیش سگان انداختند (قس: پولو، 180-181). سپس اینچو خاتون، همسر سوگلی احمد را هم که جواهر را نزد او یافته بودند، به دستور قوییلای کشتند و «چهل خاتون دیگر و ۴۰۰ قمای (کنیز) که داشت، پخش کردند»، نیز دو تن از پسرانش را زنده زنده بونست کردند و همه دارایی او را به خزانه دولت فرستادند (رشیدالدین، ۵۱۹/۲-۵۲۰؛ نیز نک: پولو، 100؛ هاورث، 1/245). به گزارش «تاریخ یوان» (نک: فرانکه، 236)، پس از این رویداد، حدود ۷۱۴ تن از وابستگان او از مقامهای خود برکنار شدند.

از آنجا که در «تاریخ یوان»، تاریخ نخستین مقام رسمی احمد بناکتی ۱۲۶۲م ذکر شده (نک: همو، 224)، پس او تا هنگام مرگ (۱۲۸۲م)، حدود ۲۰ سال در مقامهای گوناگون، در امپراتوری مغولان



مآخذ: اقبال، عباس، تاریخ مغول، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ خواندیر، غیاث الدین، حبیب السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ رشیدالدین فضل الله، جامع التواریخ، به کوشش ادگار بلوشه، لیدن، ۱۹۱۱ م؛ ساندون، ج. ج.، تاریخ فتوحات مغول، ترجمه ابوالقاسم حالت، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ قرآن مجید؛ گروسه، رنه، امپراتوری ضحرائوردان، ترجمه عبدالحسین میکده، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ میر خواند، محمد، روضه الصفا، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ نیز:

Bloch, E., Annotation to Jamei... (vide: PB, Rasid-od-din); Bretschneider, E., Mediaeval Researches from Eastern Asiatic Sources, London, 1967; El2; Franke, H., «Ahmed, ein Beitrag zur Wirtschaftsgeschichte Chinas unter Qubilai», Oriens, Leiden, 1948, vol. I; Howarth, H., History of the Mongols, London, 1876; Marsden, W., Notes on The Travels (vide: Polo); Polo, Marco, The Travels, tr. and ed. William Marsden, London, 1946; Prawdin, M., The Mongol Empire, tr. Eden and Cedar Paul, London, 1967.

ابوالفضل خطیبی

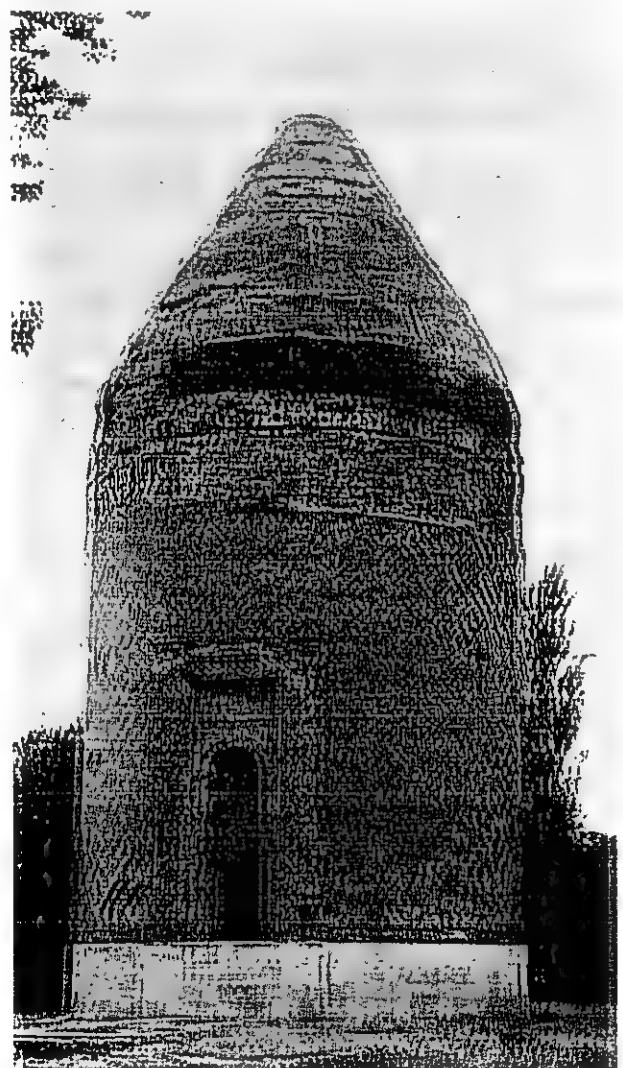
أَحْمَدُ بْنُ أَيُّوبَ، حافظ نخجوانی، معمار سده‌های ۷ - ۸ ق/ ۱۳-۱۴ م. از زندگانی او چون دیگر معماران نامدار ایران آگاهی نداریم. برجاماندن نام او بر یک برج - مقبره در شهر برده در جمهوری آذربایجان، سبب ناموری او به عنوان یک معمار هنرمند شده است. این آرامگاه که به یکی از شروان شاهان نسبت داده شده (خانیکف، 71)، برجی است آجری به بلندی ۱۴ و قطر ۱۰ متر با دو درگاه که آن را در ۷۲۲ ق/ ۱۳۲۲ م، بر یک کرسی چند ضلعی سنگی برپا داشته‌اند (ایرانیکا). تمامی بدنه برج تا ارتفاع ۸/۵ متر با بافتی از آجر آب ساب، در ردیفهای افقی، و آجرهایی با نرزه لعابدار فیروزه‌ای، در ردیفهای عمودی برجسته، شامل کلمه «الله» در جهات مختلف، آمود شده است (سلام زاده، 34؛ حسین اف، 137). کتیبه‌ای آجری به پهنای ۲۵ تا ۳۰ سانتی متر به خط کوفی بسیار زیبا با زمینه کاشی فیروزه‌ای بر گرد لبه زیرین برج و دور درگاهها می‌گردد (خانیکف، 71-70؛ سلام زاده، 34-33؛ حسین اف، 140). بازمانده کتیبه دیگری به بلندی ۱ متر بر گرد گلوگاه برج وجود دارد که آن را دو پرز باریک با نگاره‌های زنجیره‌ای از قطعات سفال بر زمینه کاشی فیروزه‌ای، در بر می‌گیرد (سلام زاده، 34؛ حسین اف، 137). رخ بام برج را چند ردیف مقرنس ساخته شده از کاشی معرق با نقش ستاره‌ای با رنگهای سفید شیر، فیروزه‌ای و سیاه تشکیل می‌داده که اکنون تنها بخشهایی از رده زیرین آن برجاست (همانجا). برج، گنبد رُک دو پوش گسسته داشته که از درون گردپوش و از بیرون مخروطی بوده است. شواهد به دست آمده، نشان از وجود گنبدی با پوشش کاشی لاجوردی و شاید با نقوش هندسی دارد (سلام زاده، همانجا؛ حسین اف، 140، 137). آرایه‌های دودرگاه برج که در راستای شمالی - جنوبی ساخته شده، آمیزه‌ای از کتیبه آجری و پرزهای کاشی معرق با نقش گره‌سازی و زنجیره‌ای با نگاره‌های گیاهی - هندسی در هم پیچیده و مقرنسهای کاشی کاری است. درگاه شمالی با حدود ۳۰ سانتی متر پیش آمدگی از بدنه و با بلندی بیشتر از درگاه جنوبی - که ساده‌تر و تابع خم برج است - نقش ورودی اصلی بنا را دارد (سلام

خدمت می‌کرده است، اما به گفته رشیدالدین فضل الله (۵۱۵/۲)، او ۲۵ سال وزارت کرد، و نیز گزارش مارکو پولو حاکی از آن است که او ۲۲ سال سیاست پیشه مطلق العنان چین بوده است (ص 178). گویا رشیدالدین فضل الله و مارکو پولو سالهای پیش از ۱۲۶۲ م را هم که احمد بناکتی احتمالاً مشاغل کم اهمیت تری بر عهده داشته، جزو این دوران شمرده‌اند.

شخصیت و اقدامات و اصلاحات احمد بناکتی را به سبب گوناگونی منابع مربوط به زندگی او، به دشواری می‌توان ارزیابی کرد؛ خاصه که نویسندگان آن هر کدام مذهب و ملیتی جداگانه داشته‌اند. ناخشنودی مورخان چینی که غالباً در زمره دبیران دیوانها بوده‌اند، از مهاجرانی چون احمد بناکتی که مقامهای مهم دیوانی را اشغال کرده بودند، نمی‌توانست در داوری آنان و چگونگی ثبت اخبار این دوره توسط آنان بی تأثیر بوده باشد. همچنانکه اگر در نظر آوریم که مارکو پولوی مسیحی از سوی دولتهای اروپایی مأموریت داشت تا حمایت قویلای را در جنگهای صلیبی بر ضد مسلمانان جلب کند، آنگاه گزارشهایی که در سفرنامه خود آورده، چون «بیم و وحشت دولتمردان درجه اول مملکت از احمد بناکتی و دست اندازی وی به جان و ناموس مردم» (نک: ص 176 به بعد)، نمی‌تواند خالی از مبالغه باشد. از سوی دیگر این گفته رشیدالدین فضل الله درباره این دیوانسالار هم کیش خود که «امیر احمد وزارت می‌بناموس کرد» (همانجا)، نیز تماماً پذیرفتنی نمی‌نماید. گزارش منابع چینی (نک: فرانکه، 232) حاکی از آن است که درآمد دولت مغول به روزگار احمد بناکتی از ۱۲۶۱ م به بعد مرتباً افزایش می‌یافته است (قس: گروسه، ۴۹۰؛ اقبال، ۱۶۴)، که برآند سیاستهای نادرست مالی وی و جانشینش، سقوط اعتبار چاو و تورم شدید پولی را موجب شد).

مورخان چینی بر این باورند که احمد بناکتی افراد خانواده و نزدیکان خود را به مشاغل پر درآمد بر می‌گماشت. حسین یکی از پسران او سالها دبیر حکومت و از مأموران عالی رتبه برخی از ولایات مهم به شمار می‌رفت که امرای چینی و مغولی و حتی خود قویلای از وی ناخشنود بودند. مسعود پسر دیگر احمد، سمت «داروغه‌چی» حکومت مرکزی داشت و سپس به حکمرانی شهری در یکی از ولایات جنوبی منصوب شد. آنگاه که ولایات ثروتمند امپراتوری سونگ به دست مغولان افتاد، از اخبار «تاریخ یوان» پیداست که احمد بناکتی، بسیاری از مسلمانان را در مشاغلی چون «ناظر مالیات» به کار گرفت (برای تفصیل، نک: فرانکه، 233-234)، اخبار رشیدالدین فضل الله (۵۲۷/۲ به بعد) و مارکو پولو (ص 181) مبنی بر اینکه قویلای پس از قتل احمد بر مسلمانان سخت گرفت و او و جانشینانش به تعقیب و آزار مسلمانان پرداختند، مبالغه آمیز می‌نماید، زیرا گزارش مورخان چینی حاکی از آن است که از این پس نیز مسلمانان در چین آزادانه به تجارت می‌پرداختند و برخی از آنان به مقامهای برجسته‌ای نیز دست یافتند (نک: فرانکه، 336؛ بلوشه، 519؛ برتشنایدر، 264/۱ به بعد).

زاده، 34، 35). ساختار هنرمندانه، افراستگی همراه با تناسب و ظرافت و آذین بسیار که از ویژگیهای شیوه معماری آذری ایران است، در این درگاه به خوبی دیده می‌شود. فضای داخلی برج به دو بخش تقسیم شده: ۱. بخش زیرین، ۲. سردابه که جایگاه خاک سپاری بوده است. درون بخش زیرین را به صورت یک ۱۰ ضلعی منظم شامل طاق نماهای تیزه‌دار ساخته‌اند و ۳ طبقه مقرنس طاقچه مانند و بزرگ‌تر از تناسب، گریوگنبد گرد پوش ویران شده درونی را تشکیل می‌دهد. هیچ گونه



برج - مقبره پردعه، ساخته احمد بن ایوب

نشانه‌ای از آمود بر بدنه فضای زیرین دیده نمی‌شود (همو، 33؛ حسین اف، 140). سردابه طرحی چلیپایی و پوشش گنبدی دارد و ورودی آن از زیر درگاه شمالی می‌گذرد. قطعات بازمانده کاشی، نشان از آمود سردابه با کاشی معرق دارد (همانجا).

کتیبه‌های بنا: این برج - مقبره از دیدگاه شمار کتیبه‌ها در میان بناهای همانند، یکی از غنی‌ترین آنها به شمار می‌آید، هر چند اکنون تنها بخشهای کوچکی از کتیبه‌ها برجا مانده که چنین است:

۱. کتیبه پایه برج و پروز درگاهها. خانیف می‌نویسد، پس از بررسی قالبهای تهیه شده از کتیبه، بر او ثابت شده که این کتیبه شامل سورة النبا قرآن است و با کلمه «ازواجاً» - تنها کلمه‌ای که او قرائت کرده - و از نزدیکی درگاه شمالی آغاز می‌شود (70-71). خانیف به سبب آنکه بر قطعات یکنواخت قالب کار کرده، نه بر اصل کتیبه، دچار لغزش شده است. کلمه «ازواجاً» هم اکنون بر گوشه چپ و بالای پروز درگاه شمالی قرار دارد. این بخش کتیبه سالم مانده و حتی از روی تصویر آن به این شرح قابل خواندن است: ... واجاً. وَ جَعَلْنَا نُؤْتِكُمْ شَبَاتاً. وَ جَعَلْنَا اللَّيْلَ لِيَاساً. وَ جَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشاً. وَ بَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعاً شِدَاداً. وَ جَعَلْنَا ... (قرائت مؤلف، نک: ابنیه و آثار، تصویر ۱۲۶). باید افزود که کتیبه‌نویسی همانند دیگر هنرها، دارای قواعد و سنن ویژه‌ای است. کتیبه همواره با «بسمله» و از گوشه راست پایین ایوان، درگاه و یا محراب آغاز شده، برگرد آن می‌گردد. کتیبه این درگاه نیز از همین قاعده کلی پیروی کرده است. طرحی از بخش زیرین کتیبه درگاه جنوبی نیز در دست است (حسین اف، تصویر 128) حاوی این آیه‌ها: فَذُوقُوا فَلَنْ نَزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَاباً. إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازاً. خَدَائِقُ ... (قرائت مؤلف). بنابراین کتیبه می‌تواند تمام سورة النبا را دربر داشته باشد.

۲. بخش بازمانده از کتیبه پیشانی درگاه شمالی به قلم نسخ با کاشی سفید بر زمینه مشکی حاوی رقم معمار بدین سان: «عمل احمد بن الحافظ البناء النخجوانی» (خانیف، 70؛ قس: اصلان آبا، تصویر 71). ۳. بازمانده کتیبه‌ای حاوی یک حدیث نبوی بر پیشانی در ورودی شمالی شامل: «قال النبی علی ...» به همان شیوه (خانیف، همانجا؛ اصلان آبا، تصویر 75).

۴. بخش بازمانده از کتیبه پیشانی درگاه جنوبی [به همان شیوه] حاوی تاریخ بنا: «فی شوال سنة اثنی عشرین و سبعمائه» (خانیف، همانجا؛ حسین اف، تصویر 128).

۵. کتیبه بزرگ زیر رخ بام و گرد گلوگاه برج به قلم نسخ با کاشی سفید بر زمینه مشکی (سلام زاده، 34) که اکنون تنها بخش کوچکی از آن به صورت حروف پراکنده و به هم پیوسته برجاست (نک: حسین اف، تصویر 130) و می‌توان آن را به صورت «... الْقِيَوْمَ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ ...» خواند (قرائت مؤلف). بدین سان کتیبه شامل «آیه الکرسی» بوده است.

مقبره «افسدان بابا» در نزدیکی این برج را نیز به سبب همزمانی و همگونی ساختار و یکسانی آمود درون بنا - بخش بیرونی آن برجانمانده است - با قطعات کاشی رنگین و هندسی ساخته احمد بن ایوب دانسته‌اند (حسین اف، 145).

تعمیرات: در ۱۹۵۴م مرمت بنا آغاز شده و افزون بر انجام دادن کارهای استحکامی، کرسی سنگی فرسوده برج، بازسازی شده و از ۳ ردیف به ۴ ردیف تبدیل گردیده است و گنبد بیرونی را نیز با آجر بازسازی کرده‌اند (سلام زاده، 35؛ حسین اف، تصاویر 131 و 124).

مآخذ: ابنیه و آثار تاریخی اسلام در اتحاد شوروی، تاشکند، ۱۹۶۲م؛ نیز:

بغداد، ۱۳۵۱ ق: ابن نطفه، محمد، تکملة الاكمال، به کوشش عبدالقېوم عېدرب التېی، مکه، ۱۴۰۸ ق: اسنوی، عبدالرحیم، طبقات الشافعیة، به کوشش عبدالله جېوری، بغداد، ۱۳۹۱ ق: ششن، رمضان، نوادر المخطوطات العربیة فی مکتبات ترکیا، بیروت، ۱۹۷۵ م: ظاهریه، خطی (ریاضیات): قربانی، ابوالقاسم، زندگی نامه ریاضی دانان دوره اسلامی، تهران، ۱۳۶۵ ش: منذری، عبدالعظیم، التکملة لوفیات النقلة، به کوشش بنار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ ق: نیز:

Bankipore; GAL; GAL, S; Suter, H., « Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke », Beiträge zur Geschichte der Mathematik und Astronomie im Islam, Frankfurt, 1986.  
یدالله غلامی

أَحْمَدُ بْنُ جَعْفَرٍ، نك: جحظه.  
أَحْمَدُ بْنُ حَاتِمٍ، نك: باهلی.

أَحْمَدُ بْنُ حَائِطٍ (د ۲۳۲ ق/۸۴۶ م)، متکلم معتزلی مطرود، از اهالی بصره و مؤسس فرقه حائطیه که آراء خاص او بدعت شناخته شد. نام پدر احمد را خابط، حابط و حافظ نیز آورده اند، اما به نظر می رسد که این صورتها تصحیف باشند و ضبط جاحظ (۲۸۸/۴) که مقدم تر است، درست تر می نماید (نیز نك: بغدادی، الفرق، ۸۰؛ ابن حزم، ۲۶۷/۲؛ ایجی، ۴۱۷؛ همایی، ۵۶).

دانسته های ما از زندگی ابن حائط اندک است. به گفته بغدادی او از شاگردان نظام و به تعبیر ابن راوندی از معتزلیان بنامی بوده که با برخی از آراء نظام به مخالفت برخاسته است (بغدادی، همانجا، الملل، ۱۱۵؛ خیاط، ۱۴۸؛ ابن حزم، ۱۵۷/۳)، اما خیاط، معتزله را از مخالفان سرسخت او به شمار آورده، در این باره می گوید: آنگاه که واثق (حك ۲۲۷-۲۳۲ ق) بر الحاد احمد بن حائط آگاهی یافت، قاضی احمد بن ابی دؤاد را به بررسی آراء وی و اجرای حکم الهی در مورد او گماشت، اما ابن حائط پیش از محاکمه درگذشت (ص ۱۴۹). بغدادی نیز پس از آنکه از اتفاق نظر معتزله بر تکفیر نظام یاد می کند، فرقه حائطیه را یکی از دو فرقه قدری به شمار می آورد که به اسلام منتسب شده اند، ولی در شمار فرق اسلامی نیستند (الفرق، ۲۰، ۸۰) و در جای دیگر آنها را به واسطه تشبیه عیسی (ع) به پروردگار، در زمره اهل تشبیه می خواند (همان، ۲۰، ۸۰، ۱۴۰) و ابن حزم پای از این فراتر نهاده و گفته است که این فرقه به اجماع امت کافرند (۱۶۶/۱، ۲۶۷/۲).

از شاگردان او در مذهب تناسخ می توان از احمد بن بانوش (باسوس) که مدعی نبوت بوده، نام برد (همو، ۶۵/۵؛ نیز نك: بغدادی، همان، ۱۶۳؛ اسفراینی، ۱۳۷؛ شهرستانی، ۶۲).

عقاید: مسیحیت و ثنویت بر آراء و اعتقادات ابن حائط تأثیر بسزایی داشته است. به گفته ابن راوندی وی مسیح را برتر از پیامبر اسلام (ص) دانسته (نك: خیاط، همانجا) و افعال خیر را بدو نسبت داده (بغدادی، همان، ۱۶۶) و بر آن بوده است که جهان دو آفریننده دارد که یکی از آنها «خدا» است و دیگری «کلمه خدا، عیسی مسیح پسر مریم» که به وسیله او جهان آفریده شده است. این گفته او آشکارا بدان معناست که او این سخن یوحنا را درباره جهان: «همه چیز به وسیله او

Aslanapa, O., *Kırım ve kuzey Azerbaycan'da Türk Eserleri*, Istanbul, 1979; Iranica; Khanikoff, M. N., « Mémoire sur les inscriptions musulmanes du Caucase », JA, 1862, vol. XX; Salazada, A. V., *Azerabijanyn me'marlyg Abideleri*, Baku, 1958; Useinov, M. et al., *Istoriia arkhitektury Azerbaidzhana*, Moscow, 1963.  
محمدحسن سزار

أَحْمَدُ بْنُ ثَبَاتٍ، ابوالعباس أحمد بن علی بن ثبات واسطی شافعی حاسب (۵۵۵-۶۳۱ ق/۱۱۶۰-۱۲۳۴ م)، فقیه و ریاضی دان.

احمد در بغداد نزد ابوطالب مبارک بن مبارک فقه آموخت و در همان شهر مدتی حدیث می گفت (ابن نطفه، ۵۲۹/۱؛ منذری، ۳۷۰/۳؛ اسنوی، ۵۵۲/۲-۵۵۳؛ ابن فوطی، ۶۲). وی چندی نیز در واسط زیست و در آنجا به عدالت شهرت یافت. مدتی در همامیه از شهرهای همین ناحیه به کار قضا پرداخت، اما پس از چندی این منصب را ترک گفت و به بغداد رفت و در حدود ۴۰ سال در مدرسه نظامیه به تدریس ریاضیات و به ویژه حساب فرائض پرداخت و در این باب کتابهایی نوشت. احمد تا پایان عمر جز برای نماز جمعه از مدرسه بیرون نرفت. وی در سخن گفتن توانایی چندانی نداشت، چنانکه هر کس سخنانش را می شنید، او را نادان می پنداشت، اما ابن فوطی می نویسد که او مسائل حساب را به خوبی تعلیم می داد (ص ۶۲-۶۳). وی در بغداد درگذشت و در مقبره باب الدیر به خاک سپرده شد (منذری، همانجا).

آثار:

۱. اثر معروف احمد بن ثبات غنیة الحساب فی علم الحساب است. در این اثر درباره ضرب و تقسیم و نسبت و استخراج جذر، و نیز پاره ای مسائل بخش معاملات فقه - که در آنها از ریاضیات استفاده می شود - و سرانجام چگونگی محاسبه مساحت و حجم برخی اشکال هندسی سخن می رود.

در غنیة الحساب این مطالب زیر عنوان «کتاب المعاملات» آمده است: نوادر بیع، نوادر صروف، نوادر فسخ، عیار، تعدیل نقود، اجاره، نوادر اجاره، خراج، تقسیم مستمری سپاهیان، تقسیم اموال شرکاء، تقسیم ترکه متوفی (بانکیور، ۱-۷/XXII).

برخی نسخه های خطی این کتاب در ایاصوفیه (ششن، ۴۱۳/۱)، ظاهریه (ظاهریه، ۱۱۲-۱۱۳) و بانکپور (بانکیور، همانجا) نگهداری می شود (برای دیگر نسخه های خطی، نك: زوتر، ۱۴۶). در صفحه عنوان نسخه بانکپور، نام مؤلف احمد بن ثابت ذکر شده است (بانکیور، XXII/7).

رضی الدین محمد بن ابراهیم حنبلی بر قسمتی از این کتاب شرحی زیر عنوان مخائل الملاحة فی مسائل المساحة نوشته است (زوتر، ۱۹۰؛ نیز نك: GAL, II/483; GAL, S, I/860).

۲. عمدة الرائض فی الحساب. در غنیة الحساب به این اثر اشاره شده است (بانکیور، همانجا).

۳. الحاوی، درباره برخی مسائل جبر. در غنیة الحساب از این اثر نیز نام برده شده است (بانکیور، نیز ظاهریه، همانجا؛ قربانی، ۱۲۴).  
مآخذ: ابن فوطی، عبدالرزاق، الحوادث الجامعة و التجارب النافعة فی المائة السابعة.

آفریده شد» (انجیل یوحنا، ۳: ۱)، مربوط به مسیح دانسته و بدین ترتیب لفظ «کلمه» را به معنای «مسیح ازلی» که خدا توسط او آفرینش جهان را انجام داده، تفسیر کرده است. وی برای تأیید خالقیت مسیح به آیه‌ای از قرآن که حاکی از خلق پرندگان توسط مسیح است، نیز استناد جسته است: «وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأَذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِأَذْنِي (مائده/۱۱۰)». به نظر ابن حنبل از این دو آفریدگار، خدا به «قدیم» و کلمه به «حادث»، «محدث» و یا مخلوق وصف شده است و این بیان خود بازتابی از آموزش مسیحیت است که در عین قدیم بودن خدا و کلمه، در میان آن دو قائل به تفاوت است (خیاط، ۱۴۸، ۱۵۲؛ بغدادی، همان، ۱۴۰، ۱۶۶، الملل، همانجا؛ ابن حزم، ۶۴/۵؛ اسفرائینی، ۱۳۸، ۱۳۹؛ ولفسن، 317؛ سویتن، II/111). این دیدگاه ابن حنبل در واقع آمیخته‌ای از ثنویت و مسیحیت است. ریشه‌های این عقیده ابن حنبل را ظاهراً در تمایل استاد وی، نظام، به ثنویت باید جست، چه درباره نظام گفته‌اند که در جوانی با ثنویان در آمیخته بود و در ۳ مورد نیز از تأثیر عمیق ثنویان بر آراء نظام سخن رفته است (بغدادی، الفرق، ۷۹، ۸۲، ۸۳). به گفته بغدادی، نظام کتابی نیز درباره ثنویت داشته که در آن برخی نظریات مانویان را مورد انتقاد قرار داده است (همان، ۸۱، ۸۳؛ نیز نک: ولفسن، 66).

ابن حنبل مسیح را پسر خدا، از راه پسرخواندگی نه از طریق ولادت، می‌داند و این عقیده نسطوریان است که پیش‌تاز ایشان تئودوروس مپوسوستیایی<sup>۱</sup> است که درباره ولادت مسیح گوید: عیسی انسان در نتیجه اتحاد با «کلمه» خدا یا مسیح ازلی - که پسر راستین خداست - این حق را پیدا کرده است که از راه پسرخواندگی پسر خدا نامیده شود (بغدادی، الملل، ۱۱۵؛ اسفرائینی، ۱۳۹؛ ولفسن، 318؛ سویتن، II/110). ابن حنبل تجسد را نیز بدان گونه که در انجیل یوحنا آمده است: «و کلمه جسم گردید» (۱۴: ۱) می‌پذیرد و مسیح را کلمه قدیم متجسد می‌داند که پیش از تجسد «عقل» بوده و سپس جسمانیت یافته است (بغدادی، الفرق، ۱۶۶، الملل، ۱۱۶؛ شهرستانی، ۶۰). وی در این عقیده عمیقاً متأثر از اورینگن (۱۸۵-۲۳۵ م) متکلم مسیحی در مکتب اسکندریه است که خود نیز تحت تأثیر مذهب گنوسی، افلاطونی، رواقی و تعلیمات آمونیوس ساکاس بنیان‌گذار مکتب نوافلاطونی بوده است. اورینگن در کتاب خود با عنوان «رّة بر کلسوس»<sup>۲</sup> پس از آنکه می‌گوید پسر خدا عقل و مصلحت است، از «عقل متمکن در نفس عیسی» بحث می‌کند («دائرة المعارف فلسفه»<sup>۳</sup>، 552، 551؛ «تاریخ مفاهیم»<sup>۴</sup>، II/157؛ سیل، 75). ابن حنبل می‌گوید در حدیث نبوی «ان الله تعالى خلق العقل فقال له: اقبل فاقبل وقال له ادبر فادبر...» منظور از عقل حضرت مسیح است. وی تمام آیات و روایات مربوط به رؤیت حق تعالی را در قیامت، به رؤیت عقل و تجلی عیسی در روز واپسین تأویل نموده است (خیاط، ۱۴۸؛ بغدادی، الفرق، همانجا، الملل، ۱۱۵، ۱۱۶؛

اسفرائینی، همانجا؛ شهرستانی، ۶۳/۱؛ سیل، همانجا؛ نادر، 117). ابن حنبل از این تعلیم قرآنی که مسیح شاهد اعمال در قیامت است، فراتر رفته و او را حساب‌رس روز واپسین شمرده و آیات هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْعَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ (بقره/۲۱۰) و جَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا (فجر/۲۲/۸۹) را اشاره به مسیح می‌داند. و در مورد روایت «ان الله خلق آدم علی صورته» گفته است که خداوند بر اساس صورت نفس مسیح حضرت آدم را آفرید (خیاط، همانجا؛ بغدادی، الفرق، ۱۴۰، ۱۶۶؛ ابن حزم، ۶۴/۵؛ اسفرائینی، همانجا؛ شهرستانی، ۶۰/۱؛ سمعانی، ۲/۵). ابن حنبل حواریون مسیح را نیز جملگی انبیا می‌داند و به آیه زیر استناد می‌کند: «وَإِذْ أَخَذَ إِلَى الْخَوَارِجِ» (مائده/۱۱۱/۵؛ نک: جاحظ، ۴۲۴/۵). از دیگر نظریات ابن حنبل طرح آفرینش انسان در جهان ازلی است که در خلال آن اعتقاد خود به تناسخ را مطرح می‌کند. وی در طرح خود از هستی به ۵ منزل قائل است: منزل اول که آفریدگان پیش از آنکه به دنیا قدم نهند، در آنجا آفریده شده‌اند؛ منزل دوم دنیا که به مثابه وادی امتحان است و دو منزل دیگر که منزل ثواب است: یکی از آنها دار اکل و شرب و منزل جسمانی و دیگری منزل روح و ریحان و غیر جسمانی است و منزل پنجم منزل کیفر محض و آتش دوزخ است (ابن حزم، ۶۵/۵؛ شهرستانی، ۶۲).

به گفته بغدادی (همان، ۱۶۴) ابن حنبل بر آن است که خداوند روح همه انسانها را که حقیقت انسان است و مکلف حقیقی هم اوست، در جهانی پیش از این دنیا که همان بهشت نخستین و فاقد ویژگیهای جهان مادی است، به صورت موجوداتی سالم، عاقل و بالغ آفرید و علم و معرفت به پروردگارشان را بدانان ارزانی داشت. ارواح در آن جهان مکلف و مورد امر و نهی خدا بودند و هر یک در جرگه یکی از این ۳ دسته قرار گرفتند: اولین دسته آنانند که به همه فرمانهای الهی گردن نهادند و در همان جایگاه یعنی بهشت نخستین استقرار یافتند و دسته دوم گروهی که از همه فرمانهای الهی سرپیچی کردند و گرفتار مجازات ابدی آتش گردیدند و دسته سوم کسانی که به پاره‌ای از فرمانها گردن نهادند و از پاره‌ای دیگر سرپیچی کردند و خداوند آنان را از فردوس راند و روانه دنیا نمود و به آنان قالبهای مادی پوشانید و ایشان را به رنج و گرفتاری و لذت و آسایش مبتلا کرد. این ارواح به صورتهای گوناگون انسانی و حیوانی درآمدند، بدان‌سان که چگونگی سیمایشان مناسبتی تام با کردارشان در آن دار نخستین دارد. آنکه در آنجا معصیتش بیش از طاعت است، قالبش در دنیا زشت‌تر و آنکه طاعتش بیش از معصیتش است، قالبش در دنیا نیکوتر است. بدین ترتیب ارواح تا آن زمان که از آرایش گناهان پاک نشده‌اند، پیوسته از قالبی به قالب دیگر درمی‌آیند و تا تعیین سرنوشت نهایی گرفتار این صیورتهای پی‌درپی هستند و سرانجام آن روح که سرشار از نیکی و پیراسته از بدی شده باشد،

أَخْتَدِنِ حَسَنَ مَادَرَانِي، شخصیتی با زندگی ابهام‌آمیز از نیمه دوم سده ۳ق/۹م که در پاره‌ای منابع، از او به عنوان یک شیعی متنفذ نام برده می‌شود.

درباره احمد آگاهی بسیار اندکی در دست است و حتی از سال تولد و مرگ او نیز چیزی دانسته نیست. از برخی روایات برمی‌آید که «ابوالحسن» کنیه داشته است (نک: قمی، ۳۵؛ دلائل، ۲۸۵، ...). نسبت او، عموماً به دو گونه ضبط شده: مازدانی و مادرانی (مادرانی). شکل‌های مادرانی و ماورایی (نک: قمی، همانجا؛ یاقوت، ۹۰/۲) تصحیف همان کلمه هاست. مادرایی منسوب به مادرایا، قریه‌ای است در نزدیکی بصره یا واسط که گروهی نیز به آنجا منسوبند (سمعانی، ۱۳/۱۲؛ یاقوت، ۳۸۰/۴). اما مادرانی (مادرانی) منسوب به ناحیه‌ای است معروف به ماذران که ظاهراً قلعه‌ای بوده (نک: بلاذری، ۳۸۰/۲) در حدود کرمانشاه بر سر راه نهاوند، و به همدان و صحنه و دینور نزدیک بوده است (نک: ابن رسته، ۱۶۶، ۱۶۷؛ یاقوت، همانجا؛ مینورسکی، ۱۲۸). ابودلف نیز در سفرنامه دوم خود از آنجا نام برده است (ص ۳۷۵). از آنجا که در منابع از اقامت احمد بن حسن در کرمانشاه، دست کم برای مدتی، یاد شده (نک: دلائل، ۲۸۲) و با توجه به اقامت و فعالیت‌های او در مناطق جبال (نک: دنباله مقاله)، می‌توان انتساب او را به مادران کرمانشاه درست‌تر دانست.

منشأ شهرت احمد در کهن‌ترین مأخذ، روایت طبری است که بنابر آن در ۲۷۶ق/۸۸۹م مادرانی - کاتب اذکونکین (درباره این نام، نک: محدث، «لج»، حاشیه ۳) - به الموفق عباسی نوشته بود که به ناحیه جبال آید و اموال هنگفتی از آنجا برگردد، ولی الموفق چون از آن اموال چیزی نیافت، به اصفهان در پی احمد بن عبدالعزیز بن ابی دلف تاخت (۱۶/۱۰).

برای شناخت شخصیت احمد و چگونگی ظهور او در صحنه سیاست، ناگزیر باید به بررسی اجمالی حوادث ایران در آغاز نیمه دوم سده ۳ق پرداخت:

حکومت عباسیان در بغداد، در این زمان به سبب نزاع‌های داخلی و خاصه شورش زنگیان به سرکردگی صاحب الزنج در سرایشب ضعف و ناتوانی افتاد و به ناچار ترجیح می‌دادند تا در سرکوب دیگر مخالفان جدی خلافت، با حکام محلی ایران کنار آیند. دو حکومت محلی مهم اینک در دو نقطه ایران برپا بود: در ۲۵۰ق/۸۶۴م حسن بن زید علوی حکومت علویان زیدی را در طبرستان و جبال پایه‌ریزی کرده و صفاریان نیز بر نقاط شرقی ایران چیره شده بودند. منطقه جبال و خصوصاً ری، بارها از اواسط سده ۳ق میان لشکریان حکومت‌های گوناگون دست به دست می‌شد (نک: کاظم‌بیگی، ۱۸۹ به بعد). تا ۲۷۲ق، ری در دست حکمرانان منصوب از سوی بغداد بود. در ۲۷۱ق خلیفه عباسی المعتمد (۲۵۶-۲۷۹ق)، پس از سرکوب شورش زنگیان که به پایمردی برادرش الموفق انجام یافت، عمرو بن لیث صفاری را از حکومت خراسان عزل کرد و آن را به محمد بن طاهر سپرد و محمد نیز رافع بن هرثمه را به

بی‌درنگ به بهشت انتقال پیدا می‌کند و گناهکاری که به صورت پلیدی محض درآمد، بی‌درنگ دچار آتش جاودانی می‌شود (نیز نک: ابن حزم، ۱۵۷/۳، ۶۵/۵؛ اسفراینی، ۱۳۷، ۱۳۸؛ شهرستانی، ۶۱، ۶۲؛ قس: سیل، 76-78). ابن حزم می‌گوید آنچه موجب اعتقاد ابن حابط به «نظریه ازل» شده، مسأله عدل از دیدگاه معتزله بوده است (۶۵/۵؛ سیل، 77). از پیامدهای نظریه مذکور آن است که حیوانات اعم از انسان و غیر انسان جملگی دارای جنس واحد و روحند. ابن حابط در واقع از تمهید این مقدمه درصدد اثبات تکلیف برای حیوانات است. وی هر نوعی از حیوانات را امتی شمرده تا با تمسک به ظاهر آیاتی از قرآن مجالی برای اثبات وجود پیامبرانی از حیوانات بیابد و بدین ترتیب نظریه خود را در باب تناسخ و تبدیل قالبها تمام کند.

ابن حابط برای تأیید اندیشه‌های خود به آیه‌هایی از قرآن و برخی احادیث استناد جسته است. مثلاً در تناسخ به آیه‌هایی مانند: یا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ، الَّذِي خَلَقَكَ فَتَوَكَّلْ فَتَذَكَّرْ. فِی آئِ صُورَةٍ مَّا سَاءَ رُجُومًا (انفطار/۶-۸) و نیز... جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا مِّنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ (شورا/۱۱/۴۲) و برای اثبات این عقیده که هر گروهی از حیوانات امتی هستند و پیامبری دارند، به آیه وَ مَا مِنْ دَابَّةٍ فِی الْأَرْضِ وَ لَا ظَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ (انعام/۳۸/۶) و این حدیث منسوب به پیامبر (ص): «لَوْ لَا أَنَّ الْكَلَابَ أُمَّةٌ مِنَ الْأُمَمِ لَأَمَرْتُ بِقَتْلِهَا» استناد کرده است. (جاحظ، ۲۸۸/۴-۲۹۳، ۴۲۴/۵؛ بغدادی، الفرق، ۱۶۴؛ الملل، ۱۱۶؛ ابن حزم، ۱۴۹/۱، ۱۶۶، ۶۵/۵؛ مقریزی، ۳۴۷/۲).

دیگر از احمد بن حابط همین را می‌دانیم که وی به برخی بدعت‌های نظام چون انکار جزء لایتجزا و نظریه طفره و نفی قدرت خدا بر افزایش نعمت‌های بهشتیان یا عذاب اهل آتش قائل بوده است (بغدادی، الفرق، ۱۶۳؛ اسفراینی، ۱۳۶، ۱۳۷) و نیز درباره نظریه تناسخ او گفتنی است که گروه حماریه از معتزلیان عسکر مکرم آن را پذیرفته‌اند (بغدادی، همان، ۱۶۷؛ اسفراینی، همانجا).

مأخذ: ابن حزم، علی، الفصل، به کوشش محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمان عمیره، جده، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ اسفراینی، شهفور، التصیر فی الدین، به کوشش کمال یوسف حوت، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ایچی، عبدالرحمان، المواقف، بیروت، عالم الکتب؛ بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ همز، الملل و النحل، به کوشش البیر نصری نادر، بیروت، ۱۹۸۶م؛ جاحظ، عمرو، الحویان، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ خیاط، عبدالرحیم، الانتصار، به کوشش نبیرگ قاهره، ۱۳۴۲ق/۱۹۲۵م؛ سماعی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالرحمان بن یحیی معلی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ شهرستانی، محمد، الملل و النحل، به کوشش محمد سیدکیلانی، بیروت، دارالعرفه؛ قرآن مجید؛ کتاب مقدس؛ مقریزی، احمد، الخطط، بولاق، ۱۲۷۰ق/۱۸۵۳م؛ همای، جلال‌الدین، غزالی‌نامه، تهران، ۱۳۴۲ش؛ نیز:

Dictionary of the History of Ideas, ed. Philip P. Wiener, New York, 1973; The Encyclopedia of Philosophy, ed. Paul Edwards, New York/London, 1972; Nader, A.N., Le système philosophique des Mu'tazila, Beirut, 1956; Seale, M.S., Muslim Theology, London, 1964; Sweetman, J.W., Islam and Christian Theology, London, 1955; Wolfson, H.A., The Philosophy of the Kalam, London, 1976. فریبا جابیدور

جانشینی خویش برگمارد (ابن اثیر، ۴۱۴/۷). در اواسط جمادی الاول ۲۷۲ محمد بن زید، جانشین حسن بن زید، به تصرف ری کوشید، اما از اذکوتکین که به دستور خلیفه روی به ری نهاده بود، شکست خورد (همو، ۴۱۸/۷). این اذکوتکین و پدرش اساتکین، هر دو از عمال ترک عباسی بودند (نک: همو، ۲۶۹/۷). اذکوتکین فاتحانه وارد ری شد و از اهالی آنجا مالی هنگفت ستاند و کارگزاران خود را به اطراف ری فرستاد (همو، ۴۱۸/۷؛ قس: ابن اسفندیار، ۲۵۲، که به جای اذکوتکین از اساتکین، پدرش، نام برده است). در غالب منابع، احمد بن حسن را کاتب اذکوتکین شمرده‌اند و چندان بعید نیست که وی از سوی اذکوتکین، بر ری یا قم حکومت یافته باشد؛ گرچه جزئیات برخی روایات مربوط به حضور احمد در ری یا قم چندان قابل اعتماد نیست، مانند این روایت قمی (ص ۳۵) که از تسلط اذکوتکین و مادرانی در خلافت معتز (۲۵۱-۲۵۵ ق)، در ۲۹۱ ق و تخریب باروی شهر قم یاد کرده، چنانکه ملاحظه می‌شود، ناپذیرفتنی می‌نماید. اما بنا بر روایتی که ابن اثیر نقل کرده (۳۷۱/۷)، در ۲۶۸ ق اذکوتکین، احمد بن عبدالعزیز بن ابی دلف را شکست داد و بر قم غلبه یافت و شاید روایت قمی، گزارش مغلوطنی از همین واقعه باشد.

گزارش ابن اثیر از حوادث سال ۲۷۵ ق (۴۳۴/۷) حاکی از آن است که در این ایام رافع بن هرثمه، در نواحی دیلمان با محمد بن زید در تعقیب و گریز بود و تا ۲۷۸ ق که الموفق درگذشت (همو، ۴۴۱/۷)، در ری اقامت داشت و حتی ابن اسفندیار از اقامت او در ری تا آغاز خلافت المعتضد (۲۸۰ ق/۸۹۳ م) یاد کرده است (ص ۲۵۴). از این رو نامه‌نگاری احمد بن حسن - به روایت طبری - با الموفق عباسی در ۲۷۶ ق درباره اموال بسیار در آن منطقه، با وجود رافع بن هرثمه که از سوی خلیفه بر مناطق جبال می‌تاخت، چه دلیلی داشته است؟ روایتی از یاقوت (۹۰۱/۲) در دست است که بنا بر آن، اهالی ری اهل سنت و جماعت بودند، تا آنکه در ۲۷۵ ق در ایام خلافت المعتضد، احمد بن حسن مادرانی بر آنجا غلبه یافت و تشیع آشکار کرد و به شیعیان نزدیک شد و تشیع در ری رواج یافت و حتی برخی دانشمندان آن دیار، همچون عبدالرحمان ابن ابی حاتم رازی که کتابی در فضایل اهل بیت (ع) برای وی تألیف کرد، به تصنیف کتابهایی برای او اقدام کردند. برخی محققان با توجه به این روایت یاقوت، حدس زده‌اند که احمد در ۲۷۵ ق از خدمت اذکوتکین روی گردانیده و خود شخصاً بر ری تسلط یافته و از الموفق، برای غلبه بر اذکوتکین و هجوم احتمالی او کمک خواسته بوده است (نک: محدث، «مب، نا، نب»); اما با توجه به آنچه از اقامت رافع در ری و نواحی جبال در همین سالها دانستیم، به نظر می‌رسد که احمد احتمالاً پس از آمدن رافع هم به فعالیت‌های خود ادامه می‌داده است، خاصه با توجه به گزارش قمی (ص ۱۶۳) که آورده است: مردم قم «در خلافت معتضد مدت چند سال عصیان کردند و مادرانی را که کاتب اذکوتکین بود، منع کردند از آنکه در شهر آید، تا آنگاه که بر ایشان ظفر یافت و خراج هفت ساله جمع کرد...». مقصود از اموال بسیار را نیز می‌توان درباره همین خراج ۷

ساله دانست. خبری که از برقی - عالم شیعی امامی - نقل شده (محدث، «کج» به بعد)، نشان از قدرت احمد بن حسن در همین نواحی دارد. گذشته از این، آمدن الموفق به نواحی جبال بی‌گمان نمی‌توانست با هدف او برای محدود کردن قدرت رافع بن هرثمه - که خود داعیه داشت و بر سر اقامتش در منطقه ری با خلیفه المعتضد نزاع پیدا کرد و اندکی بعد هم با دشمن خود محمد بن زید از در دوستی درآمد - بی‌ارتباط باشد (نک: ابن اثیر، ۴۵۷/۷-۴۵۸).

چنانکه ملاحظه شد، احمد بن حسن به تبلیغ تشیع امامیه می‌پرداخت که این امر می‌توانست به عنوان واکنشی در برابر علویان زیدی مذهب که در صدد توسعه قلمرو خود بودند، تلقی شود. جز اینها مجموعه روایاتی هست که احمد بن حسن را در عصر غیبت صغری یا وکلای امام عصر (ع) مرتبط می‌داند. بر اساس این روایات، وی به هنگامی که در خدمت اذکوتکین بود، اموالی برای امام عصر (ع) ارسال می‌داشت و از ناحیه آن حضرت، برای وی توقیعی هم صادر شده بود (نک: دلائل، ۲۸۲ به بعد). در روایت شایع دیگری منقول از خود احمد بن حسن (نک: محدث، «لد»)- که به ذکر صدور توقیعی از ناحیه امام عصر (ع) برای او منتهی می‌گردد- برخی اشاره‌ها به حوادث تاریخی است که حائز کمال اهمیت است و در مآخذ تاریخی دیگر اثری از آنها دیده نمی‌شود؛ مانند تسخیر شهر سهرورد (دلائل، ۲۸۵) یا شهر زور (نک: محدث، «ل»)، به نقل از محدث نسوری؛ قس: حسین بن عبدالوهاب، ۱۴۴؛ شهرزورد) توسط اذکوتکین و اینکه حاکم قبلی آنجا به نام یزید بن عبدالله، به احمد بن حسن وصیت کرده بود تا اموالی به خدمت امام عصر (ع) ارسال کند (نیز نک: کلینی، ۵۲۲/۱؛ مفید، ۳۶۳/۲؛ طوسی، ۲۸۲-۲۸۳؛ خصیصی، ۳۶۹). در یک مأخذ (ابن بابویه، ۴۷۳/۲) از نواده احمد بن حسن حدیثی نقل شده است.

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن اسفندیار، محمد، تاریخ طبرستان، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ ش؛ ابن بابویه، محمد، کمال‌الدین، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۰ ق؛ ابن رسته، احمد، الاغلی الفیسیه، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱ م؛ ابودلف، سمر، «رحله»، مجموع فی الجغرافیا، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۹۰۷ ق؛ ۱۹۸۷ م؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش صلاح‌الدین منجد، قاهره، ۱۹۵۷ م؛ حسین بن عبدالوهاب، عیون المعجزات، قم، مکتبه الداوری؛ خصیصی، حسین، الهدایه الکبری، بیروت، ۱۳۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ دلائل الامامة، نجف، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۳ م؛ سماعی، عبدالکریم، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱ م؛ طبری، تاریخ؛ طوسی، محمد، الفییه، به کوشش عیادالله تهرانی و علی‌احمد ناصح، قم، ۱۴۱۱ ق؛ حسن، تاریخ قم، ترجمه حسن بن علی، به کوشش جلال‌الدین تهرانی، تهران، ۱۳۱۳ ق؛ کاظم‌بیگی، محمدعلی، تاریخ سیاسی و اجتماعی طبرستان در عصر علویان، رساله فوق لیسانس (منشر نشده)، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ کلینی، محمد، الکافی، تهران، ۱۳۸۸ ق؛ محدث ارموی، جلال‌الدین، مقدمه و تعلیقات بر المعانی برقی، تهران، ۱۳۷۰ ق؛ ۱۳۳۰ ش؛ مفید، محمد، الارشاد، قم، ۱۴۱۳ ق؛ مینورسکی، ولادیمیر، تعلیقات بر سفرنامه ابودلف در ایران، ترجمه ابوالفضل طباطبایی، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ یاقوت، بلدان - علی بهرامیان

أَحْمَدُ بْنُ حَسَنِ مِیْمَنْدِی، ابوالقاسم (د ۲۵ محرم ۴۲۴ ق/۳۱ دسامبر ۱۰۳۲ م)، ملقب به شمس الکفاة، دیوان سالار و وزیر مشهور

گفته عتبی، میمندی بین وزیر و سلطان به وساطت پرداخت و بسیار کوشید تا او را به مقام خود باز آورد، اما با توجه به اینکه میمندی رقیب اسفراینی محسوب می‌شد و پس از این رویداد نیز بی آنکه منصب وزارت داشته باشد، نخست از سوی سلطان به تمشیت امور پرداخت و سپس رسماً به وزارت نشست (همو، ۳۳۹، ۳۴۳-۳۴۴)، در گفته‌های عتبی باید تردید کرد، چه احتمالاً او بر آن است که مدوح خود را از دست داشتن در این ماجرا مبرا کند؛ گرچه از مداخله میمندی در مورد سرنگونی وزیر پیشین در منابع دیگر هم سخنی نیست (قس: اقبال، ۱۵۹).

آغاز وزارت میمندی را نمی‌توان به درستی تعیین کرد. از گفته‌های عتبی چنین برمی‌آید که سلطان در ۴۰۱ ق، پس از عزل اسفراینی از وزارت و پیش از عزیمت به فتح نارین در هندوستان، رشته کارها را به میمندی سپرد و مدتی بعد او را رسماً وزارت داد (عتبی، همانجا). برخی از نویسندگان گویا به استناد اشارات عتبی که در این میان از رفت و آمد سلطان به غزوات یاد کرده و گفته است که چون وی احمد بن حسن را خلعت وزارت داد، روی به غزو آورد، برآنند که مراد از این غزو اخیر، پیکار ناردین (نندنه) در هند است که حدود ۳ سال پس از جنگ نارین، یعنی در ۴۰۴ ق رخ داد و میمندی در همین سال یا ۴۰۵ ق به وزارت نشست (ناظم، ۱۳۶، ۹۱؛ فلسفی، ۹۱؛ دانشنامه ایرانیکا). در حالی که این معنی از عبارات عتبی بر نمی‌آید و محتمل است که میمندی در همان سال ۴۰۱ ق پیش از جنگ نارین به وزارت نشسته باشد.

مورخان کفایت و کاردانی وزیر جدید را در غیاب سلطان در گردآوری مالیاتها و انتظام امور دیوانی و رسیدگی به حال رعایا، فراوان ستوده‌اند. او بر اعمال مالیاتی سخت می‌گرفت و پریشانیهایی را که در نتیجه بی‌تدبیری وزیر پیشین در گردآوری مالیاتها، به ویژه در خراسان به وجود آمده بود، سامان داد و پس از بازگشت سلطان از هندوستان، مالی وافر از خراسان و هرات به خزانه فرستاد (عتبی، ۳۴۴-۳۴۵؛ قس: ناصرالدین، ۴۱؛ باسورث، ۸۴/۱). از اشعار فرخی (ص ۱۵۶، ۲۰۲) برمی‌آید که پیروزیها و کشورگشاییهای سلطان محمود به تدبیر احمد بن حسن میمندی بوده است. و ابوالعباس خوارزمشاه والی خوارزم هم به تدبیر او در آن نواحی خطبه به نام سلطان محمود کرد (نک: بیهقی، تاریخ، ۹۱۰-۹۱۴). محمود خود به شایستگی و لیاقت میمندی معترف بود و می‌گفت او «در کار راندن مرا بی دردسر می‌دارد» (همو، «مقیامات»، ۱۶۰). میمندی نیز همواره جانب سلطان را نگاه می‌داشت (عوفی، جوامع، ۴۸؛ فرخی، ۲۴). جدیت و سختگیری او نسبت به امور دیوانی و اطاعت دیوانیان از فرمانهای او مشهور بود (نک: انوری، ۷۷۳). با اینهمه، در ۴۱۶ ق/۱۰۲۵ م سلطان محمود بر میمندی خشم گرفت و او را پس از عزل از وزارت در دژ کالنجر (واقع در جنوب کشمیر) به حبس افکند (بیهقی، همان، ۱۷۸؛ ناظم، ۱۳۶؛ قس: ابن اثیر، ۴۰۰/۹).

از مهم‌ترین دشمنان میمندی که موجبات سرنگونی او را فراهم آوردند، می‌توان از خوارزمشاه آلتوتاش، حاکم خوارزم، حسنگ

سلطان محمود و مسعود غزنوی، مهم‌ترین و کهن‌ترین منابع موجود درباره زندگانی میمندی تاریخ یمنی نوشته عتبی و تاریخ معروف بیهقی است و چون عتبی که اثر خود را در زمان وزارت میمندی، به روزگار حکومت سلطان محمود نوشته، از ندیمان خاص میمندی بوده، در کتاب خود بیشتر به ستایشهای مبالغه‌آمیز از او پرداخته است. از این رو باید به اطلاعات تاریخی اندکی که او از زندگانی وزیر به دست داده، به دیده تأمل نگریست. خاصه اینکه وی پس از تقدیم کتاب به میمندی، مقامی نیز یافت (نک: عتبی، ۴۸۰؛ منینی، ۳۵۶/۲-۳۵۷). بیهقی نیز در تاریخ خود جزئیات بیشتری از زندگی میمندی در دوره دوم وزارتش به روزگار سلطان مسعود به دست داده است. همچنین درباره عزل وی از مقام وزارت در دوره سلطان محمود، بیهقی گزارش مفصلی در یکی از آثار خود، موسوم به مقامات ابونصر مشکان آورده که ظاهراً اکنون در دست نیست، ولی بخشهایی از آن توسط عقیلی عیناً نقل شده است.

چنانکه از نسبت میمندی پیدا است، وی از میمند، یکی از روستاهای غزنه برخاست (یاقوت، ۷۱۹/۴). به گفته عتبی (ص ۳۳۷)، حسن، پدر احمد در حکومت سبکتکین پدر محمود عامل بُست بود و سرانجام به سعایت دشمنان و به اتهام خیانت در اموال دولتی به فرمان سبکتکین کشته شد. اما سبکتکین چندی بعد بی‌گناهی وی را دریافت و از کرده خود پشیمان شد. میمندی خود برادر رضاعی محمود غزنوی و در مکتب با او همدرس بود (ناصرالدین، ۴۱). از این روی محتمل است که او نیز در حدود ۳۶۱ ق/۹۷۲ م (سال تولد محمود، نک: ابن خلکان، ۱۸۱/۵؛ ناظم، ۳۴) زاده شده باشد. از آنجا که میمندی در خانواده‌ای دیوانی پرورش یافت و نیز از کودکی در دربار غزنویان حضور داشت، آیین دبیری و امور دیوانی را به خوبی فرا گرفت و مناصب متعددی به دست آورد. او کارهای دیوانی را از ۳۸۴ ق/۹۹۴ م در دیوان محمود غزنوی که در آن وقت از سوی سامانیان سیهسالار خراسان بود - آغاز کرد و محمود او را به ریاست دیوان رسائل گماشت. سپس به ریاست دیوان عرض و گردآوری مالیات بُست و رُخج منصوب شد (عتبی، ۳۴۳؛ عوفی، لباب، ۱۱۳/۱). افزون بر آن، منصب استیفای ممالک و حکومت خراسان را هم از جمله مشاغل او ذکر کرده‌اند (ناصرالدین، همانجا).

در ۳۸۴ ق/۹۹۴ م که ابوالعباس اسفراینی (ه) به عنوان نخستین وزیر محمود بر مسند وزارت تکیه زد، عتبی، مدوح خود میمندی را شایسته این مقام می‌دانست. به گفته این مورخ، محمود نخست بر آن بود تا میمندی را به وزارت گمارد، اما چون سبکتکین او را خوش نمی‌داشت، محمود «تابع رأی و متابع هوای پدر شد و وزارت به ابوالعباس داد». با اینهمه، عتبی به گونه‌ای مبالغه‌آمیز آورده است که تقدیر آسمانی منصب وزارت را در خزانه غیب برای میمندی محفوظ می‌داشت (نک: ص ۳۳۷-۳۳۸).

در ۴۰۱ ق/۱۰۱۱ م محمود بر ابوالعباس اسفراینی خشم گرفت و وزیر ناگزیر از مقام خود کناره گرفت و خود را در دژی زندانی کرد. به

میکال (نک: ه. د. آل میکال)، سپهسالار علی حاجب، ابوبکر حصیری ندیم محمود و امیر محمد پسر سلطان نام برد، و سبب آن بود که میمندی جلب رضای سلطان و سخت گیری در امور دیوانی را بر جلب عنایت امرا و کارگزاران دولت ترجیح می داد (بیهقی، همان، ۱۵۶-۱۵۸؛ عوفی، همانجا؛ ناصرالدین، ۴۲-۴۳). چنانکه گفته اند هنگامی که آلتوتاش خواست تا از ۶۰ هزار دینار مالیاتی که می بایست به خزانه دولت غزنوی ارسال کند، به جای بخشی از مستمری سالیانه که به خوارزم تعلق می گرفت، چشم ببوشند، میمندی بدین پیشنهاد سخت اعتراض کرد و به وی نوشت که «بنده را با خداوند خویش شرکت جستن در مُلک خطری عظیم دارد» (نظام الملک، ۲۵۹-۲۶۰). این مایه سخت گیریهای او موجب شد تا امرا و کارگزاران دولت، از وی برنجد؛ چنانکه سلطان محمود با هر کس درباره عزل وزیر رای زد، همه موافقت کردند (بیهقی، همان، ۱۶۰). از سوی دیگر سلطان محمود به رغم ستایش از لیاقت و کاردانی وزیر به علل دیگری نیز بر او خشم گرفت: نخست آنکه میمندی را در مال اندوزی بسیار حریص یافته بود. هنگامی که وی را به زندان افکندند، ۵ میلیون دینار اموال او را نیز مصادره کردند (ابن اثیر، همانجا). بیهقی (تاریخ، ۶۸۱) به بناهای شاهانه او در میمند اشاره دارد. حتی گفته اند که او پس از آگاهی از سعایت دشمنان، برای جلب عنایت سلطان «ده بار هزار هزار درهم خدمتی به خزانه می رسانید». از همین رو هنگامی که میمندی را به بازجویی فراخواندند، سلطان به او گفت: «وزیری را که مال صامت از سی هزار هزار درم بگذرد، باید در سر فساد بزرگ داشته باشد». میمندی پاسخ گفت که وی بر آن بوده است این اموال را برای لشکرکشی سلطان به ری اختصاص دهد؛ اما علی حاجب یکی از سرسخت ترین دشمنان او در همان مجلس، این سخنان وزیر را دروغ خواند (همو، «مقامات»، ۱۵۹، ۱۷۶-۱۷۸). دیگر آنکه سلطان خود به ابونصر مشکان (ه. م) صاحب دیوان رسائل گفته بود، میمندی به رغم کاردانی، چون از کودکی با من پرورش یافته و احوال و عاداتی مرا می دانسته است، «به چشم او سبک می نمایم» (همان، ۱۶۰). وزیر نیز مکرر بر کارهای نظامی و سیاسی محمود خرد می گرفت. مثلاً هنگامی که میمندی و برخی دیگر از امرای دولت با تصمیم سلطان مبنی بر اسکان ترکمانان در خراسان و نیز لشکرکشی به خوارزم، به دنبال قتل والی آنجا، مخالفت کردند، سلطان پاسخ داد، وزیر می خواهد تا ما را لشکری رایگان نباشد. سلطان محمود به وزیر چنان بدگمان بود که حتی در گیرودار نبرد با خوارزمیان، نخست که سپاهش منهزم شد - همچنانکه میمندی پیش بینی کرده بود - وزیر را سرزنش کرد که از نصیحت به او چرا دریغ کرده است، گرچه سلطان سرانجام از این سفر جنگی پیروزمندانه بازگشت (همان، ۱۶۱-۱۷۱؛ نیز نک: شبانکاره ای، ۷۹-۸۰). همچنین حکایتی در کتاب *آداب الحرب و الشجاعة* (فخر مدبر، ۱۳۲، ۱۳۳) آمده که بدگمانی محمود را به میمندی بیشتر تأیید می کند. به موجب این حکایت، هنگامی که سلطان محمود به تشویق میمندی برای مقابله با

ایلک خانیان به ماوراء النهر لشکر کشید، نخست از کثرت لشکر خصم سخت هراسید و میمندی را تهدید کرد که او را در این کار بزرگ افکنده است. با اینهمه، محمود در این بیکار پیروز شد.

بنابراین، مقام میمندی به عنوان وزیری کاردان و با تدبیر، مال اندوزی فراوان و مخالفتش با برخی از سیاستهای محمود، رشک و خشم سلطان بر آوازه غزنوی را که خود به مال اندوزی علاقه فراوان داشت و نیز به استبداد رأی شهره بود، برانگیخت (نک: بیهقی، تاریخ، ۳۴۸). چنانکه این سخن وی که «وزیران دشمن پادشاه باشند»، بعدها شهرت یافت (نک: همو، «مقامات»، ۱۵۹؛ عوفی، جوامع، ۴۹). از گزارشهای برخی منابع پیداست که اختلافهای سلطان و وزیرش پیش از این نیز سابقه داشته است. میمندی خود گفته بود که هرگاه سلطان بر او خشم می گرفت، با فرستادن مال به خزانه وی، خشم او را فرو می نشاند (بیهقی، همان، ۱۵۶). یا اینکه محمود یک بار گفته بود: «تا کی این نازی احمد!»، و بر آن بود که ابوالحسن علی قاضی شیراز می تواند به جای میمندی وزارت یابد؛ اما بیهقی گوید: «این قاضی ده یک این محتشم بزرگ نبود» (تاریخ، ۳۴۹-۳۵۰).

میمندی در دربار غزنوی هواداران کمی داشت. یکی از آنان ابونصر مشکان، صاحب دیوان رسائل بود که کوشید سلطان را از عزل و بازداشت وزیر منصرف کند، ولی توفیقی نیافت (همو، «مقامات»، ۱۵۴-۱۵۹). سرانجام به فرمان سلطان، میمندی و جمعی از افراد خانواده و یارانش را فرو گرفتند. او را به دست دو تن از دشمنانش، سارخ و عبدالحمد سپردند تا یکی او را به قلعه برد و دیگری به حساب اموالش رسیدگی کند (همان، ۱۷۱-۱۷۳). گفته اند که سلطان پس از عزل و حبس وزیر، پشیمان شد و در نهان به سارخ سفارش کرد که به جان وی آسیبی نرساند. همچنین به نگهبان دژ کالنجر فرمان داد که او را به دست هیچ کس نسپارد؛ اما دشمنان وزیر از این پس نیز برای قتل وی تلاش می کردند، چنانکه پس از مرگ محمود (۴۲۱/۴۳۰ م)، هنگامی که امیر محمد به سلطنت نشست، با علی حاجب بر قتل میمندی همداستان شد، ولی نگهبان قلعه از تحویل وی به فرستاده آنان خودداری کرد (همان، ۱۷۲-۱۷۴، ۱۷۸). بیهقی طی روایتی دیگر آورده که سلطان محمود خود به ابوالقاسم کثیر فرمان داده بود که میمندی را به قصاص خونهای که به فرمان او ریخته شده بود، به قتل رساند. اما ابوالقاسم چنین نکرد (تاریخ، ۴۶۴-۴۶۵). دانسته نیست که آیا صدور این فرمان مربوط به زمانی بوده که میمندی منصب وزارت داشته، یا در زندان به سر می برده است.

سلطان محمود در اواخر عمر، پسر خود مسعود را از ولایت عهده برانداخت و فرزند کهر خویس محمد را بدین سمت برگزید. اما چون محمود وفات یافت، مسعود توانست پس از غلبه بر برادر - که یک چند به سلطنت نشسته بود - جانشین بی رقیب پدر شود. وی هنگامی که در ۴۲۱ ق از هرات به بلخ روی آورد، فرمان داد تا میمندی را از دژ کالنجر بیرون آورند و نزد وی برند. همچنین فرمان داد تا خواجه عبدالرزاق



قرار گرفت و هزاهز در دلها افتاد که نه خُرد مردی بر کار شد و کسانی که خواجه از ایشان آزاری داشت، نیک بشکوهیدند» (همان، ۱۸۸). میمندی در صفر ۴۲۲/فوریه ۱۰۳۱، خلعت وزارت پوشید و افراد مورد اعتماد خود و نیز کسانی را که در گذشته به او خدمتی کرده بودند، بر کارها گماشت (همان، ۱۸۹-۱۹۳). به هنگام وزارت، هدایای فراوانی به او پیشکش کردند، اما وی با آنکه سخت تهی دست بود، همه آنها را نزد مسعود فرستاد. چه، به تجربه دریافته بود که در گذشته همین مال‌اندوزی یکی از موجبات سقوط او بوده است. اگر چه امیر برخی از این هدایا را برای وزیر بازنس فرستاد (همان، ۱۹۴). به گزارش بیهقی «خواجه آغازید هم از اول به انتقام مشغول شدن و ژکیدن» (همان، ۱۹۶). با اینهمه، میمندی هوشمند و مصلحت‌اندیش، از سوی دیگر ظاهراً نمی‌خواست کارگزاران خوشنامی مانند ابونصر مشکان، رئیس دیوان رسائل که تلاش می‌کردند پدربان را از انتقام پسران برهانند، نسبت به خود بدگمان کند و موقعیتش در این انتقام‌گیریها به خطر افتد. حتی با آنکه ابوسهل زوزنی (ه م) را که اینک نزد مسعود تقرب یافته بود، خوش نمی‌داشت و او را به دیده رقیب خود می‌نگریست و یک وقت به ابونصر مشکان گفته بود: پس از تصدی مقام وزارت «نخست گردن او (ابوسهل) را فگار کنیم»، برای ریاست دیوان عرض به سلطان پیشنهاد کرد و او ریاست یافت (همان، ۱۸۶-۱۸۷، ۱۹۵).

در همان سال نخست وزارت میمندی، حسنگ وزیر را که از دشمنان عمده او بود و به روزگار محمود نیز جانشین وی شده بود، قمرطی خواندند و به فرمان مسعود او را بر دار کشیدند، اما میمندی از قتل او خشنود نبود و ابوسهل زوزنی، مرد دسیسه‌گر دربار و محرک اصلی قتل حسنگ را بسیار ملامت کرد. او حتی پس از این رویداد «سخت غمناک و اندیشه‌مند شد و به دیوان ننشست». حتی اگر بپذیریم که میمندی دشمنی خصم پیشین خود را فراموش کرده، یا او را بی‌گناه دانسته بود، این واکنش را می‌توان حمل بر این کرد که در مقابل غالب درباریان و مردم که از این رویداد متأثر شده بودند، نمی‌خواست با گروه اندکی که مهم‌ترین آنان ابوسهل زوزنی بود - و با او میانه خوبی نیز نداشت - هم‌آواز شود (نک: همان، ۲۲۴-۲۲۷، ۲۳۱-۲۳۲، ۲۳۶).

میمندی در دوران نسبتاً کوتاه وزارتش در حکومت مسعود، بارها با سیاستهای وی مخالفت کرد، اما سلطان کمتر به سفارشهای وزیر توجه نشان می‌داد و فقط پی‌آمدهای ناگوار اقدامات ناسنجیده وی موجب می‌شد که از کرده خود پشیمان شود (همان، ۳۳۶-۳۴۰، ۳۴۸-۳۴۹، ۳۷۴-۳۷۶).

در ۴۲۳ قمری ابوسهل زوزنی، سلطان را بر آن داشت که خوارزمشاه آلتوتاش حاکم خوارزم را فرو گیرد، اما این توطئه به زودی آشکار شد. میمندی بدین جهت که سلطان قصد خود را از او پنهان داشته، وی را سرزنش کرد و کوشید تا از نتایج ناگوار این سوء قصد جلوگیری کند. زیرا وی چنانکه خود گفته است، به سبب دشمنی دیرین با آلتوتاش از این بیم داشت که مبدا حاکم خوارزم او را مسبب این توطئه قلمداد کند.

پسر میمندی را نیز که در دژی دیگر محبوس بود، آزاد کنند (همان، ۷۲، ۸۷-۸۸، ۱۸۱-۱۸۲؛ گردیزی، ۴۲۴). میمندی در اوایل سال بعد (۴۲۲ قمری) به بلخ رسید و سلطان از او استقبال کرد و خواست وزارت خویش بدو سپارد (بیهقی، همانجا).

در این زمان دربار غزنوی گرفتار کشمکش میان پسران (طرفدار سلطنت مسعود) و پدربان (هواداران سلطان محمود و محمد) بود. بنابر این میمندی می‌توانست با پذیرفتن مقام وزارت، در موقعیت جدید از دشمنان پیشین خود چون خوارزمشاه آلتوتاش و حسنگ وزیر و برخی درباریان دیگر که در زمره پدربان بودند، انتقام گیرد، اما او، چنانکه خود گفته است، به سبب آنکه پیش‌تر از سعایت اکثر کارگزاران حکومت غزنوی به مهلکه افتاده بود، اکنون نیز از اینکه در این کشمکشها مداخله کند و به مشاغل دیوانی وارد شود، بر جان خود بیم داشت. به همین سبب نخست از قبول منصب وزارت خودداری ورزید و به مسعود گفت که سوگند خورده است که شغل دیوانی نپذیرد، ولی سرانجام به اصرار سلطان که کفاره سوگند او را بر عهده گرفت، با شرایطی به وزارت تن داد (همان، ۱۸۲-۱۸۵). شرایط وزیر جدید در مواضعه‌ای (نک: همان، ۱۸۷) آمده که از مهم‌ترین اسناد بازمانده از دوره غزنوی است و در آن بخشی از قوانین دیوان‌سالاری این سلسله و روابط وزیر و سلطان و دیگر کارگزاران حکومت به خوبی وصف شده است. متن این مواضعه را عقیلی در آثار الوزراء (ص ۱۸۰-۱۸۶) از کتاب مقامات ابونصر مشکان برگرفته و نیز خلاصه آن در مجمل فصیحی آمده است (فصیح، ۱۵۱/۲). چنانکه از مفاد این مواضعه برمی‌آید، میمندی بر آن بوده تا سلطان مسعود را از جزئیات قوانین دیوان وزارت آگاه کند و سلطان برای اجرای درست آن به وی تضمین دهد. میمندی در یکی از فصلهای این مواضعه شرط کرده که اگر اخباری را از وی پنهان کنند، وزیر حق داشته باشد آن را آشکار سازد و سلطان در مقابل حسودان و دشمنان او، وی را حمایت کند. در فصلی دیگر، وزیر خواهان کوتاه کردن دست افراد گستاخی است که مفرضانه در امور مربوط به خزانه دولت مداخله می‌کنند. همچنین مسعود پذیرفت که صاحبان دیوان عرض و دیوان وکالت (اداره املاک خالصه و نظارت بر امور مالی حرم سلطان، نک: باسورث، ۶۵/۱) از میان افراد صاحب نام انتخاب شوند (بیهقی، «مقامات»، ۱۸۱-۱۸۳). در فصلی دیگر میمندی از مسعود خواست تا اجازه دهد، رؤسای برید و مُشرَفان را از اعضای دیوان و افراد مورد اعتماد خود انتخاب کند، زیرا وزیر، مسئول گردآوری درست مالیاتها بود و از این طریق می‌توانست بهتر بر کار عاملان ولایات نظارت داشته باشد. مسعود همه شرایط میمندی را پذیرفت (همان، ۱۸۴-۱۸۵؛ قس: فصیح، ۱۵۵/۲؛ باسورث، ۶۹/۱). زیرا به خوبی دریافته بود که میمندی با سابقه کفایت و کاردانی در امر وزارت، تنها کسی است که می‌تواند دستگاه دیوانی از هم گسیخته غزنوی را سامان دهد، چنانکه خود گفته بود: «من همه شغلها بدو خواهم سپرد، مگر نشاط و شراب و چوگان و جنگ» (بیهقی، تاریخ، ۱۸۶). به گفته بیهقی، سرانجام «کار وزارت

سرانجام سلطان به اشاره میمندی، ابوسهل زوزنی را به زندان افکند و نیز نامه‌ای به آلتون‌تاش نوشت و چنین وانمود که در حال مستی فرمان به قتل او داده است. به دنبال این رویداد، سلطان به وزیر قول داد «پس از این هر چه کرده آید، در ملک و مال و تدبیرها، همه به اشارت او رود» (همان، ۴۰۲ به بعد).

میمندی در ۱۰ محرم ۴۲۴ بیمار شد و در این روزهای پایان عمر بر کارگزاران دولت سخت گرفت و کوشید تا از یکی دیگر از دشمنان دیرین خود، ابوالقاسم کثیر، صاحب دیوان خراسان، انتقام گیرد. پس فرمان داد تا ابوالقاسم را به جرم اختلاس اموال دولت تازیانه زنند. اما به زودی قهرش به مهر بدل شد، زیرا ابوالقاسم نامه‌ای از سلطان محمود نشان داد که در آن ابوالقاسم را به قتل میمندی فرمان داده بود، ولی او از آن کار سر باز زده بود (همان، ۴۶۱-۴۶۵؛ نیز نک: ه، د، ابوالقاسم کثیر). سرانجام احمد بن حسن میمندی در پی ۱۵ روز بیماری در هرات درگذشت. سلطان مسعود پس از آگاهی از مرگ او سخت متأسف شد و گفت: «دریغ احمد یگانه روزگار، چو کم یافته می‌شود». ابونصر مشکان نیز در رثای وی شعری سرود (بیهقی، تاریخ، ۴۶۵-۴۶۶؛ ابن اثیر، ۴۳۲/۹؛ قس: گردیزی، ۴۲۷). پس از مرگ میمندی خاندان او همچنان در دربار غزنویان صاحب مقامات عالی بودند. پسرش خواجه عبدالرزاق در حکومت سلطان مودود و عبدالرشید، مقام وزارت داشت. نیز یکی از نوادگان میمندی به نام ابونصر یا ابوالمؤید منصور بن احمد بن حسن در پادشاهی ابراهیم، عارض سیاه بود (ناصرالدین، ۴۵؛ باسورث، ۹۳/۲).

میمندی در نویسندگی بسیار چیره دست بود. به گفته عتبی، توقیعات او مشهور بود و دبیران دیگر از او سرمشق می‌گرفتند (نک: عتبی، ۳۴۶). فرخی وی را با صاحب بن عباد مقایسه کرده و توانایی‌اش را در نویسندگی و دبیری بسی ستوده که با جنبش قلمی «هزار تیغ کشیده فرو برد به نیام» (ص ۱۵۴). چیرگی میمندی در نویسندگی چندان بود که برخی کلماتش را چون مثل به کار می‌بردند (نظامی، ۱۹؛ نیز نک: یوسفی، ۱۰۴). همچنین بخشهایی از سخنان پندآموز و کلمات قصارش که حاکی از تیزهوشی و کیاست اوست، در قالب حکایت در برخی منابع تاریخی و ادبی باقی مانده است (برای نمونه، نک: سعدی، ۱۳۰، ۱۳۳؛ غفاری، ۱۰). در شعر نیز دستی داشت و خود به پارسی و تازی شعر می‌سرود. عوفی (لباب، ۶۳/۱-۶۴) ابیاتی از شعرهای او را نقل کرده و گفته است، ثعالبی اشعار تازی میمندی را در کتاب *یتیمه الدهر* آورده است، اما در این اثر شعری از میمندی دیده نشد. او در سخنوری هم بی‌نظیر بود. به گفته بیهقی (همان، ۳۸۳)، وی در حضور فرستاده خلیفه عباسی «فصلی سخن بگفت به تازی سخت نیکو». همچنین محضر میمندی کانون شعری بود که وزیر را مدح می‌گفتند و نواخت می‌یافتند (ناصرالدین، ۴۱). فرخی سیستانی از معروف ترین شاعران عصر غزنوی است که قصایدی بسیار در ستایش میمندی و برخی افراد خاندان او سروده است (ص ۲۳-۲۴، ۱۵۸-۱۶۰، ۳۳۳-۳۳۷، جم). از

دیگر ستایشگران او می‌توان از عنصری (ص ۹۶-۹۹، ۱۶۹-۱۷۲) و ابوالفضل مسرور بن محمد طالقانی (نک: عوفی، همان، ۴۲/۲-۴۴) نام برد. به گفته فرخی (۱۵۴) میمندی علاوه بر شاعران پارسی گوی، مدوح شاعران عربی گوی نیز بوده است (نیز نک: ثعالبی، ۴۹؛ باختری، ۱۳۴۷/۲).

به گفته عتبی، ابوالعباس اسفراینی در ادب عربی اندک مایه بود و مکاتبات دیوانی را در عهد او به پارسی گردانیدند. از این رو «بازار فضل کاسد شد و عالم و جاهل مساوی شدند» و چون میمندی به وزارت نشست، فرمان داد «تا کتاب دولت از پارسی اجتناب کنند و به قاعده معهود، مناشیر و امثله و مخاطبات به تازی نویسند» (ص ۳۴۵). اما این معنی قابل تأمل است، زیرا دبیران ایرانی، دست کم از عهد سامانیان، به پارسی می‌نوشتند و ابوالعباس اسفراینی را باید انتقال دهنده سنت دبیری عصر سامانی به دوره غزنوی دانست (نک: ه، د، ابوالعباس اسفراینی). از سوی دیگر چنانکه از منابع عصر غزنوی و پس از آن برمی‌آید، ظاهراً در زبان مکاتبات دیوانی به روزگار وزارت میمندی تغییری حاصل نیامد. چون به رغم اشارات عتبی، بسیاری از مکاتبات دیوانی در این دوره نیز همچنان به پارسی نوشته می‌شد. جز نامه‌هایی که برای خلیفه عباسی به بغداد ارسال می‌کردند (مثلاً نک: بیهقی، تاریخ، ۲۶۸-۲۸۰، ۳۹۱-۴۰۳، ۴۰۷، جم، «مقامات»، ۱۸۰-۱۸۶؛ فصیح، ۱۵۱/۲).

به گفته نظامی عروضی در چهارمقاله، فردوسی به پایمردی خواجه احمد بن حسن میمندی، شاهنامه را نزد سلطان محمود آورد، ولی دشمنان خواجه، فردوسی را رافضی و معتزلی خواندند و او ناکام از غزنه بازگشت و سلطان را هجو گفت. نظامی می‌افزاید، میمندی در موقعی مناسب نزد محمود بیتی از شاهنامه برخواند و محمود با شنیدن آن، از کرده خود سخت پشیمان شد (ص ۴۸-۵۱)، اما باید گفت که فردوسی خود در ابیاتی، ابوالعباس فضل بن احمد اسفراینی - رقیب میمندی - را که خواهان احیای زبان پارسی بود، ستوده و او را حامی خود در دربار سلطان خوانده است (نک: صفا، ۱۸۶/۱-۱۹۰؛ نیز نک: ه، د، ابوالعباس اسفراینی). به علاوه در برخی از نسخه‌های هجونا مه منسوب به فردوسی، میمندی نیز به همراه محمود هجو شده است (نک: شیرانی، ۱۶۴-۱۶۵؛ شوشتری، ۵۹۸/۲). هر چند در درستی انتساب این هجونا مه به فردوسی سخت تردید کرده، حتی گفته‌اند ابیاتی که در هجو احمد بن حسن میمندی سروده شده، ساخته دیباچه‌نگار شاهنامه بایسنقری است (شیرانی، ۱۶۵).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن خلکان، وفیات؛ اقبال آشتیانی، عباس، «ابوالعباس فضل ابن احمد اسفراینی»، یادگار، تهران، ۱۳۲۷ ش، ص ۵، ۴ و ۵؛ انوری، احمد، دیوان، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ باختری، علی، *دیه القصر* و *عصره اهل العصر*، به کوشش محمد تونجی، دمشق، ۱۳۹۱ ق؛ باسورث، کلیفورد ادموند، *تاریخ غزنویان*، ترجمه حسن انوشه، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش علی‌اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۰ ش؛ همو، «مقامات ابونصر مشکان»، ضمن *آثار الوزراء* (نک: هم، عقلی)؛ ثعالبی، عبدالملک، *تمه الیتیمه*، به کوشش عباس اقبال

است و آخرین رخدادی که از آن یاد شده، مربوط به ۸۶۲ق/ ۱۴۵۸م است (ص ۲۸۵) و از اینجا می‌توان دریافت که مؤلف لا اقل تا این سال زنده بوده، و اثر خود را در همین سال یا اندکی پس از آن به اتمام رسانده است.

تاریخ جدید یزد تقلیدی از تاریخ یزد نوشته جعفر بن محمد جعفری یزدی مورخ و نویسنده اوایل سده ۹ق است و اساساً می‌توان گفت که کاتب، فصول نخستین کتاب را از کتاب جعفری اقتباس کرده، و به خود نسبت داده است. با اینهمه، در مقدمه کتاب خود از جعفری انتقاد کرده و از تاریخ او با عنوان «چند فصل تحقیق ناکرده» یاد کرده است (ص ۶؛ افشار، تعلیقات، ۲۰۲)، اما دو فصل آخر کتاب را خود کاتب نوشته، و مطالب آن از ارزش بیشتری برخوردار است.

ایرج افشار مصحح این هر دو کتاب، در مقایسه‌ای میان آن‌دو، اقتباسهای کاتب از جعفری را به خوبی نشان داده است. به گفته وی ۱۰ فصل نخستین این کتاب از اثر جعفری اقتباس گردیده، و حتی عناوین تاریخ جدید یزد با اندک تغییری در عبارات، از عناوین فصول کتاب جعفری برگرفته شده است، مگر آنکه کاتب در ذکر حوادث به تفصیل گراییده، و برخی نکات تازه نیز بر آن افزوده است (افشار، همان، ۲۰۳-۲۰۵).

از این کتاب چند نسخه خطی در کتابخانه‌های مجلس، دانشگاه تهران، ملک و جامع وزیری یزد وجود دارد (ملک، ۷۹/۲؛ منزوی، ۴۲۴۰-۴۲۴۱؛ دانش پژوه، ۶۲-۶۳).

تاریخ جدید یزد نخستین بار در ۱۳۱۷ش توسط محمد مهدی رادسرشت بر اساس یکی از نسخه‌های موجود در کتابخانه ملی ملک به چاپ رسید (حکمت، ۴۹۹/۳). این چاپ بسیار مغلوط و به سبب نداشتن انواع فهرست، تقریباً غیر قابل استفاده بود، چاپ جدید و منقح آن در ۱۳۴۵ش توسط ایرج افشار بر اساس نسخه‌های خطی موجود صورت گرفت و تاکنون چند بار تجدید طبع شده است.

تاریخ جدید یزد به طور کلی اثر مهمی است و در آن آگاهیهای تازه و سودمندی دربارهٔ مزارات، مساجد و مدارس شهر یزد به خصوص آنها که در عصر مؤلف بنا گردیده، و نیز دربارهٔ دانشمندان و فقیهان این شهر می‌توان یافت؛ چنانکه چند بار به شرف الدین علی یزدی تاریخ نگار برجسته عصر تیموری اشاره شده است (مثلاً ص ۹۳، ۹۴)؛ یکی از فواید این کتاب وجود لغات و اصطلاحات مربوط به ابنیه و اطلاعاتی مربوط به اوضاع اقتصادی و اخذ مالیات در آن دوره است که برای بررسی تاریخ اجتماعی و اقتصادی ایران در آن روزگار به کار می‌آید (افشار، مقدمه، ۳۱۸-۳۲۱).

تاریخ جدید یزد با نثری ساده و روان نوشته شده و حتی مواردی که عیناً از کتاب جعفری گرفته شده، به نثر مؤلف این کتاب است و انتقال به وجه خوبی صورت گرفته است. قسمت آخر کتاب مشاهدات مؤلف است و به ویژه از حیث اطلاعاتی که دربارهٔ قحطی سال ۸۵۸ق و سیل سال ۸۶۰ق یزد در آن آمده، بسیار مفید است (نک: ص ۲۷۱، ۲۷۶-۲۷۷).

تهران، ۱۳۵۳ق؛ دانشنامهٔ سعدی، گلستان، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ شبانکاره‌ای، محمد، مجمع الانساب، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ شوشتری، نورالله، مجالس المؤمنین، تهران، ۱۳۶۵ش؛ شیرانی، حافظ محمودخان، در شناخت فردوسی، ترجمهٔ شاهد چوهدری، تهران، ۱۳۶۹ش؛ صفا، ذبیح‌الله، حماسه سراسی در ایران، تهران، ۱۳۶۳ش؛ عتبی، محمد، تاریخ یمنی (ترجمه فارسی)، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ش؛ عقیلی، حاجی بن نظام، آثار البرزاه، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ عنصری، حسن، دیوان، به کوشش یحیی قریب، تهران، ۱۳۴۱ش؛ عوفی، محمد، جوامع الحکایات، به کوشش محمد رمضان، تهران، ۱۳۳۵ش؛ همو، لباب الالباب، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۹۰۶م؛ غفاری قزوینی، احمد، تاریخ نگارستان، به کوشش مرتضی مدرس گیلانی، تهران، ۱۳۴۰ش/۱۳۸۱ق؛ فخر مدبتر، محمد، آداب الحرب و الشجاعة، به کوشش سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۳۶ش؛ فرخی سیستانی، علی، دیوان، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ فصیح‌خواهی، احمد، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰ش؛ فلسفی، نصرالله، هشت مقاله، تهران، ۱۳۳۰ش؛ گردیزی، عبدالحی، تاریخ، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ناصرالدین منشی کرمانی، نسائم الاسرار، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ منینی، احمد، شرح البیہی (فتح الوہبی)، قاهره، ۱۲۸۶ق؛ نظام الملک، حسن، سیاست نامه، به کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نظامی عروضی، احمد، چهارمقاله، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م؛ یاقوت، بلدان؛ یوسفی، غلامحسین، فرخی سیستانی، مشهد، ۱۳۴۱ش؛ نیز؛

*Iranica; Nāzīm, Muhammad, The Life and Times of Sultān Maḥmūd of Ghazna, Delhi, 1971.*  
ابوالفضل خطیبی

احمد بن حسین کاتب، تاریخ نگار ایرانی سده ۹ق/ ۱۵م و مؤلف تاریخ جدید یزد. احمد به روزگار امیر نظام الدین حاجی قنبر جهانشاهی می‌زیست که از سوی جهانشاه قراقویونلو (حک ۸۳۹-۸۷۲ق) بر یزد حکومت می‌کرد. احمد کاتب اثر خود را در همان روزگار تصنیف کرد و آن را به پیر بوداق پسر جهانشاه که به یزد آمده بود و از سوی پدر نواحی جنوبی ایران را اداره می‌کرد، تقدیم داشت. از احوال احمد کاتب بجز اشارات کوتاهی که در مقدمه کتاب او آمده، اطلاعی در دست نیست. احتمال دارد محمد حسین بن احمد کاتب یزدی که داستان یوسف و زلیخا را منظوم ساخته و نسخه‌ای از آن در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران نگهداری می‌شود، فرزند مؤلف کتاب تاریخ جدید یزد بوده باشد (مرکزی، ۸۶۹/۹ - ۸۷۰؛ نیز نک: افشار، مقدمه، ۸-۹).

تاریخ جدید یزد حاوی یک مقدمه و ۱۲ مقاله است. مقدمه افزون بر اشاره‌ای کوتاه به اوضاع یزد و خرابیهایی که در آن عصر بر شهر وارد شده، متضمن فهرست تفصیلی کتاب است. مقاله اول تا دهم آن شامل تاریخ قدیم یزد از دوران اسکندر مقدونی تا زمان مؤلف است. نویسنده در شرح دوران اسلامی علاوه بر حوادث تاریخی، اطلاعاتی در باب ابنیه و عمارات، مدارس و مساجد هر سلسله آورده، و بر ارزش اثر خود افزوده است. همچنین در مقاله هشتم، به ویژه مساجد جمعه یزد، مدارس و مقابر اولیا و صلحا به تفصیل مورد بحث قرار گرفته، و در مقاله بعد به ذکر باغها و باغستانها، مزارع و قنوات یزد و روستاهای آن پرداخته است. مقاله آخر کتاب شامل تاریخ و شرح رویدادهای عصر مؤلف

۲۷۹: افشار، همان، ۷-۸).

مآخذ: احمد بن حسین کاتب، تاریخ جدید یزد، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ افشار، ایرج، تعلیقات بر تاریخ یزد جعفری، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ همو، مقدمه و تعلیقات بر تاریخ جدید یزد (نک: همو، احمد بن حسین)؛ حکمت، علی اصغر، تعلیقات بر تاریخ ادبی ایران ادوارد براون، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ دانش پژوه، محمد تقی، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه دانشکده ادبیات، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ مرکزی، خطی؛ ملک، خطی؛ منزوی، خطی.

أحمد بن حمدان بن شبيب، أبو عبدالله نجم الدين حرّاني، ثميري (۶۰۳ - صفر ۶۹۵ ق / ۱۲۰۷ - دسامبر ۱۲۹۵ م)، فقيه و اصولی حنبلي. دانسته‌های مادر باره زندگی او، محدود به شیوخ و شاگردان و سفرهایی است که در راه کسب علم داشته است. او علاوه بر استماع در زادگاهش حرّان، به حلب، دمشق و قدس رفت و از کسانی چون عبدالقادر رهاوی، فخرالدین ابن تیمیه، ابن روزبه، ابن خلیل، ابن عساکر و ابوعلی اوقی استماع حدیث کرد (ابن فرات، ۲۱۵/۸؛ ابن شاکر، ۵۴۶؛ ابن عماد، ۴۲۸/۵ - ۴۲۹) و فقه را نزد ابن ابی الفهم و ابن جمیع فرا گرفت (ابن رجب، ۳۳۱/۲). افرادی چون مزّی، برزالی، شرف الدین دمیاطی، زین الدین ابن حبیب و ابن سیدالنّاس نیز از او روایت کرده‌اند (ابن فرات، همانجا) و ذهبی طی سفری که به نزد او داشته، اجازه روایت از او دریافت کرده است (ذهبی، ۴۱/۱).

احمد بن حمدان پس از سفرهای یاد شده در قاهره ساکن شد و در آنجا به تدریس و تصنیف پرداخت و گویا نیابت قضا را نیز عهده‌دار بود (ابن فرات، ذهبی، ابن رجب، همانجا). وی بر علم اصول و اختلاف فقها آگاه و در شناخت و حل مشکلات و غوامض فقه حنبلي سرآمد بود. گفتنی است که وی علاوه بر فقه و اصول، در علوم ریاضی نیز دستی داشت (نک: ابن فرات، ابن رجب، همانجا). وی پس از عمری دراز در قاهره درگذشت (ابن شاکر، ابن عماد، همانجا).  
آثار:

الف - چاپی: تنها اثر چاپی از صفة الفتوی و المفتی و المستفتی است. وی در این اثر با استناد به اقوال صحابه و علما، سکوت مفتی را در بسیاری موارد افضل از لب گشادن به فتوا می‌داند (ص ۷ - ۱۲). وی همچنین تقلید از مفضول را با وجود فاضل جایز می‌شمارد (ص ۵۶).

ب - خطی: ۱. الایجاز فی الفقه (ظاهریه، ۱۰۰/۲)؛ ۲. جامع الفنون و سلوة المحزون، که نسخ متعددی از آن در کتابخانه‌های مختلف جهان نگهداری می‌شود (نک: GAL, II/162; GAL, S, II/162; دارالکتب، ۱۱۶/۷؛ احمد، ۵۰/۷)؛ ۳. الجامع المتصل (ظاهریه، ۱۰۹/۲)؛ ۴. الرعاية الکبری. به گفته ابن فرات (همانجا)، مؤلف در این اثر به سبب تبحر و کثرت اطلاعات روایات غریبی آورده است که کمتر در کتب دیگر یافت می‌شوند. نسخه‌ای از آن در کتابخانه چستربینی موجود است (آربری، ش ۳۵۴۱)؛ ۵. الکفایة فی شرح الهدایة (ظاهریه، ۱۰۰/۲)؛ ۶. المقید فی الفقه (همان، ۹۹/۲).

ج - آثار یافت نشده: الرعاية الصغری؛ مقدمة فی اصول الدین؛ الوافی، در اصول فقه و قصیده‌ای بلند در سنت (نک: ابن فرات، ابن رجب، همانجاها).

مآخذ: ابن رجب، عبدالرحمن بن احمد، الذیل علی طبقات الحنابلة، به کوشش محمد حامد الفتی، قاهره، ۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۳ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، عیون التواریخ، حوادث سالهای ۶۵۰ - ۶۹۹ ق، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ ابن عماد حنبلي، عبدالحی، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن فرات، محمد بن عبدالحجیم، تاریخ، به کوشش قسطنطین زریق و نجلا عزالدین، بیروت، ۱۹۳۹ م؛ احمد، سالم عبدالرزاق، فهرس مخطوطات مکتبة الاوقاف العامة فی الموصل، ۱۳۶۸ ق / ۱۹۷۸ م؛ احمد بن حمدان، صفة الفتوی و المفتی و المستفتی، به کوشش محمدناصرالدین البانی، دمشق، ۱۳۸۰ ق؛ دارالکتب، فهرست؛ ذهبی، محمد بن احمد، معجم الشیوخ، به کوشش محمدحیی هیله، طائف، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م؛ ظاهریه، خطی (مجاویع)؛ نیز:

Arberry; GAL; GAL, S.

سبیم محقق

أحمد بن حنبل، أبو عبدالله احمد بن محمد بن حنبل بن هلال شیبانی مروزی (ربیع الاول ۱۶۴ - ربیع الاول ۲۴۱ / نوامبر ۷۸۰ - ۳۱ ژوئیه ۸۵۵)، پیشوای حنبلیان، از رهبران بزرگ فکری اصحاب حدیث و محدث نامداری که به ویژه به واسطه نقشی که در ماجرای «محنه» ایفا کرد، شهرت بسیاری - حتی در دوره زندگانش - به دست آورد. احمد مدافع و مروج طریقه اصحاب حدیث در دوره‌ای بود که معتزلیان از قدرت و نفوذ قابل توجهی برخوردار بودند. وی به سبب مخالفتش با نظریه خلق قرآن در داستان محنه به عنوان مدافع اصحاب حدیث و افکار آنان شناخته می‌شود. احمد نه تنها طریقه اصحاب حدیث را که خود از پیشینیان به میراث برده بود، احیا کرد، بلکه با تعلیمی که عرضه داشت، برای تنظیم مبانی فکری آنان کوشش کرد و از همین رو، پس از وی اصحاب حدیث بیش از هر کس به گفته‌ها و نوشته‌های وی در تأیید افکار خویش استناد جسته‌اند.

بخش اول - زندگی و آثار

زندگی: نسبت شیبانی احمد را به خاندان عرب شیبان بن ذهل بن ثعلبه (ابونعیم، ۱۶۲/۹؛ خطیب، ۴۱۴/۴) و گاه به بنی ذهل بن شیبان باز گردانیده‌اند (نک: ابن عساکر، ۲۱۹/۷ - ۲۲۲؛ ابن جوزی، ۱۶ - ۲۰). خاندان احمد از خراسان (مرو) و جدش حنبل بن هلال والی سرخس و در قیام عباسیان در شمار «انباء الدعوة» بود. پدرش که قائد لشکر و غازی بود، در ۳۰ سالگی درگذشت. مادرش صفیه دختر میمونه بنت عبدالملک شیبانی، در حالی که احمد را آبستن بود، از مرو به بغداد آمد و احمد در بغداد تولد یافت و در همانجا بالید (عجلی، ۴۹؛ خطیب، ۴۱۵/۴؛ ابن جوزی، ۱۴). وی ۱۴ سال داشت که به مکتب خانه می‌رفت و هنوز نوجوان بود که در محضر بزرگان حضور می‌یافت. احمد خود گفته است که اول کسی که وی نزد او حدیث نوشت و دانش آموخت، قاضی ابویوسف (د ۱۸۲ ق) شاگرد مشهور ابوحنیفه بود. احمد در آن هنگام ۱۶ سال بیشتر نداشت. تقریباً همزمان از هشیم بن بشیر نیز حدیث شنید و اول سماعش از او در ۱۷۹ ق بود و تا ۱۸۳ ق، سال مرگ هشیم،

در زندگی احمد بن حنبل، ماجرای محنه را باید نقطه عطفی به شمار آورد که فراتر از واقعیات، گاه ستایشگران وی را به اغراق واداشته است. چنانکه اصحاب حدیث که احمد را به عنوان قهرمان محنه می‌شناختند، گاه چنین می‌پنداشتند که وی پیش از وقوع ماجرا از سوی کسانی چون شافعی خبردار شده بود که پیامبر (ص) در خواب آنان آمده، احمد را از جریان محنه آگاه کرده است. چنانکه درباره رؤیای شافعی گفته شده است، پیامبر (ص) به شخص احمد سلام رسانده، و به وی امر کرده بود که در قضیه خلق قرآن جانب حق را نگاه دارد (ابن جوزی، ۶۰۹-۶۱۶، ۶۱۸).

برپایه گزارشهای تاریخی از ماجرای محنه، مأمون در ۲۱۸ق مکتوبی از رقه به اسحاق بن ابراهیم صاحب شرطه بغداد نوشت و وی را مأمور کرد تا عقیده قاضیان و محدثان را در مسأله خلق قرآن بیازماید و ۷ تن از آنان، از جمله یحیی بن معین، ابوخیثمه زهیر بن حرب، احمد بن ابراهیم دورقی و محمد بن سعد کاتب واقفی را به سوی مأمون در رقه بفرستد. اینان تهدید شده بودند که اگر به خلق قرآن اذعان نکنند، کشته خواهند شد و از همین رو اینان همگی عقیده به خلق قرآن را گردن نهادند. مأمون بار دیگر اسحاق بن ابراهیم را مأمور کرد تا از قاضیان و فقیهان در این باره پرسش کند و آنان را وادارد تا خلق قرآن را بپذیرند. از این رو اسحاق جماعتی از علما و از آن میان احمد بن حنبل را احضار کرد و نامه مأمون را دوبار بر آنان خواند و از آنان خواست تا بر عقیده خود به خلق قرآن گواهی دهند. وی از حاضران خواست که در این باره به صراحت سخن گویند و آنگاه که نوبت به احمد بن حنبل رسید، جز تصریح بر آنکه قرآن، کلام الله است، کلامی بیش نگفت. هم‌آواز با احمد جمعی دیگر از کسانی که احضار شده بودند، نیز تنها تصریح بر آن داشتند که قرآن کلام الله است و مخلوق بودن آن را گواهی ندادند. اسحاق صورت ماجرا را به اطلاع مأمون رساند و خلیفه نیز نامه‌ای مطول به اسحاق نوشت که در آن احمد را به جهل و نادانی متصف کرد و تأکید نمود که اگر اینان از گفته خود باز نگردند، آنان را نزد وی بفرستد. در نهایت جز احمد بن حنبل و محمد بن نوح، همگی بر خلق قرآن شهادت دادند و این دو را در حالی که در بند بودند، به سوی اقامتگاه خلیفه در طرسوس گسیل داشتند، اما مأمون پیش از آنکه آن دو نزد وی برسند، درگذشت. محمد بن نوح را نیز، در بازگشت به بغداد، در عانات مرگ در رسید و احمد تنها و در بند به بغداد باز گردانیده شد (حنبل، ۳۵-۳۹؛ طبری، ۶۳۷/۸-۶۴۵؛ ازدی، ۴۱۲-۴۱۴؛ ابن جوزی، ۴۱۹-۴۲۶؛ مقدسی، ۴۰-۶۹).

هنگامی که معتصم به خلافت رسید، احمد در حبس بود. وی پس از بازگشت مدتی در یاسریه، در نزدیکیهای بغداد، سپس در خانه‌ای نزدیک به دارعماره و از آن پس در محبس عمومی درب الموصلیه زندانی بود (صالح، ۵۱-۵۲). در رمضان ۲۱۹ به خانه اسحاق بن ابراهیم منتقل شد و در آنجا بود که با اسحاق و دیگران مناظره می‌کرد. پس به محضر معتصم فرا خوانده شد و احمد در حضور خلیفه و احمد بن ابی دؤاد (م)

ادامه یافت. با توجه به تاریخ تولد احمد، به طور کلی چنین به نظر می‌رسد که وی در اواخر سال ۱۷۹ق ابتدا نزد ابویوسف و پس از اندکی نزد هشیم سماع حدیث کرده (نک: صالح، ۲۸-۳۱؛ ابن جوزی، ۲۳، ۲۶-۲۹، ۲۷) و هم در همان سال از علی بن هاشم بن برید نیز حدیث فرا گرفته است (خطیب، ۴/۴۱۶).

احمد در همان سال مرگ هشیم، راهی کوفه شد و این نخستین رحله علمی او بود (نک: ابن عساکر، ۲۲۹/۷). وی در کوفه چندان توقف نکرد و به بغداد بازگشت. در این سفر او از وکیع بن جراح بهره برد (ابن جوزی، ۲۹؛ ذهبی، سیر...، ۱۸۶/۱۱). گویا وی سفر یا سفرهای دیگری نیز به کوفه داشته، و از محضر وکیع و دیگران حدیث شنیده بوده است و اینکه گفته‌اند احمد پیش از هر کس نزد وکیع حدیث نوشته بوده، مؤید این معنی است (نک: ابن جوزی، ۳۳؛ ذهبی، همان، ۳۰۷/۱۱). وی به بصره نیز درآمد و در سفر نخست خود به آنجا در ۱۸۶ق، از معتمر بن سلیمان حدیث شنید (ابن عساکر، همانجا؛ ابن جوزی، ۳۱). سفرهای دیگر او به بصره در سالهای ۱۹۰، ۱۹۴، ۱۹۵ و ۲۰۰ق بوده است. در سفر سال ۱۹۵ق، حدود نیم سال از محضر یحیی بن سعید قطان حدیث شنید (همو، ۳۱-۳۲) و پس از ترک محضر یحیی، مدتی در واسط نزد یزید بن هارون، حضور یافت و از درس او بهره‌مند شد (همو، ۳۱).

احمد ۵ بار حج گزارد که ۳ سفر با پای پیاده بود. در سفر نخستین (۱۸۷ق) از سفیان بن عیینه دانش آموخت (ابن عساکر، همانجا). دو سفر بعدی در ۱۹۱ و ۱۹۶ق بوده است. در سفر ۱۹۷ق در مکه اقامت گزید و شاید در اوایل سال ۱۹۸ق بود که حجاز را ترک گفت. در صفر ۱۹۹ از مکه راهی صنعاء شد و در آنجا حدود ۱۰ ماه نزد عبدالرزاق بن همام صنعانی حدیث شنید و از محضر وی بهره برد و دیگر بار در موسم حج همان سال در مکه حاضر شد (همو، ۲۲۹/۷-۲۳۰؛ ذهبی، همان، ۳۰۶/۱۱). احمد به شام و بلاد جزیره نیز سفر کرده، از مشایخ معتبر حدیث در آن سرزمینها نیز اخذ دانش کرده بود (ابن جوزی، ۲۶). ظاهراً سفر وی به شام حدود سال ۲۰۹ق بوده است (نک: ذهبی، همانجا).

احمد خیلی زود به مرحله‌ای رسید که خود می‌توانست مرجعی برای تدریس فقه و حدیث باشد؛ چنانکه در گزارشی آمده است که وی در مکه در حالی که هنوز سفیان بن عیینه زنده بود، فقه و حدیث می‌گفت و فتوا می‌داد (ابن جوزی، ۲۵۶). با این وصف، گفته‌اند که وی تا پیش از ۴۰ سالگی متصدی فتوا نبوده است (همو، ۲۵۷). وی شاگردان و رایان بسیار داشت و بر درش کسان بسیاری حضور می‌یافتند، نگاهی به آثار محدثان پس از طبقه وی که درس وی را درک کرده‌اند نشان می‌دهد که تا چه اندازه احمد در انتقال آثار سلف اصحاب حدیث به خلف، نقش داشته، و تا چه اندازه آیندگان از تعلیم وی در حدیث، رجال و فقه بهره گرفته‌اند. وی جدا از ایام محنه و سالهای واپسین عمرش، همواره به عنوان محدثی برجسته مورد توجه طالب علمانی بود که بغداد را برای فراگیری حدیث برگزیده بودند.

و دیگران، با اینکه او را به تازیانه تهدید کرده بودند، با شجاعت و مقاومت تحسین آمیزی که از او در میان عامه مردم یک قهرمان ساخت، با عقیده خلق قرآن مبارزه کرد و بر عدم خلق آن از کتاب و سنت حجت آورد. آورده اند که وی را از همین روبه ضربات تازیانه سپردند و پیکرش به همین جهت زخمی برداشت که آثار آن تا هنگام مرگ باقی بود. درباره تاریخ حضور او نزد معتصم و تازیانه خوردنش، عبارات منابع با هم سازگاری ندارد، اما احتمال می رود که این واقعه در همان رمضان ۲۱۹ اتفاق افتاده باشد. گفته اند که احمد از آن هنگام که در بغداد در اواخر عهد مأمون دریند شد و به طرسوس فرستاده شد، تا زمانی که از مجلس معتصم رهایی یافت، در مجموع ۲۸ ماه در بند بود. با اینکه به ادعای منابع، برخی قتل احمد را به خلیفه پیشنهاد می کردند، اما پس از آنکه سرسختی وی در روی تافتن از اعتقاد به خلق قرآن آشکار شد، از زندان آزادش کردند. احمد پس از رهایی، گویا از سوی خلیفه از تحدیث و تدریس علنی ممنوع شد و تنها پس از مرگ معتصم در ۲۲۷ ق مدت کوتاهی مجلس حدیثی آشکار داشت که خیلی زود تعطیل شد (همو، ۵۳-۶۷؛ حنبل، ۴۱ به بعد؛ ابوالعرب، ۴۳۵-۴۴۱؛ ابن جوزی، ۴۳۱-۴۷۱؛ مقدسی، ۷۳-۱۱۵). ذکر این نکته ضروری است که گزارشهای مربوط به محنه احمد در دوره معتصم تناقضهای آشکاری دارد و از این رو نمی توان درباره جزئیات آن به دقت سخن گفت.

در دوره واثق، گرچه درخصوص عقیده خلق قرآن متعرض احمد نشدند، اما به اشاره خلیفه تا زمان مرگ او به طور پنهانی زندگی کرد (ابن جوزی، ۴۷۲-۴۷۴؛ مقدسی، ۱۶۶-۱۶۷).

پس از اینکه در ذیحجه ۲۳۲ متوکل به خلافت رسید، وضع اصحاب حدیث به یکباره تغییر کرد و به جهت هواداری خلیفه از آنان و مبارزه با معتزلیان، طبیعی می نماید که احمد نیز در نظر دستگاه خلافت، عزتی یافته باشد، اما گزارش منابع به گونه دیگری است: احمد به دستور اسحاق بن ابراهیم رئیس شرطه بغداد از حضور در جمعه و جماعات و خروج از خانه ممنوع شده بود و وی را تهدید کردند که اگر خلاف این عمل کند، همان رفتاری که در دوره معتصم با وی کردند، تکرار خواهد شد. علت این رفتار اسحاق آن هم در دوره متوکل دانسته نیست. پس از مرگ اسحاق نیز، در ۲۳۷ ق، هنگامی که پسرش عبدالله بر جای پدر نشست، بدخواهان نزد متوکل سعایت کردند که احمد یکی از علویان فراری را نزد خود پنهان کرده است و متوکل امر کرد که در این باره تحقیق و جست و جو کنند. احمد ضمن آنکه مراتب وفاداری خویش را به دستگاه خلافت به واسطه کسانی به سمع متوکل رساند، سوگند خورد که از آن فراری علوی بی اطلاع است. با این وصف مأموران خلیفه، منزل وی را تفتیش کردند. گفته اند که متوکل پس از یکی دو روز از احمد دلجویی کرد و او را صله ای داد تا مؤونه سفرش به سامرا (عسکر) باشد، اما احمد آن صله را هزینه نکرد و در میان مستمندان پراکند. وی با اینکه از رفتن به نزد متوکل امتناع داشت، با اصرار او و دیگر امرا مجبور شد تا به سامرا رود. متوکل در سامرا او را دلجویی بسیار کرد و

گرامی داشت و از وی خواست تا در همانجا به روایت حدیث پردازد و مجلس درس داشته باشد. احمد به اکرامهای خلیفه اعتنائی نداشت و حتی از خوراکی که برایش می فرستادند، نمی خورد و به همین جهت ضعیف و بیمار شد و ابن ماسویه طبیب برای معالجه به بالینش آمد. خانه ای را نیز که برایش تهیه دیده بودند، نپذیرفت و در خانه ای به اجاره سکنی گزید. احمد در این ایام مورد احترام امرا و رجال دستگاه خلافت بود، اما بی اعتنائی وی نسبت به همه آنچه متوکل برایش فراهم می ساخت، عاقبت متوکل را قانع کرد که راه بغداد را بر او بگشاید. اینگونه برخورد احمد با صاحبان قدرت و خوارشمردن دنیا، کمتر از پایداریش در واقعه محنه، هواداران را مجذوب شخصیت وی نکرده است. به هر حال احمد همواره حتی پس از اقامت کوتاهش در سامرا، نزد متوکل از احترام ویژه ای برخوردار بود.

احمد چنانکه برخی منابع اشاره کرده اند، حدود ۸ سالی پیش از مرگ، یکسره از نقل حدیث دست کشید. درباره علت این امر چنین گفته اند که چون متوکل از احمد خواست تا به معتز، فرزند خلیفه فقه و حدیث آموزد، وی به خلیفه پیغام داد که سوگند خورده است تا زمان مرگ هیچ حدیثی را به طور کامل نخواند. درباره صحت این روایت به سادگی نمی توان اظهار نظر کرد، ولی آنچه می توان با توجه به منابع موجود گفت، این است که احمد از همان زمان که گرفتار واقعه محنه شد، چنانکه گذشت از برگذاری مجلس درس و تحدیث به طور آشکار محروم گردید و گویا در زمان متوکل نیز چندان مجلس درسی نداشت (صالح، ۹۹-۱۱۸؛ حنبل، ۷۵-۷۶؛ ابن جوزی، ۴۸۵-۵۱۰؛ مقدسی، ۱۷۶-۱۹۷؛ برای داستان محنه و وقایع عهد متوکل، نیز نک: ابونعیم، ۱۹۳/۹-۲۲۰؛ ذهبی، ترجمه... ۴۱-۷۵، سیر، ۲۳۲/۱۱-۲۹۸).

احمد ۷۷ سال زینت و پس از یک بیماری ۹ روزه در بغداد درگذشت. محمد بن عبدالله بن طاهر بر وی نماز گزارد و جمع بسیاری از مردم برای تشییع جنازه اش گرد آمدند. در مرگ وی مرتبه هایی سروده شد که در منابع نقل شده است (نک: ابن جوزی، ۵۴۰-۵۸۲؛ ذهبی، همان، ۳۳۴/۱۱-۳۴۴).

احمد از خود فرزندان بی بر جای گذاشت، چنانکه از خود وی نقل شده است، حدود ۴۰ سالگی ازدواج کرده بود. هسر اول او عباسه دختر فضل، صالح را آورد و پس از درگذشت او، احمد با زنی ریحانه نام ازدواج کرد که ثمره اش عبدالله بود. پس از درگذشت ریحانه نیز احمد از جاریه ای حسن نام صاحب فرزندان به نامهای زینب، حسن، محمد و سعید شده.

ابوالفضل صالح در ۲۰۳ ق به دنیا آمد و قاضی اصفهان بود و همانجا در ۲۶۵ ق درگذشت. وی از پدرش حدیث بسیار شنیده بود. ابوعبدالرحمان عبدالله که راوی بیشتر آثار پدرش بود، خود از محدثان بنام به شمار می رود. وی در ۲۱۳ ق به دنیا آمد و در ۲۹۰ ق درگذشت. سعید نیز که حدود ۵۰ روز قبل از مرگ احمد به دنیا آمد، پیش از ۲۹۰ ق درگذشت و چندی قاضی کوفه بود (ابن جوزی، ۴۰۲-۴۱۵؛ ذهبی، همان،

جایگاه علمی و اجتماعی: احمد بن حنبل از مشایخ بسیاری بهره برده که اسامی شماری از آنان در منابع رجالی یاد شده است. عامر حسن صبری در کتابی با عنوان معجم شیوخ احمد بن حنبل فی المسند، نام ۲۹۲ تن از آنان را با یاد کرد مختصری از شرح احوال ایشان گرد آورده است.

برخی از مشایخ قدیم تر احمد که پیش از این نامشان نیامده، اینانند: محمد بن حُفید یسکری، زیاد بن عبدالله بگایی، عباد بن عوام، محمد بن صُحیح بن سقاک و یوسف بن یعقوب ماجشون. دیگر مشایخ برجسته او اینانند: اسماعیل بن ابراهیم ابن غلیته، سفیان بن عیینه، ابوداود و سلیمان ابن داود طرابلسی، ابوعاصم ضحاک بن مخلد نبیل، عبدالرحمان بن مهدی بصری، عبدالرزاق بن همام صنعانی، ابونعیم فضل بن دُکین، محمد بن جعفر غنّدر، ابو معاویه محمد بن خازم ضریر، وکیع بن جراح، یحیی بن آدم و یحیی بن سعید قطان. از اقران احمد که وی از ایشان حدیث شنیده است، باید قتیبة بن سعید (د ۲۴۰ق)، عثمان بن محمد بن ابی شیبہ (د ۲۳۹ق)، عبدالله بن محمد بن ابی شیبہ (د ۲۳۵ق)، علی بن مدینی (د ۲۳۴ق) و یحیی بن معین را بر شمرد (صبری، ۶۱-۶۳، جم؛ نیز نک: ابن جوزی، ۴۰-۶۸؛ مزی، ۴۳۷/۱-۴۴۰؛ ذهبی، سیر، ۱۸۰/۱-۱۸۱).

شاگردان و راویان وی نیز بسیارند و از این میان چند تن به عنوان ناقل آثار و افکار احمد به نسلهای آینده از اهمیت بیشتری برخوردارند. برخی از راویان وی از این قرارند: ابوالعباس احمد بن جعفر اصطخری، احمد بن ابی خیمه زُهر بن حرب، ابویعلی موصلی، ابوبکر احمد بن محمد بن حجاج مَروزی، ابوبکر اثرم، ابوالعباس ثعلب، ابراهیم حربی، ابواسحاق ابراهیم بن هانی نیشابوری، ابواسحاق ابراهیم بن یعقوب جوزجانی، اسحاق بن منصور کوشج مَروزی، بقی بن مخلد، حسن بن عَرفه، حُمید بن زنجویه، حرب بن اسماعیل کرمانی، حنبل بن اسحاق، ابوداود سجستانی، عبدالله بن محمد ابن ابی الدنیا، ابوزرعۀ رازی، علی بن حُجر، عبدوس بن مالک عطار، ابوخلیفه فضل بن حُباب جَمَحی، محمد بن اسماعیل بخاری، ابوحاتم رازی، مسلم بن حجاج، مسدد بن مُسَرِّهَد، یعقوب بن ابراهیم دُورقی، یعقوب بن سفیان بسوی و نیز دوپسرش عبدالله و صالح. ابن جوزی نام شماری از مشایخ احمد را نیز - که از وی حدیث شنیده‌اند - آورده است؛ کسانی چون عبدالرزاق بن همام، عبدالرحمان بن مهدی، محمد بن ادریس شافعی، حسن بن موسی أَشْیَب و نیز قتیبة بن سعید و علی بن مدینی که این دو تن از اقران وی بوده‌اند (نک: ابن جوزی، ۱۰۷-۱۴۲، ۶۷۳-۶۸۰؛ مزی، ۴۴۰-۴۴۲؛ ذهبی، همان، ۱۸۱/۱-۱۸۳؛ علیمی، ۵۵/۱-۱۵۸).

احمد بن حنبل در علم حدیث و علوم وابسته به آن، پایگاهی بلند داشت و مطالعه مسند و دیگر آثار وی می‌تواند جایگاه او را در این زمینه نشان دهد. به گفته ابوزرعۀ رازی احمد هزار هزار حدیث در حفظ داشت (خطیب، ۴/۴۱۹). از خود احمد نیز روایت شده است که به

دست خویش هزار هزار حدیث نوشته، و این جز آن احادیثی بوده که دیگران برایش نوشته بوده‌اند (ابن جوزی، ۷۲). جالب تر اینکه ابوزرعۀ در مقام مقایسه احمد با خویش و ترجیح احمد در حفظ حدیث بر خود، گفته است که در اوایل اجزای کتب احمد، هیچ گاه اسامی محدثانی که وی از آنان حدیث شنیده بوده است، نوشته نبود و او خود می‌دانست که تک تک این اجزا را از کدامین شیخ خویش شنیده است (ابن ابی حاتم، ۲۹۶).

احمد در رجال حدیث و شناخت راویان و همچنین علل حدیث آگاه بود و به ویژه آراء رجالی وی همواره مورد توجه رجالیان پس از وی قرار گرفته است. وی در علم قرائت نیز تبحر داشت، چنانکه ابن جوزی (۱۱۲/۱) به نقل از الکامل هذلی آورده، وی قرائت را به طریقه عرض از یحیی بن آدم، عبید بن عقیل، اسماعیل بن جعفر و عبدالرحمان بن قلوفا فرا گرفته بوده است. هذلی برای وی در قرائت اختیاری را یاد کرده است (برای جایگاه وی در فقه، نک: بخش دوم همین مقاله). به هر روی پیروان احمد چنین پنداشته‌اند که وی در علم چنان جایگاهی دارد که گویی خداوند در هر رشته‌ای علم اولین و آخرین را در وی جمع کرده بوده است (ابن جوزی، ۷۷).

درباره منزلت علمی و خصوصیات اخلاقی احمد از سوی شاگردان و پیروان وی مطالب بسیاری نقل شده است. چنانکه برخی از مشایخ و اقران وی نیز به گونه‌های مختلف از وی ستایش کرده‌اند. ابن نقلها کم و بیش در همگی منابع شرح احوال احمد روایت شده است، لیکن به ترتیبی منظم از سوی ابن جوزی در مناقب گرد آمده است: عبدالرزاق ابن همام با ذکر اینکه کسی را افقه و اورع از احمد ندیده بود، از میان ۴ تن محدث عراقی (شاذکونی، علی بن مدینی، یحیی بن معین و احمد بن حنبل) که نزد وی رفته بودند، احمد را عالم‌تر و آگاه‌تر از دیگران می‌شمرد. عبدالرحمان بن مهدی نیز او را عالم‌ترین مردم نسبت به حدیث سفیان ثوری می‌دانست و یحیی بن آدم او را امام خویش می‌شناخت. قتیبة بن سعید بر آن بود کسی که دوستدار احمد است، پیرو «سنت و جماعت» است. از شافعی چنین نقل شده است که وی در بغداد کسی را پرهیزکارتر، فقیه‌تر و عالم‌تر از احمد بن حنبل نمی‌شناخته است. علی بن مدینی نیز او را حجت خدا بر خلقش می‌پنداشت و با اشاره به ماجرای محنه بر آن بود که احمد یکی از دو شخصیتی است که خداوند این دین را به آنان عزیز گردانیده است. ابوعبید قاسم بن سلام نیز اظهار می‌داشت که کسی را در سنت اعلم از احمد نمی‌شناسید و یحیی بن معین معتقد بود که هیچ گاه نمی‌تواند همچون احمد باشد. ابراهیم حربی او را با سعید بن مسیب و سفیان ثوری قرین می‌ساخت (نک: ابونعیم، ۱۶۳/۹-۱۷۴؛ ابن جوزی، ۷۷-۷۹، ۸۳-۱۰۶، ۱۴۳-۱۸۹؛ ذهبی، ترجمه، ۱۷-۲۲، سیر، ۱۸۶/۱-۲۰۵). ابن سعد (۳۵۴/۷) احمد را ثقه، ثبت، صدوق و کثیر الحدیث خوانده، و عجللی (ص ۴۹) او را با صفات «ثبت فی الحدیث، نزه النفس، فقیه فی الحدیث» یاد کرده است. ابن حبان نیز در الثقات (۱۸/۸) او را حافظی

متقن، پارسا و نگاهدار عبادت دانسته است و خطیب بغدادی (۴/۴۱۲) هم او را امام محدثان، یاری کننده دین، مدافع سنت و شکیبا در محنه خوانده است.

آنچه گفته شد، تنها نشان دهنده گوشه‌ای از روایاتی است که درباره مناقب و فضائل احمد نقل کرده‌اند و افزون بر اینها چنانکه از مناقب احمد بن حنبل ابن جوزی برمی‌آید، روایات بسیاری درباره زهد و تقوای دینی و گفته‌های زاهدانه او، خلق نیکو و نیز برخورداری از خصوصیات ممتاز اخلاقی چون حلم و گذشت، قناعت ورزی، کناره جستن از دنیا، جود و بخشش، دوری از همنشینی با سلاطین، فروتنی و تواضع و همچنین سخنان بسیاری درباره عبادت و مناجات او حکایت شده است. برای احمد کرامات بسیاری نیز نقل کرده‌اند: ثنای احمد را در کلام خضر و الیاس یافته‌اند، برای او چون قدیسان خوابهای بسیار دیده‌اند، در مرگش جنیان به سوگ نشسته‌اند و مجوس و یهود و نصاری را چندان سوگوار یافته‌اند که ۲۰ هزار تن از آنان یکباره در روز مرگش به اسلام گرویده‌اند. برای زائران قبرش فضیلت بسیار و برای مردگانی که در جوارش به خاک سپرده شده‌اند، رحمت و رضوان الهی را به عیان دیده‌اند. در اینگونه روایات حتی ویژگیهای ظاهری احمد و کیفیت پوشاک و دیگر خصوصیات جزئی زندگی وی را به تفصیل نقل کرده‌اند و این همه نشان از اهمیت بسیاری است که ناقلان برای شخصیت احمد قائل بوده‌اند (نک: ابن جوزی، ۱۹۰-۲۰۵، ۲۶۷-۲۷۵، ۲۸۶-۴۰۱، ۵۶۵-۵۸۹، ۵۸۸-۶۵۹).

بر واضح است که تعصبات مذهبی و انگیزه‌های دینی در نقل و پرداخت اینگونه حکایات تأثیر نهاده است و نقل آنها بر اثر محبوبیتی که احمد به واسطه تحمل رنج فراوان در ماجرای محنه و امتناعش از پذیرفتن اعتقاد به خلق قرآن، در میان اصحاب حدیث یافته بود، امری طبیعی می‌نماید، خاصه که وی نزد برخی گروهها تا قرن‌ها از محبوبیتی برخوردار نبود و حنبلیان می‌بایست برای تعظیم قدر و منزلت وی به نقل این روایات تمسک می‌جستند.

عقاید: احمد بن حنبل به عنوان محدثی برجسته و پیرو طریقه اصحاب حدیث با هرگونه روش تأویلی برای آیات قرآن و احادیث منسوب به پیامبر (ص) مخالف بود و با بزرگان اصحاب رأی مخالفت می‌ورزید. طبیعتاً احمد با تمامی گروههایی که از سوی اصحاب حدیث کوفه، بغداد، شام و دیگر بلاد اسلام منحرف خوانده می‌شدند، دشمنی می‌ورزید و در این میان جهمیه، قدریه، معتزله و وابستگان آنان از هر فرقه دیگر، بیشتر مورد طعن و جرح احمد واقع می‌شدند. رافضیه که عنوانی است از سوی اهل سنت بر گروههای متمایل به امامیه از شیعه، نیز سخت مورد انکار وی بودند. این گروهها از خیلی پیش تر مورد طعن اصحاب حدیث واقع می‌شدند، ولی تردیدی نیست که احمد بن حنبل نقطه عطفی برای تاریخ مخالفت‌های اصحاب حدیث با این گروهها به حساب می‌آید. از این رو پس از عصر احمد، مؤلفان شناخته شده اصحاب حدیث و اهل سنت به زعم خود جهت بیان انحرافات این

گروهها به اقوال و نوشته‌های احمد استناد کرده‌اند. ابن تیمیه در تمامی کتابها و فتاوی خود به وفور و به شکل چشمگیری در رد گفته‌های معتزله، جهمیه و رافضیه به گفته‌های احمد استناد کرده است. در اینکه نقش احمد در تبیین معتقدات اصحاب حدیث تا چه اندازه است، جای سخن بسیار است. آنچه در میان مؤلفان آثار اعتقادی اصحاب حدیث معمول است و امکان دارد محقق را دچار شبهه و تردید نماید، این است که عموماً اینان سعی دارند اصول کلی تفکر اصحاب حدیث را بسیار قدیم و مربوط به دوره پیامبر (ص) و اصحاب ایشان بدانند، اگرچه موضوع مورد بحث از لحاظ تاریخی بدان دوره‌ها مربوط نباشد. از این رو مشاهده می‌شود که عقیده‌ای مرسوم در دوره احمد بن حنبل و در میان اصحاب حدیث چندان مسلم و مفروض واقع می‌شود که گویی همگی رجال اصحاب حدیث - که از دیدگاه ایشان همه «علمای امت» را شامل می‌شوند - بدان باور داشته‌اند و گفته‌ای دال بر آن عقیده از آنان نقل و ضبط شده است. بر این اساس به آسانی نمی‌توان دیدگاههای خاص احمد را درباره عقاید نشان داد؛ به ویژه که احمد در موضوع عقاید و اصول فکری اصحاب حدیث کتابی مفصل و روشن تألیف نکرده است و روایات شاگردان و پیروانش گاه متناقض و ناهمگون می‌نماید. ابن تیمیه در آثارش، از جمله در مجموعه فتاوی باقی مانده از وی گاه به نقطه نظرهای خاص احمد بن حنبل در موضوعات اعتقادی اشاره کرده، و گاه به اختلافات موجود میان روایات منسوب به احمد ابن حنبل و اینکه به کدام بیشتر می‌توان اعتماد کرد، پرداخته است.

احمد بن حنبل به «سنت» اهمیت بسیار می‌داد و اساس اصول فکری وی را می‌توان پس از قرآن، سنت پیامبر (ص) و اقوال صحابه و تابعین دانست. وی مخالفت با سنت را «بدعت» می‌خواند و با «اهل الاهواء و البدع» مخالفت می‌ورزید. وی تعظیم اصحاب حدیث را تعظیم پیامبر (ص) می‌پنداشت و مخالفان اصحاب حدیث را زندق می‌خواند (ابن جوزی، ۲۴۷). ابن جوزی می‌گوید که احمد چندان به سنت پای بند بود و از بدعت دوری می‌کرد که درباره گروهی از نیکان که گاه سخنی مخالف سنت به زبان آورده بودند، نظر بدبینانه داشت (ص ۲۵۳، نیز نک: ۲۱۱-۲۱۴، ۲۴۳-۲۵۴). بدیهی است که احمد با جدالهای کلامی مخالفت می‌ورزید؛ چنانکه به عبیدالله بن یحیی بن خاقان نوشت که من اهل کلام نیستم و سخن گفتن را روا نمی‌دانم، مگر درباره چیزی که در قرآن یا حدیث پیامبر (ص) یا در کلام صحابه از آن سخنی رفته باشد، اما در غیر این موارد، کلام امری ناشایست است. حتی احمد می‌گفت که با اهل کلام مجالست نکنید، اگرچه از سنت دفاع کنند (همو، ۲۱۰).

بررسی برخی از آثار و گفته‌های احمد بن حنبل درباره بحثهای اعتقادی می‌تواند موضع وی را به عنوان یک عالم برجسته اصحاب حدیث نشان دهد:

احمد بنابر روایت محمد بن حمید اندرابی ویژگی یک مؤمن از «اهل سنت و جماعت» را چنین می‌داند که به یگانگی خدا و رسالت پیامبر (ص)



مناظره و جدالی، هرچند در جهت تأیید سنت باشد، نباید کرد، چرا که از کلام نهی شده است. به نظر او اطاعت از ائمه مسلمین لازمه باور به سنت است و مؤمن به طریقه اصحاب حدیث باید بدان عقیده داشته باشد. وی می‌گوید: هر کس خلیفه و امیر المؤمنین باشد و مردم را بر وی اتفاق باشد، یا آنکه به قهر و غلبه با سیف به خلافت رسیده باشد، مطاع است و سنت اتباع و اطاعت از اوست. چنین امری اگرچه فاجر باشد، باید همراه او جنگید و با او نماز جمعه به جای آورد. احمد تأکید می‌کند کسی که بر خلیفه خروج کند، «شق عصای» مسلمین کرده و بر مرگ جاهلی خواهد مرد. در این روایت همچنین تأکید رفته است که افضل همه امت، اصحاب پیامبر (ص) هستند و اصحاب شامل همه کسانی است که با پیامبر معاشر بوده‌اند، یا اینکه چندگاهی، حتی ساعتی مصاحبت او را درک کرده‌اند، تا آنجا که اگر کسی پیامبر را فقط دیده باشد، نیز در شمار اصحاب است. در میان اصحاب نیز افضل به ترتیب ابوبکر، عمر و عثمان دانسته شده‌اند و پس از آنان نخست اعضای شورای عمر و پس از آن به ترتیب اهل بدر از مهاجران، اهل بدر از انصار و پس از آن دیگر صحابه جای می‌گیرند (ابن ابی یعلی، ۲۴۱/۱-۲۴۶؛ ابن جوزی، ۲۲۹-۲۴۱).

احمد به نص قرآن و حدیث عنایت داشت و تأویل در نصوص را جایز نمی‌دانست، اگرچه مفاد این نصوص با ادله عقلی متکلمان سازگار نباشد. وی چنانکه گذشت نه تنها علم کلام را باور نمی‌داشت، بلکه بحث درباره مسائل اعتقادی را حتی اگر موافق با اصول سنت نیز بود، نهی می‌کرد و از این رو آنچه از وی رسیده است، بیان مضامینی است که در قرآن و سنت (البته سنتی که مورد قبول اصحاب حدیث است)، بدان اشارت رفته است. احمد در مقابل کسانی که تأویل را در قرآن و حدیث جایز می‌شمردند و به باورهای عقلی عنایت داشتند و آنچه را که از دیدگاه بحث و نظر مخالفت صریح با اصول روشن عقلی دارد، تأویل می‌کردند، تنها به نصوص اکتفا می‌کرد و در پی فهم همواره روشنی از مبانی اعتقادی نبود. معتزلیان و به طور کلی مخالفان اصحاب حدیث که به باورهای عقلی ایمان داشتند، اساس قرآن را بر توحید تنزیهی می‌دانستند و آنچه را که به ظاهر موهم تشبیه بود، رد و انکار می‌کردند؛ خاصه که اینان چندان به صحت بسیاری از احادیث نبوی که مورد استناد اصحاب حدیث بود، باور نداشتند. بر همین اساس اینان احمد و دیگر اصحاب حدیث را به «تشبیه» متهم می‌کردند و اگرچه احمد خود به تنهایی در ابراز عقاید محتاط بود و سعی می‌کرد، حداقل به عقیده خودش، هیچ گاه باورهایش در توحید صورت تشبیه به خود نگیرد، ولی در میان پیروانش از حنبلیان و اصحاب حدیث بودند کسانی که چندان در دوری از تأویل و پذیرش هرگونه حدیثی افراط می‌کردند که عقیده آنان بدون هیچ گونه تأویلی راه به تشبیه داشت، نگاهی به تاریخچه اختلافات درونی حنابل و اصحاب حدیث و اینکه هر کدام برای صحت گفته‌های خود به اقوالی منسوب به احمد بن حنبل استناد می‌کردند، مؤید این مدعاست.

ایمان آورد و به همگی آنچه پیامبران و انبیای الهی بدان دعوت کرده‌اند، باور داشته، و از جمله معتقد باشد که همه چیز از خیر و شر به قضا و قدر الهی است و به «سلف» و حق ایشان و تقدم ابوبکر، عمر و عثمان بر دیگر صحابه و نیز بر بزرگی شأن علی بن ابی طالب (ع) و دیگر رجال «عشره مبشره» ایمان آورد و به جمیع اصحاب پیامبر (ص) احترام گذارد، به فضایل ایشان یقین کند و از سخن گفتن درباره آنچه میان ایشان از نزاع و اختلاف گذشته است، باز ایستد. نیز برگذاری نماز جمعه و جماعات با هر امری را اگرچه فاجر باشد، بپذیرد. وی همچنین اعتقاد بدین نکات را تأکید می‌کند که شخص مؤمن باید قرآن را کلام خدا و غیر مخلوق بداند و باور داشته باشد که ایمان عبارت از قول و عمل است و زیادت و نقصان می‌پذیرد. مؤمن می‌باید بر ائمه مسلمین خروج نکند و از «فتنه» بگریزد. نیز باور کند که اهل جنت در قیامت پروردگار را می‌بینند (ابن ابی یعلی، ۲۹۴/۱-۲۹۵؛ ابن جوزی، ۲۲۲-۲۲۴).

در رساله‌ای که احمد بن حنبل به مسدد بن مسرهد نوشته، نکاتی قابل توجه به میان آمده است که برای شناختن عقیده احمد به کار می‌آید. احمد در آغاز مسدد را به لزوم پیروی از سنت و جماعت فرا می‌خواند و آنگاه تأکید می‌کند که اتباع سنت تنها راه نجات است. وی تبعیت از طریقه جهنم بن صفوان - پیشوای جهلیه - را نهی می‌کند و آنگاه می‌گوید که جهلیه بر ۳ گروهند: گروهی بر این باورند که قرآن کلام الله است و مخلوق؛ گروهی بر این اعتقادند که قرآن کلام الله است، ولی درباره خلق و یا عدم خلق آن سکوت می‌کنند؛ و گروهی دیگر می‌گویند که لفظ ایشان از قرآن مخلوق است (این گروه به لفظیه شهرت داشته‌اند). آنگاه احمد ادامه می‌دهد که اگر جهمی توبه نکند، ذبیحه او حلال نیست و داوری وی نباید پذیرفته شود. احمد همچنین می‌نویسد رافضیه، یعنی گروهی که علی (ع) را از ابوبکر افضل می‌دانند و بر این باورند که اسلام آوردن علی (ع) مقدم بر اسلام آوردن ابوبکر است، مخالفت با کتاب و سنت نموده‌اند. همچنین احمد در این رساله بر این موضوع تأکید می‌کند که در جهت تفضیل صحابه بر یکدیگر تنها می‌توان چنین گفت که ابوبکر، عمر و عثمان یکی پس از دیگری افضل صحابه هستند و می‌باید درباره فضیلت حضرت علی (ع) پس از این گروه سکوت کرد، زیرا که بنابر حدیث روایت شده از عبدالله بن عمر، افضل امت در زمان پیامبر (ص)، ابوبکر، سپس عمر و پس از آن عثمان بوده است و در این روایت از علی (ع) یاد نمی‌شود. وی بر اعتقاد به اینکه «عشره مبشره» از اصحاب پیامبر (ص) همگی اهل جنت هستند، تأکید می‌کند و دوری از بدگویی صحابه و باز گفتن فضائل ایشان را لازم می‌شمارد (ابن ابی یعلی، ۳۴۱/۱-۳۴۵؛ ابن جوزی، ۲۲۴-۲۲۹). در روایت عبدوس بن مالک عطار از احمد، «اصول السنه» عبارت از تمسک به آنچه اصحاب پیامبر (ص) بر آن بوده‌اند، اقتدا به صحابه، ترک بدعتها و ترک جدال در دین دانسته شده است. احمد تأکید می‌کند که باید به احادیث مأثوره از ثقات ایمان آورد و درباره آن هیچ گونه

تعصب مذهبی، عدم تسامح و سخت‌گیری در امر دینی از دیگر ویژگی‌های احمد بود که از تمام آثار و اقوالش می‌توان بر آن شاهد گرفت. احمد در مخالفت با «اهل بدعت» از خود تعصب بسیار نشان می‌داد و از تسامحی که ویژه اهل نظر است، به دور بود.

مطالعه عقاید احمد و مقایسه آن با دیگر عالمان اصحاب حدیث نیاز به بررسی جداگانه دارد؛ چنانکه بررسی اختلاف نظرهای حنبلیان با یکدیگر در مسائل اعتقادی و استنادی که هر کدام به اقوال احمد می‌کنند، به پژوهشی ویژه نیازمند است. برای تحقیق و مطالعه در عقاید احمد کتاب السنه عبدالله بن احمد از منابع عمده به شمار می‌آید (نیز نک: هـ، اصحاب حدیث، نیز حنبلیه).

آثار: گفته شده است که احمد چندان به تألیف و تدوین کتاب خوشین نبود و اصحابش را از نوشتن فتاوی و اجوبه خود بر مسائل گوناگون نهی می‌کرد (ابن جوزی، ۲۶۱-۲۶۶). با این وصف آثاری در حدیث، عقاید، علوم قرآنی و رجال تدوین کرده است، و کسان بسیاری با عنوان مسائل احمد بن حنبل فتاوی و آراء وی را در زمینه‌های فقه، عقاید و جزآن جمع و تدوین کرده‌اند (برای ملاحظه فهرستی از برخی کسان که مسائل احمد را جمع کرده‌اند، نک: ذهبی، سیر، ۳۳۰/۱۱-۳۳۱).

از آنجا که سزگین تحقیقات مفصلی درباره آثار چاپی و خطی احمد و نیز کتابهایی که با عنوان مسائل احمد و یا اصولاً درباره احمد بن حنبل تألیف شده است، عرضه کرده (نک: GAS, I/502-510)، در این مقاله تنها به صورت گذرا به آثار چاپ شده او اشاره خواهد شد:

مشهورترین کتاب احمد همانا مسند اوست که به گفته ابن جوزی (ص ۲۶۰) شامل ۳۰ هزار حدیث است و از خود احمد نقل کرده‌اند که گفته است: این کتاب را از میان ۷۵۰ هزار حدیث جمع و انتخاب کرده‌ام و هر حدیثی که از پیامبر (ص) در آن یافت نشد، نباید حجت شمرده شود (همو، ۲۶۱). درباره میزان صحت احادیث مسند و اینکه آیا در آن حدیث ضعیف و یا موضوع یافت می‌شود، یا نه، میان محدثان اختلاف است و درباره خصوصیات این کتاب بیش از هر کتاب دیگر، خصائص المسند ابوموسی مدینی و المصعد الاحمد فی ختم مسند الامام احمد ابن جزری به کار می‌آید. این کتاب به روایت عبدالله بن احمد و با افزوده‌هایی از وی باقی است و چند بار به چاپ رسیده است (قاهره، ۱۳۱۳ق؛ همانجا، ۱۹۴۶-۱۹۵۷م در ۱۵ جلد و ناتمام، به کوشش احمد محمدشاکر و اخیراً به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران که ۵ جلد نخست آن میان سالهای ۱۴۱۳-۱۴۱۴ق/۱۹۹۳-۱۹۹۴م در بیروت به چاپ رسیده است). برخی دیگر از کتابهای احمد که به چاپ رسیده، و بیشتر به روایت عبدالله یا دیگران است، عبارتند از: احکام النساء (بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م، به کوشش عبدالقادر عطا)؛ الاسامی والکنی (کویت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م، به کوشش عبدالله بن یوسف جدیع)؛ الاشریه (بغداد، ۱۳۹۶ق، به کوشش صبحی جاسم)؛ الرد علی الجهمیه (بارها به چاپ رسیده، از جمله به کوشش علی سامی نشار و عمار طالبی در ضمن

عقاید السلف، اسکندریه، ۱۹۷۱م)؛ الزهد (مکه، ۱۳۵۷ق؛ بیروت، ۱۹۸۱م، در ۲ جلد به کوشش محمدجلال شرف؛ بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م، به کوشش محمد سعید بن بسینی زغلول)؛ الصلاة (بارها به چاپ رسیده و از جمله در دوحه، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م، به کوشش عبدالعزیز عزالدین شیروان)؛ العلل و معرفة الرجال، این کتاب به روایت عبدالله ابن احمد بن حنبل در آنکارا (۱۹۶۳م، به کوشش طلعت قوج بیکی و اسماعیل جراح اوغلی و همچنین در بیروت-ریاض، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م در ۴ جلد، به کوشش وصی الله بن محمد عباس) و به روایت مروزی، صالح بن احمد و میمونی در هند (۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م، به کوشش وصی الله ابن محمد عباس) به چاپ رسیده است؛ فضائل الصحابة (مکه، ۱۴۰۳ق، در ۲ جلد، به کوشش وصی الله بن محمد عباس)؛ الورع (قاهره، ۱۳۴۰ق؛ بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م، به کوشش زینب ابراهیم قاروط؛ بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م، به کوشش محمد سعید بن بسینی زغلول). همچنین از احمد بن حنبل عقیده نامه‌هایی باقی مانده که بخشی از آنها به صورتهای مختلف به چاپ رسیده است. عبدالعزیز عزالدین سیروان ضمن العقیده للامام احمد بن حنبل، بخشی از این عقیده نامه‌ها را آورده است (دمشق، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م).

برخی از کتابهای مسائل احمد بن حنبل که توسط شاگردانش تدوین شده و به چاپ رسیده، از این قرار است: مسائل الامام احمد، به روایت ابوداود سجستانی (قاهره، ۱۳۵۳ق، به کوشش سیدمحمد رشید رضا)؛ مسائل الامام احمد بن حنبل، به روایت عبدالله بن احمد (مدینه، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م، در ۳ جلد، به کوشش علی سلیمان مهنا؛ بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م، به کوشش زهیر شاونیش)؛ مسائل الامام احمد بن حنبل، به روایت اسحاق بن ابراهیم بن هانی نیشابوری (د ۲۷۵ق) (بیروت، ۱۴۰۰ق، به کوشش زهیر شاونیش).

مأخذ: این ابی حاتم، عبدالرحمان، مقدمة المعرفة لکتاب الجرح و التعديل، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن ابی یعلی، محمد، طبقات الحنابلة، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن جوزی، محمد، غایة النهایة، به کوشش گ. برگشتسر، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، مناقب الامام احمد بن حنبل، به کوشش عبدالله بن عبدالمحسن ترکی، امبیه (مصر)، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ ابن حبان، محمد، الثقات، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛ ابن عساکر، علی، تاریخ مدینه دمشق، به کوشش عبدالغنی دقر و مطاع طرایشی، دمشق، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابوالعرب تیمی، محمد، المعجم، به کوشش یحیی وهب جبوری، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، حلیه الاولیاء، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ازدی، یزید، تاریخ الموصلي، به کوشش علی حبیب، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ حنبل بن اسحاق، محنة ابن حنبل، به کوشش محمد نقش، قاهره، ۱۹۷۷م؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ ذهبی، محمد، ترجمة الامام احمد من تاریخ الاسلام، به کوشش احمد محمد شاکر، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ همو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و صالح سر، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ صالح بن احمد، سيرة الامام احمد، به کوشش فواد عبدالنعم احمد، اسکندریه، ۱۴۰۱ق؛ صبری، عامر حسن، معجم شیخ الامام احمد ابن حنبل، بیروت، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م؛ طبری، تاریخ، عجلی، احمد، تاریخ الثقات، به کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ عیسی، عبدالرحمان، الدر المنقذ، به کوشش عبدالرحمان بن سلیمان عثیم، قاهره، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ مزی، یوسف، تهذیب الکمال، به کوشش یشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛

اجتهاد فقهی، در این نیم قرن موجب شده بود که آنان، به ویژه در محیط عراق، در موضع قدرت، و رأی ستیزان در موضع ضعف قرار گیرند و همین امر، فضایی را ایجاد کرده بود که حتی پیروان مکتب اصحاب حدیث، حلقه‌های درس حدیث گرایان را تنها جایی برای آموختن حدیث می‌شمردند و برای فراگیری فقه مدون و اجتهادی، به اصحاب رأی روی می‌آوردند. از آن میان باید به ابو عبید قاسم بن سلام (نک: ۵، ۷۰۴/۵) و حسین بن ابراهیم اشکاب (ابن سعد، ۷(۲)/۸۷) و همچنین احمد بن حنبل (نک: سطور بعد) اشاره کرد و نیز از همین روست که بشر ابن ولید کندی فقیه معاصر احمد بن حنبل و از شاگردان اصلی قاضی ابویوسف نزد اصحاب حدیث بغداد از مقبولیتی بسیار برخوردار بود (نک: همو، ۷(۲)/۹۳؛ نیز قس: ماجرای محنه در بخش پیشین مقاله).

در اواخر سده ۲ق، با ظهور شخصیتی چون محمد بن ادریس شافعی که در عین قرار داشتن در جبهه اصحاب حدیث، یک اسلوب فقهی مدون و اجتهادی را ارائه می‌کرد، جریان امور به سود اصحاب حدیث دگرگون شد (نک: بیهقی، ۲۲۱/۱ به بعد؛ نووی، ۱(۱)/۶۰-۶۳؛ قس: قاضی عیاض، ۱/۹۵). احمد بن حنبل و جمعی دیگر از فقه پژوهان عراقی و ایرانی چون ابن راهویه، کرابیسی و ابو ثور که در عین حدیث گرایی به تعالیم فقهی اصحاب رأی با دیده اعتبار می‌نگریستند، پس از آشنایی نزدیک با تعالیم شافعی، از مکتب اصحاب رأی به کلی روی برتافتند (نک: بیهقی، نووی، همانجاها؛ نیز نک: ابوداود، مسائل، ۱۱، ۵۶-۵۷، ۱۶۸؛ عبدالله بن احمد، ۴۳۸). با توجه به نقشی که شافعی در مدون ساختن فقه اصحاب حدیث ایفا کرد، هرگز نمی‌توان تأثیری را که شخصیت او بر فقه احمد و معاصران او از اصحاب حدیث بر جای نهاد، نادیده گرفت. این عبارت منقول از احمد که «اگر مسأله‌ای پیش آمد و درباره آن اثری از پیشینیان یافت نشد، فتوا قول شافعی است» (نووی، ۱(۱)/۶۰)، البته به دور از مبالغه نیست، اما در کتابهای فقه تطبیقی، یافتن نام احمد در کنار شافعی به عنوان موافق، امری مأنوس است (نیز نک: ابن تیمیه، ۴/۱۴۳)، همان قدر که یافتن ستایشهایی درباره شافعی از زبان احمد امری سهل و آسان است (برای نمونه‌ها، نک: ابن عبدالبر، ۷۳-۷۶).

نخستین مرحله از فقه آموزی احمد به ۱۸۳ق ختم می‌شود که به طور مستمر و همزمان از محفل درس قاضی ابویوسف (د ۱۸۲ق) فقیه نامدار اصحاب رأی و هشیم بن بشیر (د ۱۸۳ق) از فقیهان اصحاب حدیث، برخوردار بود. در فاصله سالهای ۱۸۳ تا ۲۰۰ق نیز در سفرهای مکرر خود با فقه حدیث گرای سرزمینهای مختلف آشنا شد که در آن میان به ویژه باید به آشنا شدن او با تعلیمات سفیان بن عیینه، فقیه مکه (د ۱۹۸ق)، وکیع بن جراح فقیه کوفه (د ۱۹۷ق) و عبدالرحمان بن مهدی فقیه بصره (د ۱۹۸ق) اشاره کرد.

آشنایی مستقیم او با تعالیم محمد بن ادریس شافعی پس از ۱۹۰ق در مکه آغاز شد (نک: همو، ۷۴، العیون، ۳۵۹-۳۶۰؛ سبکی، ۸۹/۲)، سپس به هنگام حضور شافعی در بغداد، دیدارهای آنان در فاصله

مقدسی، عبدالغنی، محنة الامام احمد بن محمد بن حنبل، به کوشش عبدالله بن عبدالمحسن حسن ترکی، امبایه (مصر)، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ نیز: GAS.

حسن انصاری

### بخش دوم - فقه احمد بن حنبل

قرنهاست که فقه حنبلی، یعنی مذهب فقهی منتسب به احمد بن حنبل، به عنوان چهارمین مذهب از مذاهب رسمی اهل سنت به شمار می‌آید. احمد بن حنبل، در برهه‌ای از زمان که علم فقه دوره‌ای خاص را در جریان تدوین خود سپری می‌کرد، پایه‌های مذهبی را بنیان نهاد که به یاد پایه گذار خود، «مذهب حنبلی» نام گرفت. احمد در تألیفات خویش، جز به تدوین احادیث اهتمام نورزید و حتی در آثاری چون المناسک و الفرائض (ابن ندیم، ۲۸۵) که موضوع آنها از علم فقه جدایی ناپذیر بود، به ضبط احادیث و آثار بسنده کرد. از این رو طبیعی بود که در سده‌های کهن، شخصیت او به سان یک محدث، فقاقت او را تحت الشعاع خود قرار دهد، اگرچه در ستایش جایگاه او در فقاقت، از بزرگان اصحاب حدیث سخن بسیار نقل شده است (مثلاً نک: ابن ابی حاتم، ۱(۱)/۶۹؛ ابونعیم، ۹/۱۶۷؛ ذهبی، ۱۱/۱۹۵-۱۹۷).

به هر روی، با اهتمامی که از سوی شاگردان احمد و نسلهای بعدی پیروان او برای تدوین فقه حنبلی مبذول شد، شرایط به گونه‌ای تغییر یافت که گویی احمد بیش از همه، در فرهنگ اسلامی به عنوان یک فقیه و پیشوای مذهب شناخته می‌شد که در عین حال محدثی برجسته نیز بود. کلیات:

الف - پیشینه و جایگاه تاریخی فقه احمد: در سده ۲ق/۸م، جریان تدوین فقه که با شتاب بسیاری آغاز شده بود، به شکل گیری جناحهای چندی منجر شد که می‌توان به طور شاخص دو جناح متقابل را از یکدیگر تمیز داد: جناح اصحاب رأی که در فقه حنفی تجلی می‌یافت و جناح اصحاب حدیث که طیفهای گوناگونی، چون فقه مدنی مالک، فقه شامی اوزاعی و فقه کوفی سفیان ثوری را در برمی‌گرفت. با وجود اختلافات اساسی که بین این دو جناح وجود داشت، از دهه‌های نخست سده ۲ق، گسترش فقه با طرح مسائل تقدیری، جایگاه خود را نه تنها در عراق، که حتی در حجاز نیز تثبیت کرده بود و به طور مشترک از سوی اصحاب رأی و غالب اصحاب حدیث پذیرفته شده بود (نک: ۵، د، اجتهاد). در این دوره بسیاری از فقیهان اصحاب حدیث در عمل تا حد زیادی به رأی توسل می‌جستند (برای نمونه، نک: ابن سعد، ۷(۲)/۸۲؛ برای توضیح بیشتر، نک: ۵، د، اصحاب حدیث).

با تأسیس و مرکزیت یافتن شهر بغداد در ۱۴۵ق/۷۶۲م، این شهر به سرعت به عنوان کانونی برای برخورد مکاتب و مذاهب شناخته شد و در نیمه دوم از سده ۲ق، فقیهانی از مذاهب گوناگون اسلامی از حجاز، شام، جزیره و خراسان در بغداد گرد آمدند (نک: همو، ۷(۲)/۶۶ به بعد). در زمره اینان فقیهانی برجسته از شاگردان ابوحنیفه، مالک و دیگر عالمان نیز حضور داشتند که بروز برخوردهای نزدیک میان این مذاهب، خود موجب شکل‌گیری حرکت‌های جدید و پیدایش مذاهب نو شد. کوشش دامنه‌دار فقیهان اصحاب رأی در تدوین فقه و روشهای

سالهای ۱۹۵ تا ۱۹۹ق، ادامه یافت (نک: ابن خلکان، ۶۴/۱؛ نوی، همانجا). همچنین وی با هدف ادامه تحصیل دانش، در ۱۹۹ق چندی در یمن از فقیه نامدار آن دیار، عبدالرزاق صنعانی (۲۱۱ق) بهره جست. به طور کلی، از نظر منابع نقلی فقه باید اذعان داشت که احمد با توجه به سفرهای خود در عراق، حجاز، یمن و حتی شام و بلاد جزیره و با درک محفل مشایخ پرشمار، انبوهی از احادیث و آثار فقهی را در ثبت خود داشته است که کتاب مسند وی گواهی آشکار بر آن است. این گستردگی در روایت خود سبب شد تا احمد در منابع نقلی فقه، محدودیتی را که فقیهان نسلهای پیشین کمابیش با آن مواجه بوده‌اند، احساس نکند.

برخوردار بودن از چنین پشتوانه نقلی و گریز از کاربرد وسیع رأی که پس از شافعی و در روزگار احمد به شعار اصحاب حدیث تبدیل شده بود، در واقع مکتب جدیدی را در فقه اصحاب حدیث پدید آورد که با فقه مالک و سفیان ثوری یا فقه شافعی متفاوت بود. در این مکتب که به پیروی بیشینه از آثار و سنن و ترک قیاس و رأی - جز در موارد ضرورت - توصیه می‌شد، نوعی پافشاری بر احتیاط و پرهیز از طرح مسائل تقدیری دیده می‌شود. به عنوان فقیه شاخص این مکتب، نهی از گسترش تقدیری مسائل فقهی و کاربرد سهل پاسخ «لا ادری» در روایات گوناگون از احمد بن حنبل به چشم می‌آید (مثلاً نک: ابوداود، مسائل، ۲۲۵، ۲۴۶، ۲۷۵؛ عبدالله بن احمد، ۴۳۸). در واقع شدت احتیاط و پرهیز او از اجتهاد به رأی در مسائل حلال و حرام و تکیه وی بر حکم مأثور چیزی است که به عنوان شیوه فقهی او در منابع کهن و متأخر اشتهار یافته است (مثلاً نک: ابن ابی یعلی، ۱۵/۱).

بدیهی است که پرهیز نسبی از مسائل تقدیری و اتخاذ سیاست «اتباع» در مسائل فقهی، از کاربرد اجتهاد الرأی به همان نسبت می‌کاهد، چنانکه قاضی عیاض (۳۰/۱، ۹۳، ۹۶) و ابن خلدون (۱۱۵۱/۳) با اندکی تند روی و البته با عبارات مختلف، نظیر چنین تحلیلی را ارائه کرده‌اند (برای تحلیلی موافق درباره پرهیز از مسائل تقدیری، نک: ابن قیم، ۲۲۱/۴-۲۲۲). در حقیقت شیوه اصلی احمد آن بود که در ادله نقلی، حکم مسأله فقهی را بیابد و آنجا که مدلول ادله مختلف باشد، یا صحابه دچار اختلاف بوده باشند، یا پیشینه حکم به اقوال تابعین باز گردد، به ترجیح و اختیار می‌پرداخت. گویا او طرح یک مسأله فقهی در میان تابعین را راه گشایی برای پرداختن بدان می‌دید و شاگردان خود را از سخن گفتن درباره مسأله‌ای که «پیشوایی» در آن ندارند، بر حذر می‌داشت (نک: ابن جوزی، ۱۷۸). در واقع براساس این طبیعت انتخاب و پرهیز از احداث مسائل جدید تقدیری است که برخی از پیشینیان از همان سده ۳ق، موضع گیریهای فقهی احمد را «اختیار» نام می‌نهادند (مثلاً نک: ابن عبدالبر، ۱۰۷؛ ذهبی، ۲۰۵/۱۱).

به هر روی، با عنایت به جوانبی چون گسترش تقدیری فقه، کاربرد قیاس و پاره‌ای امور دیگر، می‌توان تفاوتی آشکار میان شیوه فقهی محمد بن ادریس شافعی و روش فقهی احمد و همقطاران او از اصحاب

حدیث قائل شد. فقه احمد در بدو پیدایش، نظریات عالمی از فقیهان اصحاب حدیث با گرایشهای رأی ستیز سده ۳ق بود، چنانکه ابن ندیم در الفهرست (ص ۲۸۵) نام احمد را در شمار فقیهان اصحاب حدیث آورده، و برخلاف مالکیان، حنفیان، شافعیان و حتی برخلاف ظاهریان، شیعیان، جریریان و محکمان، بابی مستقل را به حنبلیان اختصاص نداده است. ابراهیم حربی، احمد را تا آن اندازه نماینده فقه اصحاب حدیث می‌شمارد که از تعبیر «قول اصحاب حدیث» چیزی جز قول احمد را مقصود ندارد (ابن ابی یعلی، ۹۲/۱). اما فقه احمد، مذهب دیگر عالمان صاحب حدیث را به یکباره منقرض نگردانید و حتی پس از شکل‌گیری مذهب حنبلی به عنوان مذهبی مستقل، به طور جسته و گریخته گزارشهایی از وجود پیروان مذاهب اصحاب حدیث، سواى حنبلیان در منابع دیده می‌شود (مثلاً نک: مقدسی، ۳۶۳؛ نیز ۵ د، اصحاب حدیث).

اگر چه احمد، فقیهان برجسته اصحاب حدیث چون اوزاعی، مالک، شافعی و نیز معاصران خود چون حمیدی فقیه مکه و ابن راهویه فقیه خراسان را بس بزرگ می‌داشت (مثلاً نک: ابن نقطه، ۴۳/۲)، اما به شدت با تقلید از مالک یا اوزاعی یا فقهی دیگر که در میان اصحاب حدیث شیوع یافته بود، مخالفت می‌ورزید (نک: ابوداود، مسائل، ۲۷۷).

هر چند که گرایشهای بومی در سده ۳ق بسیار کمرنگ شده بود، اما گاه رگه‌هایی از گرایش عراقی در تراجیح میان احادیث، در فقه احمد دیده می‌شود (مثلاً نک: ابن هبیره، ۹۰/۱، ۹۶، ۹۸؛ نیز: ۲۶۶/۲). اینکه ابن تیمیه (۱۴۳/۴)، فقه احمد را چهره‌ای از فقه حجازی می‌شمرد، به دور از خلل نیست، به همان اندازه که رسانیدن ریشه فقه احمد با واسطه و کیع به ابن مسعود و به دست دادن نسب نامه‌ای کوفی برای آن (خطیب، ۵۸/۹) کاملاً اغراق آمیز است.

ب- انتقال و رواج فقه احمد: احمد بن حنبل اساساً مکتوب شدن آراء خود را خوش نمی‌داشت و این نکته را چند تن از شاگردان او چون عبدالله بن احمد و حنبل بن اسحاق به صراحت گوشزد کرده‌اند (نک: عبدالله بن احمد، ۴۳۷؛ ابن جوزی، ۱۹۱-۱۹۳). وی به شدت بر این باور بود که در تألیف کتاب باید احادیث را به صورت مجرد از آراء شخصی ثبت کرد (نک: ابن قیم، ۲۸/۱)، از همین رو حتی بهره‌گیری از کتابهای فقهی بزرگان اصحاب حدیث چون سفیان ثوری، مالک، شافعی، ابوعبید و ابن راهویه را تجویز نمی‌کرد و اصرار بر آن داشت که باید به «اصل» رجوع شود (نک: عبدالله بن احمد، ۴۳۷-۴۳۸؛ ابن جوزی، ۱۹۲-۱۹۳). او حتی در راستای نکویش تألیف آثار مشتمل بر رأی، در این باره بر ابن مبارک خرده گرفته است (نک: همانجا).

در دوره‌ای که تألیف کتابهای فقهی کاملاً متداول شده بود، به سبب یاد شده، احمد نه خود به تألیف آثاری در فقه دست یازید و نه شاگردان را گذاشت تا زیر نظر او به تدوین نظریاتش بپردازند. با این حال آثاری که شاگردان احمد به رغم خواسته او تدوین نمودند، تنها وسیله انتقال فقه

ه.د. حنبلیه).

در همان سده ابوجعفر طحاوی از حنفیان در اختلاف الفقهاء و محمد بن جریر طبری پیشوای جریریة در اختلاف الفقهاء، احمد را به عنوان فقیهی که اقوال او همطراز دیگر فقیهان قرار گیرد، پذیرا نشدند و همین امر موجب اعتراض تند از سوی حنبلیان بغداد نسبت به طبری گردید (نک: ابن اثیر، الکامل، ۱۳۴/۸)؛ در حالی که این مندر معاصر و همتای طبری در الاشراف، آراء احمد را مورد توجه قرار داده است (۳۷/۱، ۴۱، جم). در نیمه دوم سده ۴ق، پیروان احمد، علاوه بر بغداد که پایگاه اصلی آنان بود، در بلاد جزیره، مناطق غرب و جنوب دریای خزر، خوزستان و مصر از جمعیتی برخوردار بودند (نک: مقدسی، ۱۱۲، ۱۲۶، جم؛ ابوبکر خوارزمی، ۴۲). ابوبکر خوارزمی در این نیم سده، مذهب احمد را به عنوان یکی از مذاهب فقهی اصحاب حدیث در کنار مذهب مالک، شافعی و داوود آورده است (ص ۲۶)، حال آنکه ابن ندیم با جدا ساختن مذاهب مالکی، شافعی و داوود، مذهب احمد را در شمار مذاهب اصحاب حدیث به معنای اخص جای داده است (ص ۲۸۵).

در طبقه بندی مذاهب درجه اول فقهی، ذکر تنها ۳ مذهب اصلی بدون یادی از احمد، در منابع مربوط به سده ۴ق فراوان دیده می شود (مثلاً نک: اشعری، ۹۷؛ خطابی، ۴/۱؛ قاضی نعمان، ۸۷/۱) و گاه نیز با افزودن داوود ظاهری از ۴ مذهب سخن رفته است (نک: مقدسی، ۴۶-۴۷، ۲۸۱). در سده ۵ق، در کنار مذاهب سه گانه، مذاهب احمد و داوود به عنوان مذاهب درجه دوم شناخته می شدند (مثلاً نک: سیدمرتضی، ۳؛ نیز نک: بغدادی، ۲۱، ۱۸۹؛ طوسی، ۷/۱، ۸، جم؛ ابواسحاق، ۱۷۱ به بعد). آنگاه که از مذاهب اربعه سخن به میان می آمد، فقیه چهارم گاه داوود (نک: ابوالصلاح، ۵۰۸)، گاه سفیان ثوری (نک: عبادی، ۵۵) و گاه احمد بن حنبل بود (نک: کندی، ۲۱۱/۳)، اما درباره گفته کندی (همانجا) که از مؤلفان اباضی عمان است، به سبب انگاشتن حنفیان در شمار اصحاب حدیث، و نیز به سبب ناسازگاری آن با سخن خوارزمی که مأخذ اصلی او بوده است، می توان تردید کرد (نک: خوارزمی، ۲۶).

در این سده، در میان مؤلفان کتب خلاف فقهی نیز مواضع دوگانه ای نسبت به آراء احمد، آغاز شده است: به رغم شیوه غالب نزد حنفیان آن عصر در پرهیز از ذکر آراء احمد، سرخسی در المبسوط خود جابه جا به آراء احمد پرداخته (۱۴۹/۱، جم)، و از شافعیه، فقال شاشی در سطح وسیعی نظریات او را در حلیه العلماء (۱۵۱/۱، ۲۷۷، جم)، آورده است (نیز نک: بیرونی، ۱۶۷؛ ثبت رأی او در بحث فقهی از افراد المقال). از مالکیان مغرب، عبدالله بن ابراهیم اصیلی، از نویسندگان کتب خلاف در سده ۴ق در الدلائل خود (نک: ابن فرضی، ۲۹۰/۱) و ابن عبدالبر عالم سده بعد در الانتقاد تنها فقهای سه گانه را مطرح کرده اند. به هر حال دامنه این مجادله کهن که «احمد فقیه نیست و تنها محدث است» تا سده ۵ق از سوی مخالفان دوام داشته، و ابوالوفا ابن عقیل (د ۵۱۳ق) را به اعتراض شدید واداشته است (ابن جوزی، ۶۴). با قدرت گرفتن

احمد به نسلهای آینده بود. از جمله این آثار که غالباً با نام عمومی مسائل احمد نامیده می شوند، می توان به مسائل احمد، تحریر ابوداود سجستانی و اثری با همین عنوان تحریر عبدالله بن احمد بن حنبل اشاره کرد (برای دیگر کتابهای مسائل احمد، نک: ذهبی، ۳۳۱-۳۳۰/۱۱؛ GAS, I/507). همچنین اسحاق بن منصور کوسج در تألیفی مسائل احمد و دوست او ابن راهویه را در کنار هم گرد آورده است (نک: همانجا) که گفته اند پیش از آنکه شخصاً محضر احمد را در یابد، آن را با واسطه از احمد گرد آورده، و در زمان حیات وی در خراسان رواج داده است (نک: ابن جوزی، ۱۹۳-۱۹۴).

علاوه بر کتب مسائل احمد، گاه برخی از شاگردان او آراء فقهی وی را در دیگر تألیفات خود نیز مطرح می نمودند (مثلاً نک: ابوداود، سنن، ۲۲۹/۳، ۲۷۱، جم). ابن ندیم به اثری از ابوبکر اثرم از شاگردان وی اشاره کرده است که در آن سنن فقهی را بر پایه مذهب احمد و با ذکر شواهد آن از حدیث گرد آورده بوده (ص ۲۸۵) و همو نظیر چنین تألیفی را از ابوبکر مزوزی دیگر شاگرد احمد نشان داده است (همانجا). رابطه این دو تألیف با کتابهای مسائل احمد از اثرم و مزوزی جای درنگ دارد. (قس، GAS، همانجا).

تعالیم فقهی احمد، در زمان حیات خود وی، در مناطقی که مذهب اصحاب حدیث در آنجا ریشه داشت، کمابیش مورد توجه قرار گرفت (برای گزارشهایی از نفوذ آن مثلاً در خراسان و دینور، نک: ابن جوزی، همانجا؛ ابوداود، مسائل، ۱۷۲). در دهه های میانی سده ۳ق، آراء احمد در کنار آراء ابن راهویه نزد اصحاب حدیث از اهمیتی بسزا برخوردار بود. ابوزرعه رازی، آراء احمد و ابن راهویه را بر قول شافعی مرجح می شمرد (ذهبی، ۲۰۵/۱۱) و در نیمه دوم سده ۳ق، نویسندگان اصحاب حدیث در باب اختلاف فقها، در سطح گسترده ای به بیان آراء این دو می پرداخته، از آن میان، می توان به یاد کردهای ترمذی در سنن (۱۴/۱، ۲۵، جم) و مروزی در اختلاف العلماء (ص ۲۴، ۲۵، جم) اشاره کرد. حتی یک عالم معتزلی به نام ابو مضر در همین دوره در کتاب الاختلاف و الائتلاف خود آراء احمد و ابن راهویه را در کنار آراء دیگر فقیهان درج نمود که این امر اعتراض ابوعلی جبایی را برانگیخت (نک: قاضی عبدالجبار، ۳۰۱-۳۰۲؛ نیز نک: ابن قتیبه، ۵۰۱ به بعد، که نام او را در زمره فقیهان اصحاب حدیث نیاورده است؛ نیز نک: بلاذری، ۴۳۳-۴۳۵).

در سالهای پایانی سده ۳ و دهه نخست سده ۴ق، ابوبکر خلال که او را به عنوان مجدد فقه احمد در رأس سده ۳ق معرفی کرده اند (ابن اثیر، مبارک، ۲۲۱/۱۲-۲۲۲)، با تألیف کتاب الجامع لعلوم احمد بن حنبل (نک: GAS, I/512)، مجموعه تعلیمات مندرج در کتابهای گوناگون مسائل احمد را گرد هم آورد. با اندکی تأخر ابوالقاسم خرقی معاصر وی با تألیف کتاب المختصر (نک: ج دمشق، ۱۳۷۸ق، ویرایش محمد زهیر شاوریش)، فقه حنبلی را به مرحله تدوین آثار مجرد فقهی وارد ساخت (برای توضیح بیشتر درباره جریان تدوین فقه احمد و فقه حنبلی، نک:

حنبلیان در صحنه اجتماع و سیاست، عملاً از نیمه نخست سده ۶ق، احمد به عنوان چهارمین تن از امامان فقه اهل سنت در سرزمینهای مختلف اسلامی تثبیت شده بود و بازتاب روشن آن در الانصاح وزیر ابن هبیره (د ۵۶۰ق) دیده می شود (نیز نک: قرشی، ۲۸۶/۱-۲۸۷؛ ونشریسی، ۲۰۰/۱).

ساختار فقه: سخن گفتن درباره ساختار فقه احمد یا هر فقیه دیگر، نیازمند شناخت دقیقی از مجموعه آراء فقهی اوست. از آنجا که احمد را تألیفی در فقه و اصول فقه نبوده است، تنها راه دست یافتن به یک نگرش کلی بر ساختار فقه او، برخورد تحلیلی با نظریاتی است که شاگردانش از او نقل کرده اند. اما از آنجا که احمد خود با ثبت شدن نظریاتش موافقت چندانی نشان نمی داده، و پرسش و پاسخهای ثبت شده در کتاب مسائل، گاه با فاصله ای زمانی از هنگام پرسش، یا گاه برپایه سماع غیرمستقیم از طریق دیگران نوشته شده اند، به طبع نمی توانند از دقت زیادی برخوردار بوده باشند. از آنجا که مجموعه این پرسشها از احمد می توانسته در طول چند دهه صورت گرفته، و ضبط شده باشد، احتمال تغییر رأی احمد را در طول این فاصله های زمانی بین دو یا چند پرسش مشابه نباید از نظر پوشیده داشت.

علت هر چه باشد، این یک حقیقت است که در منقولات شاگردان احمد از او، و به طبع در آثار نسلهای بعدی حنبلیان، آراء متفاوت و گاه متضاد از احمد بن حنبل در موضوعات گوناگون نقل شده است. اگر چه نظایر چنین اختلاف روایاتی در آثار دیگر مذاهب فقهی نیز به چشم می آید، اما فراوانی اینگونه اختلافات در نقل، عملاً هرگونه تحقیقی را در بادی امر دچار اشکال می سازد. نگرشی گذرا بر آثار فقهی میانه حنبلی، چون الانصاح ابن هبیره، نشان می دهد که درج اقوال مختلف منقول از احمد در هر بابی از ابواب فقه، امری معمول و غالب است و گاه شمار اقوال نقل شده در یک مسأله به ۴ یا ۵ نیز می رسد (مثلاً نک: ابن هبیره، ۵۴/۱). چنین اختلاف اقوال گسترده ای در اصلی ترین منابع فقه احمد، یعنی آثار شاگردان او، فقیهان نسلهای بعد را به سوی اختیار قولی راجع از میان اقوال مختلف در هر مسأله سوق داده است (برای توضیح درباره ضوابط این اختیارات و پیامدهای آن، نک: ه.د. حنبلیه).

به هر تقدیر، اگر بخشی از این اختلافات در اقوال به شخص احمد و دوره های مختلف فقاقت او مربوط گردد، بی تردید بخشی قابل ملاحظه ای از آنها، ناشی از بی دقتی یا نادرستی در نقل است و همین امر می تواند تفاوت چشمگیر میان فقه احمد بن حنبل و فقه حنبلی را بنمایاند. اگر چه درباره چهارچوب فقه احمد و فقه حنبلی عالمانی چون ابویعلی ابن فراء، ابوالخطاب کلودانی، ابن تیمیه و ابن قیم جوزیه به تحقیق و تألیف پرداخته اند، اما برخلاف فقه ابوحنیفه، مالک و شافعی، درباره ساختار فقه احمد از خلال آراء چندگانه، به دشواری می توان تحلیلی قابل قبول به دست داد.

الف. ادله نقلی:

۱. کتاب: در فقه احمد بن حنبل، این تفکر ریشه دار که سنت بیان

کننده قرآن است، با تأکید بیشتری مطرح شده است. احمد در رساله ای که با عنوان الرد علی من اخذ بظاهر القرآن و ترک السنه نوشته، سنت رسول (ص) را بیان کننده مراد خداوند از ظاهر و باطن کتاب، عام و خاص آن و ناسخ و منسوخ آن دانسته، و در پی آن به ذکر آیاتی از قرآن پرداخته است که بر وجوب اطاعت از رسول خدا دلالت دارند (نک: ابو زهره، ۲۱۰؛ قس: گردآوری همین آیات در «باب طاعة الرسول» از مسائل عبدالله بن احمد، ۴۵۰-۴۵۵). احمد همچنین در پاسخ پرسش عبدالله یادآور شده است که سنت بر معنای کتاب دلالت دارد (همو، ۴۳۸) و هم در روایت عبدوس عطار، سنت را مفسر قرآن و دلالت کننده بر آن شمرده است (نک: ابن جوزی، ۱۷۱). برپایه این تلقی، ظاهر قرآن بر سنت، حتی بر اخبار آحاد مقدم نمی گردد. اگر چه تفسیر کتاب با سنت، می تواند به صورت تبیین مجمل، تفسیر مطلق یا تخصیص عام قرآن بوده باشد، اما مورد نسخ را در بر نمی گیرد و نسخ کتاب به سنت در برخی روایات از سوی احمد نفی شده است (نک: ابوداود، مسائل، ۲۷۶؛ نیز نک: ابن قدامه، روضه...، ۷۹).

درباره قرائات نامشهور، مطابقت فتوای احمد مبنی بر لزوم تتابع ایام روزه در کفاره یمین با قرائت ابن مسعود و ابی بن کعب در آیه ۸۹ سوره مائده (نک: ابن هبیره، ۴۷۰/۲؛ ابن قدامه، همان، ۶۲؛ برای قرائت، نک: ابن ابی داود، ۵۳) بیانگر حجیت اینگونه از قرائات، در صورت اقتضای احتیاط است. نمونه دیگری از اخذ به قرائت احوط، البته درباره اختلاف میان قاریان سبع را می توان درباره واژه «یطهرن» در آیه ۲۲۲ از سوره بقره ملاحظه کرد (نک: ابن هبیره، ۷۱/۱؛ برای قرائت یاد شده، نک: ابوعمرودانی، ۸۰؛ نیز برای اشاره به قرائتی از ابن مسعود در مسأله ای دیگر، نک: عبدالله بن احمد، ۲۰).

۲. سنت: پیروی سنت رسول (ص)، در فقه اصحاب حدیث به طور عام و در فقه احمد به طور خاص از جایگاه ویژه ای برخوردار بوده است (نک: ابن جوزی، ۱۷۷)؛ در حقیقت پیروان این مکتب بدان سبب به «اصحاب حدیث» مشهور شدند که در بسیاری از موارد حدیث را بر رأی مقدم می داشتند. در رساله احمد بن حنبل به مسد آمده است که «سنت نزد ما آثار رسول خدا (ص) است... در سنت قیاس و تمثیل راه ندارد و به عقل و هوئی درک نمی گردد، بلکه چیزی جز پیروی و ترک هوئی نیست» (ابوزهره، ۲۳۲).

درباره طبقه بندی سندی احادیث، در نسخه ای از مسائل، حدیثی از طریق احمد بن حنبل از پیامبر (ص) ثبت شده است که برپایه آن می باید احادیث «منکر» را به کناری نهاد و احادیث «معروف» را صادر شده از پیامبر (ص) انگاشت (نک: المنتخب، گ ۱۹۹ب). این مضمون با دیدگاه قاضی ابویوسف قابل مقایسه است، مبنی بر اینکه آن دسته از روایات که نزد اکثریت اهل علم شناخته شده و به اصطلاح «معروف» هستند، حجت شمرده می شوند و روایات ناشناخته و به اصطلاح «شاذ» از استناد به دورند (نک: ابویوسف، ۲۴؛ نیز نک: ه.د. ابویوسف؛ قس: ه.د. ۷۰۵/۵، کنار نهادن حدیث به دلیل ناسازگاری با مشهور فقها

نزد ابو عبید).

«حدیث ضعیف» به عنوان اصطلاحی بحث‌انگیز، مایه مناقشه تبیین کنندگان فقه احمد و مخالفان بوده است. عبدالله بن احمد در مسائل خود (ص ۴۳۸)، از پدر درباره امکان رجوع یک سائل به اصحاب رأی پرسش کرده، و احمد در پاسخ چنین اظهار داشته است که «حدیث ضعیف بهتر از رأی ابوحنیفه است». علاوه بر این روایاتی دیگر از احمد وجود دارد که از اعتبار حدیث ضعیف، در صورت فقدان دلیل قوی تر از نقل، دلالت دارد (برای نقل و نقد این روایات، نک: ترکی، ۲۷۴ به بعد؛ برای نقدی کهن، نک: قاضی عیاض، ۹۶/۱). برخی چون ابن تیمیه و ابن قیم بر آنند که مقصود از حدیث ضعیف در کلام احمد، چیزی جز همان احادیث نیست که از عصر ترمذی «حسن» نام گرفت (نک: ابن قیم، ۷۷/۱؛ نیز ترکی، ۲۷۵).

به هر تقدیر نقد سخت گیرانه رجال سند از جهات روشن مکتب اصحاب حدیث در سده ۳ ق و به طور خاص احمد بن حنبل بوده، و علاوه بر آثار مربوط به رجال و نقد حدیث از خود وی که گواهی روشن بر این شیوه نقد اوست، نمونه‌هایی از نقد سندی احادیث، در جای جای کتابهای مسائل احمد نیز به چشم می‌خورد (نیز نک: ترمذی، ۷۴۱/۵-۷۴۲). به هر جهت برخی از منابع ضمن تأیید سخت‌گیری احمد درباره احادیث مربوط به حلال و حرام و سنن و احکام، این سهل‌گیری او را تنها به احادیث «فضائل» محدود دانسته‌اند (برای توضیح، نک: ترکی، ۲۷۸ به بعد). با این حال نباید از نظر دور داشت که احمد بر پایه اصل اساسی خود در اتباع سنن و ستیز با بدعت، در مواردی چون «نماز تسبیح» یا «مسح مایحاذی باطن القدمین»، به رغم وارد شدن روایاتی در این باب، مستنون بودن آنها را ثابت ندانسته است (نک: ابن قدامه، المغنی، ۱۳۲/۲؛ ابن هیبر، ۶۹/۱-۷۰).

درباره حدیث مرسل نیز احمد آن را در صورت نبودن اثری مخالف حجت شمرده است، اما در روایت ابن هانی از احمد چنین آمده که وی قول صحابه را در صورت متصل بودن سند آن، بر حدیث مرفوع مرسل ترجیح می‌نهاد (نک: ابن قیم، ۲۹/۱).

گذشته از جنبه روایت، از حیث دلالت نیز احمد با سنت برخوردی ویژه داشت و دلالت ظاهر احادیث را حجت می‌شمرد. به عنوان نمونه وی احادیثی نهی از خرید و فروش در مسجد (احمد بن حنبل، ۱۷۹/۲، ۲۱۲) و نیز احادیثی نهی از «بیع الحاضر للباد» (همو، ۱۶۳/۱، جم) را دال بر بطلان این معاملات دانسته است (نک: ابن هیبر، ۲۰۸/۱، ۲۲۹). از این فراتر، او بر پایه ظاهر حدیث «بین العبد و بین الکفر او الشرک ترک الصلاة...» (احمد بن حنبل، ۳۷۰/۳، جم)، آن کس را که با اعتقاد به وجوب نماز، آن را از روی کاهلی یا تهاون ترک کند، واجب القتل دانسته است (نک: ابن هیبر، ۷۵/۱-۷۶؛ قس: ابن قدامه، همان، ۴۴۲/۲).

۳. آراء صحابه و تابعین: ابن ماکولا در ستایش احمد او را داناترین فرد به آراء صحابه و تابعین خوانده است (ابن حجر، ۷۵/۱) و ابراهیم حری در تعریف شیوه فقهی استاد خود احمد، آن را اتباع حدیث رسول

(ص) و سپس اقوال صحابه و آنگاه اقتدا به تابعین دانسته است (ابن ابی یعلی، ۹۲/۱؛ نیز نک: ابونعیم، ۲۱۹/۹؛ همین مضمون در رساله احمد به متوکل، منقول در حلیه الاولیاء). در منابع مختلف قول صحابه پس از کتاب و سنت، از ادله مورد اعتماد احمد دانسته شده است و آن را نزد او مقدم بر رأی و قیاس گفته‌اند (مثلاً نک: ابوداود، مسائل، ۲۷۷؛ ابن ابی یعلی، ۱۵/۱). آنجا که احمد از صحابه جمعاً یا فرداً حکمی را می‌یافت و برای آن مخالفی از صحابه نمی‌شناخت، آن را لازم‌الاتباع می‌دید و در صورت اختلاف صحابه، به گفته برخی از عالمان حنبلی، احمد نزدیک ترین قول را به کتاب و سنت اختیار می‌کرد و از اقوال صحابه خارج نمی‌شد و در صورت دشواری اختیار، بدون ترجیح هر دو قول را مطرح می‌کرد (نک: ابن قیم، ۳۱/۱؛ نیز نک: کلودانی، ۳۱۰/۳). برخورد احتیاط آمیز و انتخاب گریز احمد، حتی آنجا که از یک صحابی دو روایت مختلف رسیده است، نیز دیده می‌شود (مثلاً نک: عبدالله بن احمد، ۴۲۶). ابن قیم بر آن است که احمد در صورت اختلاف صحابه، اقوال خلفای اربعه را بر دیگر صحابیان ترجیح می‌نهاد (۱۱۹/۴).

اقتدا به تابعین را که در نامه احمد به متوکل و نیز در عبارت ابراهیم حری آمده است (نک: سطور پیشین)، می‌باید به معنای گزینش قول مختار از میان آراء تابعین در صورت فقدان حکمی از احادیث و آثار صحابه تلقی کرد (برای توضیح درباره شیوه اختیار احمد، نک: بخش یکم). به هر حال، بر پایه نقل صریح ابوداود (همانجا) از احمد، او خود را درباره پذیرش اقوال تابعین مخیر می‌شمرد.

۴. اجماع: پیش از هر چیز باید به روایاتی اشاره کرد که در آنها احمد اجماعات ادعایی را به شدت مورد انتقاد قرار داده، و گویی ادعای اجماع را به گونه‌ای گزافه می‌شمرد. در روایت عبدالله ابن احمد (ص ۴۳۸-۴۳۹) چنین آمده است که احمد دست کم بسیاری از موارد اجماع را کذب و به دور از احتیاط دانسته و مدعی را دروغگو خوانده است (نیز نک: کلودانی، ۲۴۸/۳؛ ابن حزم، ۵۷۳/۴). در روایات مشابهی به نقل مزودی و ابوالحارث از احمد نیز ادعای اجماع به معنای اتفاق آراء همگان مورد حمله قرار گرفته است (نک: کلودانی، همانجا).

به طور کلی بر اساس آگاهیهای موجود، شیوه برخورد احمد با اجماع صحابه یا تابعین را می‌توان چنین تبیین کرد: اجماع صحابه در صورتی که به معنای عدم آگاهی بر اختلاف بوده باشد، نزد احمد از آن جهت معتبر است که قول صحابی حجت است، نه آنکه اجماع به معنای یاد شده به قول صحابه حجیت بخشیده باشد، اما درباره تابعین و نسلهای بعد از آنان، می‌توان چنین گفت که روش احمد، همچون شیوه رایج میان فقیهان اصحاب حدیث در آن دوره، پیروی قول اشهر - مگر در موارد وجود صارف - بوده و دعوی اجماع نزد او سخنی جسارت آمیز و به دور از احتیاط تلقی می‌شد (نک: همو، ۲۴۸/۳، ۲۶۰-۲۶۱؛ آمدی، ۱۹۹/۱؛ نیز نک: هـ، اجماع).

ب - طرق غیر نقلی: بدون تردید احمد در مقایسه با فقیهان اصحاب رأی، قیاس و اجتهاد الرأی را در سطح محدودتری به کار می‌بست و

کاربرد آن را با کاربرد ادله نقلی محدود می‌ساخت. در واقع او آنگاه به قیاس و رأی متوسل می‌شد که معنی ثابت یا قولی از صحابه یا حدیث ضعیف یا مرسل یافت نمی‌شد و چاره‌ای نیز جز پاسخ گفتن به پرسش نبود (نک: ابن قیم، ۳۲/۱). گویا از همین روست که در روایت ابوالحارث او رأی و قیاس را مذمت کرده و در توضیح چنین افزوده است که در حدیث چیزی هست که خود تو را بی‌نیاز می‌سازد، اما چنین عبارات منقول از احمد را هرگز نباید به مفهوم نفی کامل قیاس و رأی از سوی او تلقی کرد. به روایت بکر بن محمد از احمد، هیچ فقهی از کاربرد قیاس بی‌نیاز نیست و به روایت ابن قاسم، احمد خود بر موردی از قیاس خویش تصریح نموده است (برای نقل و بررسی روایات یاد شده، نک: ترکی، ۵۵۴). برای حدیث نبوی در ذم رأی و قیاس به روایت احمد، نک: المنتخب، گ ۲۰۰ الف). در واقع برخی از موارد مبتنی بر قیاس در فقه احمد را شاید بتوان نوعی جست و جوی قول احوط یا عمل به قیاس دانست (مثلاً نک: ابن هیبره، ۷۳/۱). از استحسان به معنی عدول از قیاس به غیر آن، نمونه‌هایی در برخی از کتابهای مسائل احمد با تصریح به اصطلاح «استحسان» نقل شده است، اما این روایات گاه از مذمت استحسان نیز خالی نیست. برخی از عالمان حنبلی استحسانی را ازدید احمد مذموم دانسته‌اند که برپایه مستحکمی استوار نبوده باشد و عدول از قیاس برپایه هوئی انجام پذیرد (برای توضیح، نک: ترکی، ۵۰۹-۵۱۰). شیوه‌هایی چون استصحاب، مصالح مرسله و ذرایع اگرچه در فقه احمد به سختی قابل مطالعه هستند، اما در فقه حنبلی کاربردی شایان توجه یافته‌اند (برای بررسی ریشه‌های احتمالی آنها در فقه احمد، نک: همو، ۳۷۱ به بعد، ۴۱۱ به بعد؛ ابوزهره، ۲۸۹ به بعد).

در خاتمه باید بر این نکته مهم اشاره کرد که در فقه احمد، اصل در باب عبادات بطلان و اصل در باب معاملات صحت است (نک: ابن قیم، ۳۴۴/۱). این بدان معناست که احمد در مسائل مربوط به عبادات جز آنچه با امر شارع سازگار باشد، صحیح نمی‌شمارد و درباره آن نهایت احتیاط را مبذول می‌دارد (مثلاً نک: ابن هیبره، ۵۸/۱، ۶۵، ۱۶۰، ۱۷۴، ج۴). از موارد خاص دور شدن او از احتیاط در این باره، حکم شاذوی به عدم لزوم کفاره و کفایت قضا در ابطال عمدی روزه با خوردن و آشامیدن است (نک: همو، ۱۶۱/۱). در مقابل احمد درباره معاملات که اموری ابتدائاً غیر تعبدی هستند، جز در موارد ثبوت نهی، بنا را بر صحت نهاده است.

ماخذ: آمدی، علی، الاحکام، به‌کوشش ابراهیم عجز، بیروت، ۱۴۰۵/ق ۱۹۸۵؛ ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، الجرح والتعديل، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲/ق ۱۹۵۲؛ ابن ابی داود، عبدالله، المصاحف، قاهره، ۱۳۵۵/ق ۱؛ ابن ابی بعلی، محمد، طبقات الحنابلة، به‌کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۱/ق ۱۹۵۲؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن اثیر، مبارک، جامع الاصول، به‌کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۰/ق ۱۹۵۰؛ ابن تیمیه، احمد، منهاج السنة النبویه، قاهره، ۱۳۲۱/ق ۱؛ جوزی، عبدالرحمان، مناقب الامام احمد بن حنبل، قاهره، ۱۳۴۹/ق ۱؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، تهذیب التهذیب، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵/ق ۱؛ ابن حزم، علی، الاحکام، بیروت، ۱۴۰۷/ق ۱۹۸۷؛ ابن خلدون، مقدمه، به‌کوشش علی عبدالواحد وافی، قاهره، ۱۳۸۷/ق ۱۹۶۷؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن سعد، محمد، کتاب الطبقات الکبیر، به‌کوشش زاخار و دیگران، لیدن،

۱۹۰۴-۱۹۱۵م: ابن عبدالبر، یوسف، الانتقاء من فضائل الثلاثة الائمة الفقهاء، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن فرضی، عبدالله، تاریخ العلماء و الرواة للعلم بالاندلس، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۳/ق ۱۹۵۴؛ ابن قتیبه، عبدالله، المعارف، به‌کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن قدامة مقدسی، عبدالله، روضة الناظر، به‌کوشش سیف‌الدین کاتب، بیروت، ۱۴۰۱/ق ۱۹۸۱؛ همو، المغنی، بیروت، عالم الکتب؛ ابن قیم جوزیه، محمد، اعلام الموقعین، به کوشش طه عبدالرئوف سعد، بیروت، دارالجلیل؛ ابن منذر، محمد، الاشراف علی مذاهب اهل العلم، به‌کوشش محمد نجیب سراج‌الدین، قطر، ۱۴۰۶/ق ۱۹۸۶؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابن نقطه، محمد، التقیید، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳-۱۴۰۴/ق ۱۹۸۳-۱۹۸۴؛ ابن هیبره، یحیی، الانصاح، به‌کوشش محمد راغب طباخ، حلب، ۱۳۶۶/ق ۱۹۴۷؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، طبقات الفقهاء، به‌کوشش خلیل میس، بیروت، دارالقلم؛ ابوبکر خوارزمی، محمد، «رسالة کتب الی جماعة الشيعة بنسابة»، من ادب التتبع بالخوارزم، به‌کوشش صادق آینه‌وند، تهران، ۱۳۶۸ش؛ ابوداود سجستانی، سلیمان، سنن، به‌کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، داراحیاء السنة النبویه، همو، مسائل احمد، قاهره، ۱۳۵۳/ق ۱۹۳۲؛ ابوزهره، محمد، ابن حنبل، قاهره، ۱۳۶۷/ق ۱۹۲۷؛ ابوالصلاح حلبی، تقی، الکافی، به‌کوشش رضا استادی، اصفهان، ۱۴۰۳/ق ۱؛ ابوعمرودانی، عثمان، احمد، حلیه الاولیاء، قاهره، ۱۳۵۱/ق ۱۹۳۲؛ ابویوسف، یعقوب، الرد علی سیر الارزاعی، به‌کوشش ابوالوا افغانی، قاهره، ۱۳۵۷/ق ۱؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳/ق ۱؛ اشعری، ابوالحسن، اللمع، به‌کوشش ریچارد جوزف مکاریتی، بیروت، ۱۹۵۳م؛ بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، به‌کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷/ق ۱۹۲۸م؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش رضوان محمد رضوان، قاهره، ۱۳۹۸/ق ۱۹۷۸؛ بیرونی، ابوریحان، (افراد النقال)، رسائل، حیدرآباد دکن، ۱۹۲۸م؛ بیهقی، احمد، مناقب الشافعی، به کوشش احمد صفر، قاهره، ۱۳۹۱/ق ۱۹۷۱م؛ ترکی، عبدالله، اصول مذهب احمد بن حنبل، عین شمس (مصر)، ۱۳۹۴/ق ۱۹۷۲م؛ ترمذی، محمد، سنن، به‌کوشش احمد محمدشاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷/ق ۱۹۳۸م؛ به‌خطای، حمد، معالم السنن، حلب، ۱۳۵۲/ق ۱۹۳۳م؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹/ق ۱؛ خوارزمی، محمد، مفاتیح العلوم، به‌کوشش فان فلورن، لیدن، ۱۸۹۵م؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به‌کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶/ق ۱۹۸۶م؛ سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعیة الکبری، به‌کوشش محمود طناحی و عبدالفتاح محمدحلو، قاهره، ۱۳۸۳/ق ۱۹۶۴م؛ سرخسی، محمد، المبسوط، قاهره، مطبعة الاستقامة؛ سید مرتضی، علی، الانصار، نجف، ۱۳۹۱/ق ۱۹۷۱م؛ طوسی، محمد، الخلاف، تهران، ۱۳۷۷/ق ۱؛ عبادی، محمد، طبقات الفقهاء الشافعیة، به‌کوشش یوستا ویشتام، لیدن، ۱۹۶۴م؛ عبدالله بن احمد، مسائل احمد، به کوشش زهیر شاتوش، بیروت، ۱۴۰۸/ق ۱۹۸۸م؛ العیون و الحدائق، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۱م؛ قاضی عبدالجبار، (فضل الاعتزال)، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، به‌کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۳۹۳/ق ۱۹۷۴م؛ قاضی عیاض، ترتیب المدارک، به‌کوشش احمد بکیر محمود، بیروت/طرابلس، ۱۳۸۷/ق ۱۹۶۷م؛ قاضی نعمان مغربی، دعائم الاسلام، به‌کوشش آصف فیضی، قاهره، ۱۳۸۳/ق ۱۹۶۳م؛ قرشی، عبدالقادر، الجواهر المضية، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲/ق ۱؛ قتال شاشی، محمد، حلیه العلماء، عمان، ۱۹۸۸م؛ کلؤانی، محفوظ، التمهید فی اصول الفقه، به‌کوشش محمد بن علی، مکه، ۱۴۰۶/ق ۱۹۸۵م؛ کندی، محمد، بیان الشریع، قاهره، ۱۴۰۴/ق ۱۹۸۲م؛ مروزی، محمد، اختلاف العلماء، به‌کوشش صبحی سامرائی، بیروت، ۱۴۰۶/ق ۱۹۸۶م؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، بیروت، ۱۴۰۸/ق ۱۹۸۷م؛ المنتخب، گزینش ابن قدامة مقدسی از «مسائل احمد بن حنبل»، نسخه خطی کتابخانه ظاهریه، حدیث، شد ۳۴۸؛ نوری، یحیی، تهذیب الاسماء و اللغات، قاهره، ۱۳۴۶/ق ۱۹۲۷م؛ ونش‌رسی، احمد، المعیار العربی، به‌کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۱/ق ۱؛ نیز، GAS، احمد پاکجی

أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ، ابوالعباس (د ۲۴۵/۸۷۹م)، وزیر و دیوان سالار متنفذ عباسیان. از تاریخ تولد و آغاز زندگانی او اطلاعی در



یابند و از او و دیگر دسیسه‌گران انتقام بگیرند، در هراس بود (نک: همو، ۴۹۴/۲؛ طبری، ۲۴۴/۹، ۲۵۶). وی در روز به خلافت نشستن منتصر، در جمع کارگزاران دولتی، نوشته‌ای خواند و در آن از قول منتصر، قتل متوکل را به فتح بن خاقان نسبت داد (همو، ۲۳۴/۹).

احمد در دوره کوتاه خلافت منتصر (۲۴۷-۲۴۸ق) به وزارت رسید (یعقوبی، ۴۹۳/۲؛ مسعودی، التنبیه، ۳۱۴). او که از نفوذ فرزندان متوکل، معتز و مؤید، بیمناک بود، همراه با وصیف و بغا، دو تن از متنفذان ترک می‌کوشید تا منتصر دو برادر خود را از جانشینی خلع کند (نک: طبری، ۲۴۴/۹). احمد همچنین بر آن بود که از اقتدار ترکان بکاهد، چنانکه زیرکانه از خلیفه خواست تا وصیف را به مرز روم فرستد؛ خلیفه نیز با تدبیری وصیف را بدین کار برانگیخت و او را به آنجا گسیل کرد (نک: همو، ۲۴۰/۹ به بعد). احمد همچنین فرمان داده بود تا همه داراییهای محمد بن موسی ابن فرات (هم) را که از کارگزارانش بود، مصادره کنند (مسعودی، مروج، ۲۹۷/۷-۲۹۸).

احمد در دوره وزارت خود با اینگونه رفتارهای ناخوشایند و خشونت با دیگران، انتقادهای و نکوهشهایی برضد خویش برانگیخته بود که بازتابش در منابع دیده می‌شود (مثلاً نک: همان، ۲۹۶/۷؛ ابن عبدربه، ۱۰/۳). همین رفتار خشونت‌آمیز او را، ابوالعینا دستمایه هجوی تند و گزنده برضد وی در خطاب به خلیفه کرده است (باقوت، ۳۰۳/۱۷-۳۰۴).

پس از مرگ منتصر، احمد بن خصب به انگیزه دور ساختن فرزندان متوکل از این منصب، احمد بن محمد بن معتصم را به ترکان پیشنهاد کرد و آنان نیز پذیرفتند و او با لقب مستعین به خلافت نشست (۲۴۸-۲۵۲ق). پسران متوکل از این گزینش سخت خشمگین بودند، و نزاع میان آنان و ترکان نیز به پیروزی ترکان انجامید. بدین سان خلافت مستعین استوار گردید، اما سر رشته کارها به دست احمد بن خصب، اوتامش ترک و کاتبش شجاع بن قاسم بود (یعقوبی، ۴۹۴/۲). مستعین در آغاز کار به احمد سمت وزارت داد، ولی دیری نپایید که احمد جای خود را به اوتامش داد و خود به سمت دبیری تنزل یافت (طبری، ۲۵۶/۹؛ نیز نک: مسعودی، التنبیه، ۳۱۵؛ صفدی، ۳۷۲/۶). از خلافت مستعین بیش از ۴ ماه نگذشته بود که رابطه احمد با ترکان تیره شد و آنان مستعین را برضد احمد تحریک کردند. مستعین بر او خشم گرفت و پس از مصادره داراییهای او و فرزندش، وی را به مغرب تبعید کرد (یعقوبی، ۴۹۴/۲؛ طبری، ۲۵۹/۹؛ نیز نک: آبی، ۴۲۰/۷). سبب تیرگی روابط احمد و ترکان چندان روشن نیست.

در دوران تیرگی روابط احمد و ترکان، بحرری قصیده‌ای در ستایش مستعین و نکوهش احمد سرود و سخت به او تاخت و او را به خیانت در بیت‌المال متهم کرد و در نکوهش وی تا بدانجا پیش رفت که حتی ریختن خونس را حلال دانست (نک: بحرری، ۱۶۳۶/۳-۱۶۳۸؛ صولی، ۱۱۲-۱۱۳). در حالی که همین بحرری در خلافت منتصر شعرهای ستایش آمیزی برای احمد گفته بود و احمد نظر خلیفه را که از بحرری دل خوشی

دست نیست، از آنجا که وی را جرجریایی خوانده‌اند (نک: صفدی، ۳۷۲/۶). ظاهراً بایستی در جرجریا (شهری میان واسط و بغداد) زاده شده باشد. خصب، پدر احمد، در زمان خلافت هارون الرشید (۱۷۰-۱۹۳ق/۷۸۶-۸۰۹م) حاکم مصر بود (ابن ندیم، ۱۲۵؛ ذهبی، ۱۱۶/۱) و این امر در راهیابی احمد به دریاری تأثیر نبوده است.

کهن‌ترین گزارش تاریخی درباره احمد به زمان خلافت معتصم (۲۱۸-۲۲۷ق/۸۳۳-۸۴۲م) باز می‌گردد و آن هنگامی است که سپاهیان معتصم به فرماندهی شناس ترک در ۲۲۳ق با احمد بن خلیل درگیر شده بودند و احمد بن خصب با یک تن دیگر، آشتی جویانه به نمایندگی از جانب شناس نزد احمد بن خلیل در رفت و آمد بود تا مگر آتش جنگ خاموش شود (طبری، ۷۵/۹). احمد تا اوایل دوران خلافت واثق (۲۲۷-۲۳۲ق) که شناس زنده بود، همچنان کاتب و مشاور او بود (یعقوبی، ۴۸۱/۲). چنین می‌نماید که وی در این دوران از نفوذ و قدرتی برخوردار بوده است، زیرا از روایت طبری چنین برمی‌آید که کاتبانی زیر دست او بوده‌اند (۱۲۵/۹).

احمد بن خصب با تکیه بر مناصب و مقامهای خود ثروت فراوانی اندوخته بود و برخی گزارشها درباره او حکایت از آن دارد که خانه بسیار مجللی در سامرا داشت (تنوخی، نشوار، ۴۹/۸). به همین سبب در ۲۲۹ق که واثق در اقدامی خشونت بار، چندتن از دبیران و کارگزاران دیوانها را دستگیر کرد و داراییهایشان را مصادره نمود، بر او نیز خشم گرفت، مالی هنگفت از وی ستاند و به زندانش انداخت و به برادر و مادر او هم آزار رساند (یعقوبی، طبری، همانجا؛ تنوخی، الفرج، ۶۳/۲؛ نیز نک: یغموری، ۳۰۶). ابن زیات، وزیر واثق، احمد و دیگران را در زندان نگاهداشته بود تا بازمانده داراییهای خود را نیز بازپس دهند، اما سرانجام به پایمردی قاضی احمد بن ابی دؤاد و به رغم مخالفت ابن زیات، همگی آنان آزاد شدند (تنوخی، همان، ۶۳/۲-۶۴).

دوران خلافت متوکل (۲۳۲-۲۴۷ق/۸۴۷-۸۶۱م) در زندگی سیاسی احمد بن خصب دارای اهمیت ویژه‌ای است، زیرا هنگامی که متوکل در ۲۳۵ق پسرش منتصر را به عنوان نخستین ولیعهد برگزید و تدبیر امور مصر و مغرب را به او سپرد، احمد بن خصب که ظاهراً از مدت‌ها پیش روابط نزدیکی با منتصر داشت، رسماً به سمت دبیر و مشاور در کنار او بود (نک: یعقوبی، ۴۸۷/۲) و این دوستی تا پایان عمر منتصر هیچ‌گاه به سردی نگرایید (مثلاً نک: مسعودی، مروج، ۲۹۹/۷). البته چنین پیشرفتهایی در آن دوره که ترکان بر دستگاه حکومت چیره بودند، بی‌هماهنگی با آنان شدنی نبود. به هر حال دو گزارش از کندی (ص ۴۷۳) و تنوخی (همان، ۲۴۹/۱-۲۵۰، به نقل از جهشیاری) احمد را در سالهای ۲۴۰ و ۲۴۱ق در زمره دبیران و نزدیکان متوکل نشان می‌دهد.

در واپسین سالهای خلافت متوکل، روابط خلیفه با منتصر سخت به تیرگی گرایید و منتصر با یاری ترکان در دسیسه‌ای پدر را کشت (یعقوبی، ۴۹۲/۲). چنین به نظر می‌رسد که احمد نیز در این ماجرا بی‌نقش نبوده است، زیرا از اینکه دیگر فرزندان متوکل به قدرت دست

نداشت، برگردانده، و از بخشش خلیفه نیز او را بهره‌مند کرده بود (صولی، همانجا؛ نیز نک: مرزبانی، ۳۰۲-۳۰۳). ابوالعینا نیز در این دوران رساله مستغنی در نکوهش و هجو احمد نوشت (نک: حصری، ۸۰۹/۳-۸۱۰). از ۲۴۸ق که تبعید احمد آغاز شد، تا به هنگام مرگش، گزارش از اینکه وی دوباره به منصبی رسیده باشد، در دست نیست. از بازماندگان احمد، نواده او احمد بن عبیدالله یک‌چند وزیر مقتدر عباسی بود و در ۳۱۴ق از کار برکنار شد (نک: سمعانی، ۱۵۱/۵؛ ابن طقطقی، ۲۶۹-۲۷۰).

مآخذ: آبی، منصور، نثر الدر، قاهره، ۱۹۹۰م؛ ابن طقطقی، محمد، الفخری، بیروت، ۱۲۰۰ق؛ ابن عبدربه، احمد، العقد الفريد، به‌کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق؛ ابن ندیم، الفهرست؛ بحرّی، ولید، دیوان، به‌کوشش حسن کامل صیرفی، قاهره، ۱۹۶۳م؛ تنوخی، محسن، الفرج بعد الشدة، به‌کوشش عبود شالچی، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ همو، نشوار المحاضرة، به‌کوشش عبود شالچی، بیروت، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ حصری، ابراهیم، زهر الآداب، به‌کوشش محمد محبی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۷۳ق؛ ذهبی، محمد، دول الاسلام، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۲ق؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، به‌کوشش عبدالرحمان بن یحیی معلی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به‌کوشش ددرینگ، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ صولی، محمد، اخبار البحرّی، به‌کوشش صالح اشتر، دمشق، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۸م؛ طبری، تاریخ؛ کندی، محمد، «اخبار قضاة مصر»، الولاء والقضاة، به‌کوشش رودن گست، بیروت، ۱۹۰۸م؛ مرزبانی، محمد، الموضح، به‌کوشش محب‌الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵ق؛ مسعودی، علی، التنبيه والاشراف، به‌کوشش عبدالله اسماعیل صاری، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ همو، مروج الذهب، به‌کوشش باریه دمنار، پاریس، ۱۸۷۳م؛ یاقوت، ادباً، یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ یغموری، یوسف، نور القبس، اختصار المقتبس محمد بن عمران مرزبانی، به‌کوشش رودلف زلهایم، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م. ناصر گذشته

أَحْمَدُ بْنُ زَيْنِي، نک: دحلان.

أَحْمَدُ بْنُ سَعِيدٍ، نک: آل بوسعيد.

أَحْمَدُ بْنُ سَهْلٍ، نک: ابو زيد بلخی.

أَحْمَدُ بْنُ سَهْلٍ، ابن هاشم بن وليد (دذبحه ۳۰۷/م ۹۲۰)، از دهقانان و سرداران برجسته ایرانی اواخر حکومت صفاری و اوایل دولت سامانی.

اطلاعات ما درباره زندگانی احمد بن سهل غالباً بر تاریخ گردیزی والکامل ابن اثیر استوار است. از مشابیهایی که میان این دو مآخذ وجود دارد، چنین برمی‌آید که این دو مورخ از یک مآخذ مشترک به نام اخبار ولایة خراسان، نوشته ابوعلی سلامی که اکنون در دست نیست، بهره برده‌اند (نک: بارتولد، ۷۳/۱). نسب احمد بن سهل را به یزدگرد ساسانی رسانده‌اند (بیرونی، ۲۹؛ گردیزی، ۳۳۲). گاه نیز در برخی منابع، خاندان او را به نام یکی از نیاکانشان، کامکار، کامکاریان خوانده‌اند. کامکاریان از دهقانان جیرنج (مغرب گبرنگ، یکی از روستاهای مرو) بودند که به خدمت طاهریان درآمدند (همانجا). سهل، پدر احمد، علم نجوم نیکو می‌دانست و گویند که از وی درباره سرنوشت ۳ تن از فرزندانش به نامهای فضل، حسین و محمد که همه

دبیر و منجم بودند، پرسیدند و او چنین پیشگویی کرد که «هر ۳ به یک روز کشته خواهند شد اندر تعصب عرب» و چنین نیز شد (همانجا). به روایت گردیزی، احمد چون به سن رشد رسید، افرادی را گرد خویش جمع آورد و بر آن شد تا از قاتلان برادرانش که در نزاع ایرانیان و عربها در مرو کشته شده بودند، انتقام گیرد. عمرو بن لیث صفاری (حک ۲۶۵ - ۲۸۷ ق) کسانی به طلب او فرستاد و چون بر وی دست نیافتند، او را امان داد، اما هنگامی که احمد به سیستان آمد، وی را گرفت و به زندان کرد (ص ۳۳۲ - ۳۳۳). به روایت ابن اثیر، چون برادران احمد کشته شدند، او نایب عمرو بن لیث صفاری در مرو بود و امیر صفاری او را نیز بگرفت و به سیستان زندان کرد (۱۱۸/۸). به هر حال او با همکاری خواهرش و با به کار بردن حيله‌ای از بند گریخت و در شهر پنهان شد. پس از چندی ابوجعفر صلح‌لوک، والی ری نزد عمرو بن لیث وساطت کرد و عمرو به شرط آنکه احمد لباس سرداری نپوشد، او را بخشود (گردیزی، ۳۳۳).

احمد بن سهل پس از چندی از سیستان به مرو بازگشت. او که انحطاط و زوال دولت صفاریان را دریافته بود، ابوجعفر غوری، نایب عمرو در این شهر را سرنگون کرد و از اسماعیل بن احمد سامانی امان خواست و به سوی بخارا روانه شد و به سامانیان پیوست. امیر سامانی او را پذیرفت و بزرگ داشت و بر دست احمد که «مردی با رأی بود و گریز و دانسته و زیرک»، در دستگاه سامانیان کارهای بزرگ و پیروزیهای بسیار رفت و احمد نزد امیر سامانی اعتباری خاص یافت (همو، ۳۳۳ - ۳۳۴؛ ابن اثیر، همانجا). هنگامی که ابوصالح منصور بن اسحاق (ه م) از سوی اسماعیل بن احمد به حکومت ری منصوب شد، احمد بن سهل را به فرماندهی قشون خود برگماشت (گردیزی، ۳۲۴). او در حکومت احمد بن اسماعیل سامانی نیز مقامی ارجمند داشت. در ۲۹۸ق که این امیر سامانی، حسین بن علی مرزودی را در رأس سپاهی برای برانداختن حکومت معدل بن علی ابن لیث نامزد کرد، احمد بن سهل در زمرة سردارانی بود که به همراه وی به سیستان تاخت (همو، ۳۲۶؛ ابن اثیر، ۶۰/۸).

در ۳۰۱ق احمد بن اسماعیل به قتل رسید و فرزند ۸ ساله وی، نصر بن احمد بر تخت نشست. خردسالی این امیر سامانی موجب شد تا حکام ولایات بر ضد حکومت مرکزی شورش کنند. در این زمان نواحی خراسان از اهمیت خاصی برخوردار بود و هر کدام از سرداران سامانی بر آن بودند تا به نحوی بر آنجا استیلا یابند. یکی از اینان حسین بن علی مرزودی بود که پس از مرگ احمد سامانی در هرات عصیان کرد و برادر خود منصور بن علی را در آنجا به نیابت گمارد و خود به قصد تصرف نیشابور روانه آنجا شد. احمد بن سهل این بار از سوی نصر بن احمد برای سرکوبی شورش به هرات رفت و به زودی توانست این شهر را تسخیر کند و منصور بن علی نیز از او امان خواست. سپس در ربیع‌الاول ۳۰۶ به نیشابور تاخت و در نبردی، حسین بن علی مرزودی را به اسارت گرفت و او را به بخارا فرستاد و

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن ندیم، الفهرست؛ بارتولد، و.، ترکستان نامه، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ بیرونی، ابوریحان، الآثار الباقیه، لایپزیگ، ۱۹۲۳ م؛ تقی زاده، حسن، «منشأ فارسی شاهنامه»، کاره، ۱۲۹۰ ش، ص ۲، شمه ۱؛ صفا، ذبیح الله، حماسه سرایی در ایران، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه، به کوشش م. ن. عثمانوف، مسکو، ۱۹۶۷ م؛ گردیزی، عبدالحی، تاریخ، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ یاقوت، ادبا.

أحمد بن طولون، ابوالعباس (۲۲۰-۲۰ ذی قعدة ۲۷۰ ق/۸۳۵-۲۰ م/۸۸۴)، بنیان گذار سلسله طولونیان مصر. پدرش طولون از ترکان طغزغز یا طغرغر و از غلامان نوح بن اسد سامانی بود که امیر سامانی او را جزو خراج نزد مأمون فرستاد (بلوی، ۳۳؛ ابن جوزی، ۷۱/۵؛ ابن خلدون، ۴(۳)/۶۳۷). طولون در بغداد و سامرا برآمد و چون کفایت و لیاقتی نشان داد، به فرماندهی محافظان خلیفه منصوب شد و لقب امیرالسر گرفت. او در روزگار مأمون و معتصم تا متوکل عباسی عهده دار مقامات عالی در دستگاه خلافت بود (ابن تغری بردی، ۱/۳؛ زیود، ۱۷).

احمد در سامرا زاده شد (ابن خلکان، ۱/۷۴؛ قس: ابن کثیر، ۴۵/۱۱؛ ابن تغری بردی، همانجا، که تولد احمد را در ۲۱۴ ق در بغداد گفته اند). بعضی او را فرزند بلنج ترک دانسته و گفته اند مادرش کنیزی بود به نام قاسم یا ناسم یا هاشم، و احمد خود را به طولون نسبت می داد (ابن خلکان، ابن خلدون، همانجاها؛ ابن تغری بردی، ۱/۳-۲؛ قس: بلوی، همانجا).

احمد از عراق به طرسوس رفت و به تحصیل علوم دینی پرداخت (همو، ۳۵) و چون پدرش درگذشت، متوکل عباسی مشاغل او را به احمد داد (ابن تغری بردی، ۴/۳) و خلیفه مستعین نیز او را بسیار گرامی می داشت (نک: بلوی، ۳۷-۳۸؛ ابن جوزی، ۷۱/۵-۷۲؛ کوربه، 529)؛ چنانکه وقتی مستعین در ۳ محرم ۲۵۲ از خلافت کناره گرفت، به درخواست وی ابن طولون را به مصاحبت و مراقبت او گماشتند. چون معتز دستور قتل مستعین را داد، احمد از شرکت در این کار خودداری کرد (بلوی، ۳۹-۴۰؛ ابن جوزی، همانجا).

ابن طولون در رمضان ۲۵۴ از سوی بایکباک، حاکم مصر، نایب او در آن دیار گردید و در ۲۳ رمضان همان سال (زیود، ۲۰) وارد قسطنطین، مقر حکومت خود شد (یعقوبی، ۵۰۳/۲؛ طبری، ۳۸۱/۹). احمد پشت گرمی خاصی به ترکان داشت (ابن تغری بردی، همانجا) و اول کسی بود که ممالیک ترک را به مصر برد. پیش از آن بیشتر سپاهیان مصری از سودانیان بودند (قلقشندی، ۲۴۷/۱). چون احمد به مصر رفت، ابن مدبر، مستوفی و عامل خراج آن دیار بود. او مردی کاردان و حیله گر بود که رفتاری مستبدانه داشت و بدعتهایی در مصر نهاد که مدت ها سنت گردید (بلوی، ۴۳؛ ابن اثیر، ۱۸۷/۷؛ مقریزی، ۳۱۴/۱) و به همین سبب موجبات نارضایی و کینه مردم مصر را فراهم ساخته بود (EI<sup>2</sup>). احمد پس از استقرار در محل حکومت به پشتیبانی بایکباک - که در خلیفه نفوذ داشت - دست ابن مدبر را از کارها کوتاه کرد و به زندانش انداخت

خود در نیشابور بماند (گردیزی، ۳۳۰-۳۳۲؛ ابن اثیر، ۸۸/۸) و حکومت آن دیار را در دست گرفت (گردیزی، ۳۳۴).

دیری نگذشت که احمد بن سهل که در این زمان به نهایت شهرت خود رسیده بود، ظاهراً به سبب آنکه نصر بن احمد به وعده هایش عمل نکرده بود، نام امیر سامانی را از خطبه بینداخت (همانجا؛ ابن اثیر، ۱۱۹/۸) و نماینده ای نزد المقتدر، خلیفه عباسی فرستاد و خواست تا حکومت خراسان را به او واگذارد. پس از آن احمد بن سهل به ایالت سامانی گرگان حمله برد و قرائکین، حاکم آنجا را از شهر بیرون راند، سپس به خراسان بازگشت و بعد به مرو تاخت و این شهر را نیز به تصرف درآورد و استحکاماتی در آنجا بنا کرد (همانجا؛ قس: گردیزی، همانجا). نصر بن احمد، سردار نامور خود، حمویه بن علی را برای سرکوب شورش احمد بن سهل به مرو گسیل کرد. حمویه دریافت که به سادگی نمی تواند جایگاه مستحکمی را که احمد بن سهل در آنجا به مقاومت ادامه می دهد، تسخیر کند. از این رو به حيله ای متوسل شد و به چند تن از سرداران خود فرمان داد تا نهانی با احمد بن سهل مکاتبه کنند و چنین پیام فرستند که از حصار مرو خارج شود تا حمویه را به او تسلیم کنند. بدین صورت احمد بن سهل از جایگاه خود بیرون آمد و در نبردی که در رجب ۳۰۷ در نزدیکی مرو رود بین آنان رخ داد، احمد بن سهل شکست خورد و به اسارت حمویه درآمد و به بخارا فرستاده شد و در ذیحجه همان سال در حبس درگذشت (همانجا؛ ابن اثیر، ۱۱۹/۸-۱۲۰).

احمد بن سهل، توانست در دوره انتقال حکومت از صفاریان به سامانیان به عنوان سرداری برجسته در پیروزیهای امیران نخستین سامانی در برابر رقیبانشان، نقش بسزایی ایفا کند. در زمان سامانیان که کوششهای بسیار برای احیای زبان فارسی و فرهنگ باستانی ایران به کار می رفت، دهقانان و کسانی که به خاندانهای قدیم ایران نسب می بردند، در نقل روایات ملی نقش مهمی بر عهده داشتند. چند سال پس از مرگ احمد بن سهل، فردوسی شاعر حماسه سرای ایرانی در اشعار خود حماسه کشته شدن رستم را از اثر مکتوب «آزاد سرو» روایت کرده که در مرو در خدمت احمد بن سهل بوده است (فردوسی، ۳۲۲/۶؛ نیز نک: صفا، ۸۰-۸۱). تقی زاده احتمال داده است که احمد ابن سهل زمانی که در سیستان بوده، آزاد سرو را از آنجا با خود به مرو برده و گرامی داشته است (ص ۱۵، حاشیه). احمد بن سهل به فقیهان و دانشمندان نیز توجه فراوان نشان می داد. هنگامی که بر نیشابور استیلا یافت و بلخ را نیز بگرفت، ابوالقاسم بلخی کعبی، متکلم برجسته معتزلی ایرانی را به وزارت خویش منصوب کرد، اما زمانی که احمد ابن سهل از سپاه سامانی شکست خورد، ابوالقاسم هم به اسارت درآمد، ولی پس از چندی از بند رهایی یافت (یاقوت، ۷۵/۳-۷۶؛ قس: ابن ندیم، ۲۱۹). علاوه بر ابوالقاسم بلخی، ابوزید احمد بن سهل بلخی (د ۳۲۲ ق / ۹۳۴ م)، دانشمند و جغرافی دان معاصر احمد بن سهل نیز دبیر دیوان وی بوده است (یاقوت، همانجا).

(۲۵۴ق) و محمد بن هلال از سوی خلیفه معتز به جای ابن مدبر نشست (یعقوبی، ۵۰۳/۲ - ۵۰۴؛ ابن اثیر، همانجا). چون مهدی به خلافت نشست، دستور داد ابن مدبر شغل سابق را باز یابد، ولی ابن طولون به پشت گرمی بایکباک بدین فرمان واقعی ننهاد، اما به روزگار معتمد و پافشاری ابن خلیفه، ناچار ابن مدبر را در ذیقعدة ۲۵۶ از زندان به در آورد و او را مستوفی و عامل خراج مصر و سپس شام گردانید (یعقوبی، ۵۰۵/۲ - ۵۰۹). در همین ایام عیسی بن شیخ عامل فلسطین و اردن بر دمشق استیلا یافت و ارسال خراج را به بغداد قطع کرد. ابن طولون به دستور خلیفه مأمور دفع او شد و به تقویت سپاه و ازدیاد نفرات خود پرداخت. اما خلیفه سپس ماجور را امارت شام داد و به دفع عیسی فرستاد. از این رو سپاه ابن طولون همچنان برجای ماند و مایه نیرومندی بیش از پیش او شد؛ چنانکه ماجور از او هراسناک شد و خلیفه را به احضار ابن طولون به بغداد برانگیخت. اما ابن طولون به پامردی یارجوخ، پدر زن خود که در خلیفه نفوذ داشت، و ارسال هدایا و اموال به بغداد، خلیفه را از آن رأی بازداشت و در مصر بماند (بلوی، ۵۰ - ۵۲، ۵۶، ۵۷؛ کندی، ۲۱۴، ۲۱۵؛ یعقوبی، ۵۰۵/۲؛ ابن خلدون، ۴/۳۹۱). بایکباک در آغاز تنها نیابت حکومت مرکز مصر، جز اسکندریه و اطراف آن را به ابن طولون داده بود (بلوی، ۴۲؛ ابن اثیر، ۱۸۷/۷). پس از قتل بایکباک، خلیفه معتمد در ۲۵۷ق/۸۷۱م حکومت مصر و توابع آن را به یارجوخ سپرد (بلوی، ۴۵؛ خضری، ۳۱۱؛ ابن اثیر، ۱۸۷/۷، ۲۴۹) و یارجوخ نیز با موافقت معتمد، نیابت حکومت تمام سرزمین مصر، از جمله اسکندریه و صعید و برقه و نواحی مرزی را به احمد واگذار و مسئولیت خراج را هم بر عهده او نهاد (بلوی، ۴۶ - ۴۷؛ یعقوبی، ۵۰۸/۲؛ ابن خلدون، ۴/۳۸۸ - ۳۸۹). یارجوخ اندکی بعد در ۲۵۸ق درگذشت و احمد بن طولون به استقلال حکومت مصر یافت (ابن اثیر، ۲۵۷/۷). او تا چند سال پس از آن به تثبیت قدرت خود و سرکوب مخالفان پرداخت. در ۲۵۹ق ابراهیم، معروف به ابن صوفی را که پیش از آن هم قیام کرده و شکست خورده بود، باز در هم شکست (بلوی، ۶۲ - ۶۶؛ کندی، ۲۱۳ - ۲۱۴؛ ابن اثیر، ۲۳۸/۷ - ۲۳۹، ۲۶۳ - ۲۶۴). در ۲۶۰ق نیز مردی به نام سکن، ملقب به ابو روح را که در مصر به طغیان پرداخته بود، سرکوب کرد (همو، ۲۷۳/۷).

در ۲۶۱ق/۸۷۵م مردم برقه بر ابن طولون شوریدند (بلوی، ۷۰). وی سپاهی به فرماندهی غلام خود لؤلؤ، به آنجا فرستاد. لؤلؤ آنان را گوشمالی داد و آرام کرد (ابن اثیر، ۲۸۳/۷). در این ایام اغتشاشات سیاسی و آشوبهای داخلی در قلمرو شرقی خلافت - چون قیام زنگیان - امور بازرگانی و اقتصادی عراق را عملاً فلج کرده بود و موفق برادر خلیفه معتمد، برای مقابله با این قیام و سامان دادن به مشکلات مالی، ناگزیر طی نامه‌ای از ابن طولون که اموال و درآمد بیت المال مصر را، پنهان از موفق، به وسیله ماجور به خلیفه می‌فرستاد، کمک مالی خواست (بلوی، ۷۹ - ۸۰؛ ابن خلدون، ۴/۳۹۱؛ حسن، ۱۴) و ابن طولون اموالی نزد او فرستاد، اما موفق آن را کافی ندانست و ابن طولون

را تهدید به عزل کرد. ابن طولون او را پاسخ تندی داد (نک: بلوی، ۸۱ - ۸۵؛ ابن اثیر، ۳۰۵/۷)؛ موفق هم سپاهی گران به فرماندهی موسی بن یغا به سرکوب او به رقه فرستاد. ابن طولون در شهر موضع گرفت و به استحکام آنجا کوشید. ابن یغا ۱۰ ماه در رقه ماند و سرانجام به سبب ناراضایی و شورشی که میان لشکریان پیدا شده بود، بی‌نتیجه به عراق بازگشت (همانجا؛ کندی، همانجا؛ بلوی، ۸۵ - ۸۷).

پس از آن ابن طولون دفاع از مرزهای آسیای صغیر در برابر رومیان را بهانه کرد و به سوی شام رفت (ابن خلدون، ۴/۳۶۲ - ۳۶۳). پیش از رسیدن او به شام، ماجور حاکم آنجا، در شعبان ۲۶۴ درگذشت (مسعودی، مروج، ۱۲۳/۴؛ ابن خلدون، همانجا) و فرزندش علی به اطاعت از ابن طولون گردن نهاد و تهیه ملزومات سپاه او را بر عهده گرفت (بلوی، ۹۱ - ۹۲؛ کندی، ۲۱۹). سپس احمد وارد دمشق شد (مسعودی، همانجا؛ غزی، ۳۶/۳) و بدین ترتیب اول کسی بود که حکومت شام را نیز در دوره اسلامی بر حوزه حکومتی مصر افزود (قلقشندی، ۲۵۱/۱).

ابن طولون پس از مصادره تمام اموال و خزاین ماجور، به حمص و از آنجا به سوی انطاکیه رفت و آنجا را به محاصره گرفت و در محرم ۲۶۵ با همدستی و راهنمایی عده‌ای از ساکنان شهر، آنجا را گشود (طبری، ۵۴۳/۹؛ مسعودی، همان، ۱۲۳/۴ - ۱۲۴؛ کندی، ۲۲۰؛ نیز نک: بلوی، ۹۳ - ۹۵).

در ربیع الاول ۲۶۵ خبر رسید که عباس، پسر ابن طولون به نیابت از پدر در مصر حکم می‌راند و به تحریک جمعی از اطرافیان، قسمتی از خزاین و اموال و سلاح را برداشته و به برقه رفته است. احمد به مصر بازگشت و سپاهی به سرکوب او فرستاد. عباس شکست خورد و احمد ابن طولون عده‌ای را که در این کار دست داشتند، به دست خود عباس شکنجه داده، به قتل رسانید و فرزندش را هم به دست خود شلاق زد و در خانه خود بازداشت کرد تا در ۲۶۸ق بمرد (نک: همو، ۲۴۴ - ۲۴۸، ۲۶۶ - ۲۷۱؛ ابن اثیر، ۳۲۴/۷ - ۳۲۵؛ عتقون، ۹۹).

در ۲۶۸ق/۸۸۲م لؤلؤ، سردار لشکر ابن طولون قیام کرد (طبری، ۶۱۱/۹؛ ابن اثیر، ۳۷۲/۷) و در رفیقه (حومه رقه) سکه به نام خود زد (لین پول، I/68، حاشیه ۱). او که امارت حمص و حلب و قنسرین و سرزمین مضر را از سوی ابن طولون در دست داشت، پس از مکاتبه با موفق، در ۲۶۹ق با شروطی به او پیوست (طبری، ۶۱۴/۹؛ ابن اثیر، ۳۹۳/۷؛ نیز نک: بلوی، ۲۷۶، ۳۰۱ - ۳۰۲).

در این میان خلیفه معتمد که جز نامی از خلافت نداشت و برادرش موفق بر او چیرگی تمام یافته بود، با استفاده از غیبت موفق که سرگرم جنگ با زنگیان بود، نامه‌ای به ابن طولون نوشت و در آن از رفتار و نفوذ موفق شکایت کرد. ابن طولون برای تحقق بخشیدن به نیت خود درباره جمع کردن قدرت و نفوذ خلافت در مصر، خلیفه را نزد خود دعوت کرد و وعده یاری داد. معتمد در جمادی الاول ۲۶۹ ظاهر آ به عنوان شکار به سوی ابن طولون حرکت کرد و وی لشکری به استقبال او فرستاد. چون

ابوالقاسم یابنده، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ همو، مروج الذهب، بیروت، ۱۳۸۵ ق؛ مقریزی، احمد، الخط، بیروت، ۱۹۱۱ م؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹/۱۹۶۰ م؛ نیز: Corbet, Eustace, «The Life and Works of Ahmad ibn Tūlūn», JRAS, 1891; EI<sup>2</sup>; Lane-Poole, Stanley, A History of Egypt, Karachi, 1977. ابوالحسن دیانت

أَحْمَدُ بْنُ طَيْبٍ سَرَخْسِي، ابوالعباس، معروف به ابن فرانقی (د ۲۸۶ ق/۸۹۹ م)، فیلسوف، منطقی، ادیب، اهل حدیث، متفکن در علوم مختلف، موسیقی شناس ایرانی و مترجم کتابهای یونانی به عربی. بخش یکم - زندگی و آثار: احمد بن طیب در سرخس خراسان به دنیا آمد و برای کسب علم و استفاده از دانش فیلسوف معاصر خود کندی (د ۲۵۸ ق/۸۷۲ م) به عراق رفت و خود را منتسب به او ساخت و از بزرگترین و مخلصترین شاگردان وی شد (ابن ابی اصیبعه، ۲۱۴/۱؛ ابن ندیم، ۳۲۰؛ یاقوت، ادبا، ۹۸/۳؛ شهرستانی، ۲۴).

سال ولادت احمد در هیچ منبعی ذکر نشده، فقط هانری کربن آن را حدود سال ۲۱۸ ق/۸۳۳ م آورده است (ص ۲۲۱). این تاریخ با توجه به برخی شواهد، قابل قبول است، زیرا بنا به اظهار خود احمد، وی به هنگام تألیف کتاب اللّٰهُ و الملامی، برای معتضد بالله خلیفه عباسی، ۶۱ سال داشته است (ابن ابی اصیبعه، ۲۱۵/۱) و چون مدت خلافت معتضد (۲۷۹-۲۸۹ ق/۸۹۲-۹۰۲ م) ۱۰ سال بوده، و مرگ احمد در ۲۸۶ ق/۸۹۹ م اتفاق افتاده است، می توان گفت که اگر احمد آن کتاب را در نخستین سال خلافت معتضد نوشته باشد که ۶۱ ساله بوده، پس تولد وی در ۲۱۸ ق بوده است.

احمد به علوم دوران خود واقف بود و در تمام ابواب معارف و فنون از جمله فلسفه و منطق، طب، نجوم، حساب، جبر و مقابله، موسیقی، صرف و نحو، احداث الجو (هواشناسی)، رنگری، سیاست، جغرافیا و جز آنها تألیف و تصنیف داشت و در علم نحو و شعر یگانه دوران بود. وی دارای قریحه سرشار، بیانی رسا، طبعی ظریف بوده، و از فصحا و بلغای مسلم و از کبار علمای عصر عباسی به شمار می آمده است (همو، ۲۱۴/۱-۲۱۵؛ ابن عبری، ۱۵۳؛ یاقوت، همانجا). احمد را از فلاسفه اسلام شمرده اند (قفطی، ۳۵؛ ابن عبری، همانجا) و نام او را جزو مفسران و شارحان فلسفه و منطق و در ردیف ابن مقفع، کندی، اسحاق ابن حنین و رازی آورده اند. از منطق ارسطویی باب قضایا (باری ارمیناس) و باب جدل (طوبیقا) را نقل کرده (قفطی، ۳۵-۳۶)، و ابن ندیم باب خطابه (ریطوریکا) را به خط احمد در حدود ۱۰۰ صفحه دیده است (ص ۳۱۰؛ قفطی، ۳۷-۳۸).

از آثار احمد چیزی بر جای نیست که تصویری از شخصیت علمی او به دست دهد، اما در این باره می توان از منابع، اطلاعاتی در خور ذکر به دست آورد. حمزه اصفهانی (ص ۳۵-۳۶) به نقل از نوشجان بن عبدالمسیح گفته است که احمد به سبب نیاز در به کار بردن واژه های ایرانی، سریانی، رومی و یونانی، الفبایی شامل ۴۰ حرف اختراع کرد که به سبب تمایز میان شکل های آنها و نیز متصل نبودن حرف های آن به یکدیگر، ضبط و تلفظ واژه ها بر او آسان شده بود. وی می افزاید که

معتمد به قلمرو اسحاق بن کنداجیق، عامل موصل و جزیره رسید، اسحاق بزرگان و همراهان او را به دستور موفق بازداشت کرد و اموال و مرکبهایشان را گرفت و پس از مذاکره با معتمد او را به سامرا بازگردانید (طبری، ۶۲۰/۹-۶۲۱؛ ابن اثیر، ۳۹۴/۷-۳۹۵). پس از آن معتمد به اصرار موفق - که بر منابر قلمرو ابن طولون او را لعن می کردند - حکومت مصر و تمام قلمرو ابن طولون را تا دورترین نقاط افریقا و نیز ریاست نگهبانان مخصوص را به اسحاق بن کنداجیق سپرد و دستور داد ابن طولون را در منابر لعن کنند (طبری، ۶۲۷/۹؛ کندی، ۲۲۶، ۲۲۹؛ ابن اثیر، ۳۹۷/۷). ابن طولون چند ماه پس از این واقعه در انطاکیه درگذشت و همانجا به خاک سپرده شد (همو، ۴۰۸/۸-۴۰۹؛ ابن خلکان، ۱۷۴/۱).

او را از جمله حافظان قرآن و مردی بخشنده، شجاع و متواضع شمرده اند که از ضعیفان و مسکینان نیز حمایت می کرد (بلوی، ۱۸۴، ۱۹۷؛ ابن خلکان، ۱۷۳/۱؛ ذهبی، ۹۴/۱۳-۹۵)، اما بر دشمنان سختگیر و خونریز بود (ابن ایاس، ۱۶۸/۱) و شاعرانی در مدح و هجو او شعر سروده اند (کندی، ۲۲۷-۲۳۲). او همچنین به آبادانی و احداث مؤسسات عام المنفعه در قلمرو خود اهتمام تمام داشت. تعمیر مناره اسکندریه، احداث شهر قطایع و قلعه یافا در فسطاط و فلسطین (مسعودی، التنبیه، ۴۷؛ بلوی، ۵۳-۵۵، ۱۸۴؛ ابن اثیر، ۴۰۹/۷؛ ابن ایاس، ۱۶۲/۱)، بنای جامع معروف به ابن طولون و جامع التّوّر (عمون، ۱۰۱؛ بلوی، ۵۶) از جمله آنهاست. مشهورترین آثار و بیمارستانی است که در ۲۵۹ ق دستور بنای آن را داد. بعضی معتقدند که این اولین بیمارستانی بود که در مصر احداث گردید و بعداً به نام بیمارستان العتیق یا بیمارستان الاعلی مشهور شد. بیمارستان مذکور که در کنار جامع ابن طولون بنا شد، دارای بازار و قسمتهای مختلفی برای پذیرش و مداوای بیماران، داروخانه، غذاخوری و حمام زنانه و مردانه بود (همو، ۱۸۰؛ نیز نک: ابن ایاس، همانجا؛ ابن حبیب، ۲۹۸/۱-۲۹۹). دیگر آثار او چاههای آب است که از آن جمله می توان چاه عفصه را نام برد (همانجا؛ عمون، همانجا) که در نزدیکی برکه الحبش و جنوب شرقی فسطاط واقع شده و آب آن توسط راه آبهای زیر زمینی به مسجد منتقل شده است (کوریه، ۵۳۱؛ نیز نک: هد، ابن طولون، جامع).

ماخذ: - ابن اثیر، الکامل؛ ابن ایاس، محمد؛ بدائع الزهور، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ ابن قفّری بردی، النجوم؛ ابن جوزی، عبد الرحمان، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق؛ ابن حبیب، حسن، تذکره النبیّه، به کوشش محمد محمد امین، قاهره، ۱۹۷۶ م؛ ابن خلدون، الفهر؛ ابن خلکان، وفيات؛ ابن کثیر، البدایة؛ بلوی، عبدالله، سيرة احمد بن طولون، به کوشش محمد کردعلی، دمشق، ۱۳۵۸ ق؛ حسن، حسن ابراهیم، تاریخ الاسلام، قاهره، ۱۹۶۵ م؛ خضری بک، محمد، معاضرات تاریخ الامم الاسلامیة، بیروت، دارالمعرفه؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و علی ابوزید، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ زیود، محمد احمد، العلاقات بین الشام و المصر، دمشق، ۱۴۰۹ ق/۱۹۸۹ م؛ طبری، تاریخ؛ عمون، اسکندر، تاریخ مصر، قاهره، ۱۳۴۱ ق/۱۹۲۳ م؛ غزی، کامل، نهر الذهب فی تاریخ حلب، حلب، ۱۳۴۵ ق؛ قفطندی، احمد، مآثر الاناقة، به کوشش عبدالستار احمد فراج، بیروت، عالم الکتب؛ کندی، محمد، الولاة، به کوشش روون گس، بیروت، ۱۹۰۸ م؛ مسعودی، علی، التنبیه و الاشراف، ترجمه

«این است صورتهای آن حروف چهل گانه...». در نسخه خطی کتاب او پس از این عبارت جای ۳ سطر خالی مانده است (نک: طلس، ۳۶، حاشیه ۲). این گزارش هر چند اطلاع مفیدی از نوع کار احمد به دست نمی‌دهد، اما از یک سو حاکی از آشنایی او با میراث تمدنهای بیگانه است و از سوی دیگر می‌تواند نمونه‌ای باشد از کوشش دانشمندانی که اصلاحاتی را در خط عربی لازم می‌دیده‌اند.

حمزه اصفهانی در جایی دیگر (ص ۱۲۹) این مطلب را از احمد نقل می‌کند که دانشهای مغرب زمین در ۵ گروه جمع آمده است: اصحاب رواق در اسکندریه، اصحاب اصطوان در بعلبک، اصحاب مظال در انطاکیه، اصحاب برای در مصر و مشائیان در مقدونیه. از نظر کرین «اصحاب اصطوان» و «اصحاب مظال» هم نامهای معادلی برای رواقیان به شمار می‌آمده‌اند و احمد نخستین بار میان این سه تسمیه رواقیان فرق نهاد و هر یک را به مکتبی از فلسفه رواقی مربوط دانست. این آگاهی تاریخی او ابهامی را از اخبار مربوط به این گروه برداشته است (ص ۲۲۲).

احمد بن طیب بر علم حدیث احاطه داشت (صفدی، ۵/۷). ابن ابی اصیبه (۲۱۴/۱) دو حدیث به روایت از احمد نقل کرده است. وی همچنین راوی سخنانی است از کندی در مضامین حکمت و اندرز (نک: ابوسلیمان، ۲۸۶).

ذهبی در باب وسعت معلومات او گفته که او از دریاها علم بوده که خشک نمی‌شد (۴۴۹/۳)؛ اما در اغلب منابع علم او را غالب بر عقلش وصف کرده‌اند (ابن ندیم، ۳۲۰؛ ابن ابی اصیبه، همانجا). همین ذخایر علمی و اشتها، او را به دربار خلافت نزدیک کرد. ابتدا معلم معتضد شد (ابن عبری ۱۵۳؛ ابن ابی اصیبه، ذهبی، همانجا)، سپس در ۲۸۲ق/۸۹۵م که محاسب بغداد شد (یاقوت، ادبا، ۹۹/۳)، کم‌کم به دربار راه یافت و از خاصان معتضد و ندیم و حافظ اسرار و طرف مشاوره او در مسائل مملکتی گردید (ابن ندیم، همانجا) و در سفری با خلیفه، کتابی درباره مشاهدات خود نگاشت که عبارات محکم و مطالب صحیحی دارد و یاقوت بارها آن را مورد اشاره و استناد قرار داده است (بلدان، ۱۷۷/۱، ۱۷۹، جم). او در همین سال در بغداد صاحب مناصب و عزت و جاه بود، اما اقبال وی در امور سیاسی و دریاری طولانی نشد و پنجم جمادی الاول ۲۸۳ معتضد بر او غضبناک شد، چنانکه ۱۰۰ ضربه شلاق بر او نواختند و سپس او را به زندان بردند تا اینکه در ۲۸۶ق/۸۹۹م مقتول گردید (همو، ادبا، نیز، صفدی، همانجا).

در باب علت و چگونگی مرگ و سبب غضب معتضد بر او، روایات گوناگون گفته شده است: ابن ابی اصیبه می‌نویسد علت مرگ او به سبب افشای رازی درباره قاسم بن عبدالله و بدر، غلامان معتضد بود که خلیفه آن را به احمد بیان کرده بود. قاسم با استفاده از خدعه و حيله آن راز را از او گرفت و وقتی معتضد از این امر آگاه شد، احمد بن طیب را به آن دو سپرد و اموال او مصادره شد (همانجا). ثروت احمد به هنگام مصادره اموال وی، ۱۵۰ هزار دینار بوده است (مسعودی، ۱۷۹/۸).

ذهبی علت مرگ او را به نحوی دیگر نقل می‌کند و می‌گوید که معتضد، احمد را به سبب فلسفه‌اش و نیز ناپاکی اعتقاد وی، برای رضای خدا کشت. گفته شده که احمد از وی درخواست عفو کرد و اظهار داشت که من کتابهای فلسفه، نجوم و کلام خود را فروخته‌ام و جز کتابهای فقه و حدیث، کتابی ندارم؛ اما هنگامی که او از نزد معتضد بیرون رفت، معتضد به اطرافیان گفت: من کاملاً آگاهم که او زندیق است و آنچه را هم ادعا می‌کند، از سر دورویی است (همانجا). در باب کیفیت مرگ وی آمده است که معتضد به او گفت: تو قبلاً خدماتی کرده‌ای، پس نوع مرگ خود را انتخاب کن تا همان‌طور ترا بکشیم. او تناول کباب گوشت و نوشیدن شراب کهنه را برگزید تا کاملاً مست شود و سپس رگ دستهای او را پاره کنند تا بمیرد؛ اما برخلاف آنچه گمان می‌کرد، با این کار به وضعی دچار شد که به سختی و درد بسیار جان داد (صفدی، ۶/۷؛ ذهبی، همانجا).

وقتی که معتضد به سبب قتل احمد مورد انتقاد قرار می‌گیرد، پاسخ می‌دهد: احمد مرا به الحاد می‌خواند، به او گفتم من پسر عم صاحب شریعت هستم و منصوب به جای او می‌باشم، کفر بورزم تا چه کسی باشم؟ احمد قبلاً به من می‌گفت خلفا غضبناک نمی‌شوند، ولی اگر غضبناک شدند، رضایت نمی‌دهند، پس من نیز آزادی او را مصلحت ندیدم (یاقوت، همان، ۱۰۰/۳؛ ابن جوزی، ۱۲۴/۵؛ صفدی، ۶-۵/۷).

ابن حجر از اخبار المعتضد عبدالله بن احمد بن ابی طاهر نقل می‌کند که احمد بن طیب کسی بود که به معتضد توصیه کرد تا در منابر معاویه را لعن کنند و در این باره نامه به شهرها بنویسند (۱۹۰/۱). این گزارش می‌تواند احتمال تشیع وی را به میان آورد (امین، ۱۵۳/۳).

اما اخبار دیگری مبنی بر شهرت او به الحاد، احتمال قتل او را به این اتهام تقویت می‌کند. بیرونی از احمد بن طیب نکوهش سختی می‌کند و می‌گوید که هر چند از همه معاصرانش به الحاد مشهورتر بوده، از روی فریبکاری تظاهر به دیانت می‌کرده است. او همچنین مطلبی را از کتاب احمد بن طیب در باب قران نحسین (زحل و مریخ) نقل می‌کند که در آنجا وی کوشیده است با توسل به احکام نجوم نشان دهد که روزگار دولت اسلام بیش از ۶۹۳ سال نمی‌پاید و برای پیشگویی خود تأییدی نیز از قرآن بر پایه حساب جمل جست و جو کرده است (ساقطات، ۳۴). بیرونی سپس بر بی‌پایگی سخن احمد بن طیب دلیل می‌آورد و می‌افزاید که نمی‌دانم وی از چه هنگام بنا را بر استشهاد به آیات قرآنی نهاده است، در حالی که پیش از آن در کتابها و مقالاتی که در فاش ساختن رازهای اهل تزویر نوشته بود، کنایه‌ای به پیامبران داشت (همان، ۳۴-۳۵). صفدی نیز ماجرای را می‌آورد که احمد بن طیب برای معتضد خلیفه بازگو نموده، و معتضد حکایت او را تعریضی به عقاید دینی قلمداد کرده بود (۷-۶/۷). وی سپس شعری نیز در ذم آیین احمد بن طیب نقل می‌کند (۸-۷/۷).

وسعت معلومات احمد بن طیب نیز در بیان گیرا و شیرین او مؤثر

خلیفه تألیف کرده (۲۱۵/۱) و درباره غنا و خوانندگان و انواع اخبار نمکین در زمینه مجلس آرایی بوده است (همانجاها).

۴. المدخل الى علم الموسيقى، که ابن ندیم و ابن ابی اصیبعه (همانجاها) از آن یاد کرده‌اند. این کتاب در آمدی بر موسیقی نظری است (نک: فارمر، همانجا).

۵. ابن ابی اصیبعه اثر دیگری به نام کتاب القیان از احمد بن طیب نام برده (همانجا) که هر چند درباره آن توضیحی نداده است، ولی با توجه به پیشینه واژه قیان و نیز نقشی که قیان یا دوشیزگان خیاگر در دوران پیش از اسلام، و حتی مدتها در دوران اسلامی داشته‌اند (فارمر، 3، 10، 40)، می‌توان تا حدی به موضوع و محتوای این کتاب پی برد.

چنین به نظر می‌رسد که تا مدتها بعد از احمد بن طیب نسخه‌هایی از آثار او در موسیقی وجود داشته، و مورد استفاده اهل فن قرار می‌گرفته است، زیرا در نسخه منحصر به فرد مورخ ۶۲۵ هجری کتاب کمال ادب الغناء تألیف حسن بن احمد بن علی کاتب، نمونه‌هایی از اقوال احمد بن طیب آمده است و چون آن اقوال در زمینه فلسفه موسیقی یا موسیقی از دیدگاه فلسفه است، احتمال دارد از کتاب الدلالة علی اسرار الغناء که فارمر آن را از احمد بن طیب دانسته است، برگرفته شده باشد (نک: ص 172).

حسن کاتب در بابهای اول، پنجم و هفتم از کتاب خود به نقل بخشی از اقوال احمد سرخسی پرداخته است که در آن میان آنچه در باب اول آن کتاب تحت عنوان «الطرب» آورده است، جالب توجه به نظر می‌رسد.

اینکه احمد بن طیب دریافته است که درک ارزش موسیقی به وسیله «تمیز» و به کمک قدرت شنوایی امکان پذیر خواهد بود، شایان توجه است (نک: کاتب، ۲۰). او می‌گوید اشخاص معمولی خیلی زود و به آسانی از شنیدن موسیقی احساس نشاط می‌کنند، در صورتی که التذاذ حقیقی و کامل از این هنر مستلزم شناخت دقایق هنری یا آشنایی با ریزه‌کاریها، داشتن طبع سلیم، یعنی استعداد و خبرگی و نیوشیدن به دقت است (نک: همانجا). از دیدگاه او هنر موسیقی را تنها با علاقه نمی‌توان فرا گرفت، زیرا این امر نیاز به آموختن از استادی ماهر و متخصص دارد که بتواند نکته‌های مهم و بنیادی موسیقی، نظیر نسبت‌های صداها، نغمه‌ها، پرده‌ها و شده‌ها - که شامل ادوار مشهور یا بحور (مراغی، ۹۷-۹۹) می‌شود - و ایقاعها (وزنها) را بشناسد. از این رو فراگیری موسیقی بدون داشتن استعداد و آموزش امکان‌پذیر نخواهد بود (نک: کاتب، ۲۱).

از سوی دیگر احمد دانش موسیقی، یا موسیقی نظری را برتر از حساب، هندسه و نجوم می‌داند و به این نکته اشاره می‌کند که فلاسفه آن را بر دیگر رشته‌ها مقدم می‌شمرده‌اند (همو، ۳۲).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد، عین الانباء، به کوشش آرکوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق/۱۸۸۲ م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق/۱۹۳۸ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، لسان البزانت، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ ق/۱۹۱۱ م؛ ابن عبری، غریغوریوس، تاریخ مختصر الدول، بیروت، ۱۹۵۸ م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوسلیمان سجستانی، محمد، صوان الحکمة، به کوشش عبدالرحمان بدوی، تهران، ۱۹۷۲ م؛ احسان اوغلی، اکمل الدین، فهرس مخطوطات الطب الاسلامی فی مکتبات

بوده است (ابن عبری، ۱۵۳) و همین امر موجب توجه بیش از حد مردم به وی می‌شده که از طرف معتضد خوش آیند نبوده است، چرا که در مجلس احمد بن طیب مردم جمع می‌شدند و با وی به بحث و گفت و گو می‌پرداختند (صفدی، ۶/۷).

آثار: چنانکه گفته شد، احمد بن طیب در زمینه‌های گوناگون آثاری داشته است که اکنون جز اندکی از آنها چیزی در دست نیست، اما به سبب تنوع موضوعات این آثار، عناوین برخی از آنها در اینجا ذکر می‌شود و نیز به سبب اهمیتی که آثار وی در موسیقی داشته، بخش دوم مقاله به آثار او در موسیقی اختصاص داده شده است: ۱. اللهو و الملاهی (نک: بخش دوم همین مقاله). ۲. المدخل الى صناعة النجوم (ابن ندیم، ۳۲۱). ۳. کتاب الموسيقى الكبير (نک: بخش دوم همین مقاله). ۴. کتاب الموسيقى الصغير (نک: همانجا). ۵. المسالك و الممالك، در جغرافیای عملی (GAL, S, I/375). ۶. الارثما طیقی فی الاعداد والجبر والمقابلة. ۷. المدخل الى صناعة الطب، که در رد نظر حنین بن اسحاق نوشته شده است (ابن ندیم، همانجا). ۸. فضائل بغداد و اخبارها، که شامل سفرنامه وی به بغداد همراه معتضد است. ۹. الطبیخ، که بر حسب ماهها و روزهای مختلف برای معتضد تألیف کرده است (همانجا). نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانه نور عثمانیه موجود است و آن را عبدالعزیز بن فارس نوروزی در ۸۸۸ هجری در مکه نوشته است (احسان اوغلی، ۲۴۹؛ حاجی خلیفه، ۱۴۳۵/۲). ۱۰. المدخل الى علم الموسيقى (نک: بخش دوم همین مقاله). ۱۱. رساله فی جواب ثابت بن قرة. ۱۲. کتاب فی الشطرنج العالیة (ابن ابی اصیبعه، ۲۱۵/۱). ۱۳. کتاب فی ادب النفس، برای معتضد، نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانه برلین موجود است (آلوارت، ش 5408). ۱۴. کتاب فی الفرق بین نحو العرب والمنطق. نیز اختصارات وی در منطق که شامل این کتابهاست: ۱۵. کتاب ایساغوجی لفرفوریوس. ۱۶. کتاب قاطیغوریاس. ۱۷. کتاب باری ارمینیس. ۱۸. انالوطیقا الاولی. ۱۹. انالوطیقا الثاني. ۲۰. کتاب سوفسطیقا لارسطوطالیس. ۲۱. کتاب فی قران النحسین فی برج السرطان (بیرونی، آثار، ...، ۱۳۶؛ برای دیگر آثار او، نک: ابن ندیم، همانجا).

مآخذ: در پایان مقاله، محمود نوالی

بخش دوم - آثار احمد بن طیب در موسیقی:

۲۱. کتاب الموسيقى الكبير و کتاب الموسيقى الصغير، که اولی به گفته ابن ندیم در دو مقاله بی‌نظیر بوده است (ص ۳۲۱؛ نیز نک: فارمر، 172). این کتاب ظاهراً اثری مفصل در موسیقی بوده، چه کتاب الموسيقى الكبير فارابی که خوشبختانه مصون از حوادث ایام باقی مانده است، چنین ساختاری دارد و دور نیست که با الهام از کتاب احمد بن طیب تألیف شده باشد. بنابراین کتاب الموسيقى الصغير نیز ظاهراً کتابی مختصرتر بوده است.

۳. اللهو و الملاهی (ابن ندیم، همانجا)، یا به گفته ابن ابی اصیبعه: اللهو و الملاهی و نزّه المفکر الساهی، که مؤلف در ۶۱ سالگی برای

ترکیا، استانبول، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴ م؛ امین، محسن، *عیان السیعة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ بیرونی، ابوریحان، *آثار الباقية*، به کوشش ادوارد زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳ م؛ همو، *ساقطات الآثار الباقية*، تهران، ۱۹۶۹ م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حمزة اصفهانی، *التبیه علی حدوث التصحیف*، به کوشش محمد اسعد طلس، دمشق، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۸ م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعبی ارزروط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴ م؛ شهرستانی، محمد، *توضیح الملل*، ترجمه مصطفی خالقداد هاشمی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۹ ق/۱۹۶۹ م؛ طلس، محمد اسعد، *حاشیه بر التبیة* (نک: هم: حمزة اصفهانی)؛ قفطی، علی، *تاریخ الحکماء*، قاهره، مکتبه خانجی؛ کاتب، حسن، *کمال ادب الفناء*، به کوشش غطاس عبدالملک شخبه، قاهره، ۱۹۷۵ م؛ مراغی، عبدالقادر، *جامع الالغان*، به کوشش نقی یش، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش باریه دومنار، پاریس، ۱۹۱۴ م؛ یاقوت، ادیب؛ همو، *بلدان*؛ نیز: Ahlwardt; Corbin, H., *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1964; Farmer, H. G., *A History of Arabian Music to the XIIIth Century*, London, 1967; GAL, S.

**أَحْمَدُ بْنُ عَبَّاسٍ**، ابوجعفر قرطبی (م ۲۱ ذیحجه ۴۲۷ ق / ۱۵ اکتبر ۱۰۳۶ م)، کاتب، ادیب و وزیر اندلسی. وضع *آئینته* دوران حکومت ملوک الطوائفی در اندلس و نیز روایات ضد و نقیض درباره احمد بن عباس، مانع از ارائه گزارشی دقیق از زندگی اوست. تاریخ تولد وی در مآخذ یاد نشده، اما به گفته ابن خطیب وی به هنگام کشته شدن ۳۰ ساله بوده است (الاحاطة، ۲۶۲/۱). بنابراین، می توان تولد او را در حدود سال ۳۹۷ ق/۱۰۰۷ م تعیین زد. به گفته همو، وی نسب به انصار می برد (همان، ۲۵۹/۱). نخستین نکته ای که در سرگذشت احمد بن عباس ناپذیرفتنی می نماید، مربوط به آغاز دوران وزارت اوست؛ گفته اند که پس از مرگ خیران عامری (حک ۴۰۷ - ۴۱۹ ق)، در به حکومت رساندن زهیر عامری (حک ۴۱۹ - ۴۲۹ ق) نقش عمده داشت (نک: همان، ۵۲۵/۱ - ۵۲۶؛ همو، *اعمال*، ۲۱۶) و چنین اقدامی - که بی گمان مستلزم داشتن سابقه و تجربه، دست کم در دوران حکومت خیران بود - با در نظر گرفتن سن وی، عجیب به نظر می رسد. از سوی دیگر، گفته اند که او وزارت را از پدر به ارث برد (نک: همو، *الاحاطة*، ۲۶۰/۱) و شگفت آنکه در هیچ یک از مآخذ موجود، از پدر وی حتی نامی آورده نشده است.

ماجرای که به قتل او انجامید، تنها حادثه مهمی است که به آن اشاره شده است؛ چون بادیس، فرزند حبوس و جانشین او، از زهیر عامری درخواست تا پیمان دوستی دیرین را تجدید کند و از قصد حمله به غرناطه باز گردد، احمد بن عباس، زهیر را از پذیرفتن این پیشنهاد بازداشت (ابن بسام، ۱۶۷/(۲)۱؛ ابن عذارى، ۱۷۰/۳؛ ابن خطیب، همانجا) و در جنگ میان زهیر و بادیس، زهیر شکست خورد و گروهی از یاران او، از آن میان احمد بن عباس، به اسارت درآمدند. بادیس، احمد بن عباس را به زندان افکند و پس از چندی، به قتل رساند و حتی شفاعت ابوالحزم ابن جهور نیز در خلاصی او سودی نبخشید. پس از قتل وی، سرش را برافراشتند و پیکرش را به بیرون قصر بادیس افکندند (ابن بسام، ۱۷۳/(۲)۱ - ۱۷۴؛ ابن عذارى، ۱۷۱/۳ -

۱۷۲، ۱۹۱). در ماجرای قتل احمد بن عباس، نقش عبدالعزیز بن ابی عامر فرمانروای بلنسیه را که به حکومت المریه چشم داشت، نمی توان نادیده گرفت. وی که نمی خواست کسی از دولتمردان پیشین زنده بماند تا با او رقابت کند، طی نامه ای از بادیس خواست تا همگی ایران، به ویژه احمد را به قتل آورد (همو، ۱۷۲/۳؛ نیز نک: عنان، ۲۱۲).

گفته اند که احمد بن عباس کاتبی چیره دست بود و خطی خوش داشت و همچنین سخنوری توانا بود و چند رقعهای که ابن بسام از او آورده است (برای نمونه، نک: ۱۵۴/(۲)۱ - ۱۶۵)، نشان از تبحر او در ادب دارد. وی از فقه و دیگر دانشها نیز بهره ای داشته است. همچنین او، کتابخانه ای عظیم داشت که گفته اند هزاران جلد کتاب در آن فراهم آمده بود (همو، ۱۷۵/(۲)۱؛ ابن خطیب، همان، ۲۵۹/۱؛ ابن سعید، ۲۰۶/۲). با آنکه وی ثروتی سرشار داشت، او را چشم تنگ و مغرور دانسته اند و ماجراهایی نیز در این زمینه در مآخذ به او نسبت داده شده است (نک: ابن بسام، ۱۵۱/(۲)۱ - ۱۵۳، ۱۷۵ - ۱۷۹). گفته اند که وی در شمار محدثان نیز بود و از کسانی روایت می کرد (نک: ابن خطیب، همان، ۲۶۰/۱).

مآخذ: ابن بسام شترینی، علی، *الذخیره فی محاسن الجزیره*، قاهره، ۱۳۶۱ ق/۱۹۴۲ م؛ ابن خطیب، محمد، *الاحاطة فی اخبار غرناطه*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۳ ق/۱۹۷۳ م؛ همو، *اعمال الاعلام*، به کوشش لوی پروانسال، بیروت، ۱۹۵۶ م؛ ابن سعید مغربی، علی، *المغرب فی حلی المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳ - ۱۹۵۵ م؛ ابن عذارى، احمد، *البيان المغرب*، به کوشش کولن و لوی پروانسال، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ عنان، محمد عبدالله، *دول الطوائف*، قاهره، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۰ م. حسن یوسفی اشکوری

**أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ**، مذهب الدین بصری دامینی حیدرآبادی (د پس از ۱۰۸۵ ق/۱۶۷۴ م)، محدث و عالم امامی. از تاریخ تولد، زادگاه و اوایل زندگانی او چیزی دانسته نیست. به گفته آقابزرگ، تنها در نامه دانشوران ناصری نسبت او بصری یاد شده (الذریعة، ۲۲۷/۲، ۲۶۳/۳) و بروکلمان او را دسامینی دانسته است (GAL, II/542; GAL, S, II/577).

احمد خود در فائق المقال به مناسبتی یاد کرده که هرگاه در بلاد عرب می ماند و مهاجرت نمی کرد، شخص کاملی می شد (نک: کشمیری، ۱۸۲). معلوم نیست که او در چه تاریخی به ایران آمده است، ولی از یادداشت های پایانی تألیفاتش پیداست که در ۱۰۶۸ ق در روستای ادکان اسفراین در خراسان بوده و در آنجا به نگارش کتابهای اخلاق، الاعتقادی و مصباح الصلاح پرداخته است (آقابزرگ، همان، ۳۸۰/۱، ۲۲۷/۲، مصفی المقال، ۵۱؛ مرکزی، ۴۰۴/۸).

احمد چنانکه خود در *خاتمه فائق المقال* (ص ۳۱۰) به صراحت بیان کرده، شاگرد حر عاملی بوده و بیشتر احادیث آن کتاب را از او روایت کرده است و نیز حر عاملی در ۱۰۷۵ ق به خط خوش بر کتاب *الدرة النجفیه* اثر احمد بن عبدالرضا تقریظ نوشته که نسخه خطی کتاب



ذخائر کنوز الاخبار (شورا، ۱۸۸/۱۲): ۳. تحفة العزیزة، در اصول (ملک، همانجا): ۴. کتاب الحساب، ضمن همان مجموعه (آقابزرگ، همان، ۵/۷): ۵. الدرّة النجفیة فی اصول الفقہیة، که نسخه‌ای از آن با تقریظ حرعاملی در زنجان موجود است (همان، ۱۱۳/۸): ۶. رسالۃ فی القیاق، ضمن همان مجموعه (همان، ۲۲۲/۱۷): ۷. رسم الخط، ضمن همان مجموعه (همان، ۲۳۱/۱۱): ۸. الزیة، در معانی و بیان، ضمن همان مجموعه (همان، ۱۵/۱۲): ۹. العبقریة (مولوی، ۱۵۰/۸): ۱۰. عمدة الاعداد فی کیفیة الاجتهاد، ضمن همان مجموعه (آقابزرگ، همان، ۳۳۴/۱۵-۳۳۵): ۱۱. غوث العالم فی حدوث العالم، ضمن همان مجموعه (همان، ۷۲/۱۶): ۱۲. فائق المقال فی الحدیث و الرجال، که نسخه‌ای از آن در موزه بریتانیا موجود است (نیز نک: همان، ۹۱/۱۶): ۱۳. الفلکیة، در هیأت و نجوم، ضمن همان مجموعه (همان، ۳۱۴/۱۶-۳۱۵): ۱۴. کلیات الطب، ضمن همان مجموعه (همان، ۱۳۰/۱۸): ۱۵. مصباح الصلاح و مفتاح النجاح (مرکزی، ۴۰۴/۸): ۱۶. المعانی، در تفسیر (ملی، ۱۱۰/۱۰-۱۱۱): ۱۷. المقنعة الانیسة و المغنی النفیسة، در علم حدیث (ملک، ۴۹۵/۶): ۱۸. الاولیاء فی تنزیه الانبیاء (شیروانی، ۱۴۹۹/۴).

مآخذ: آقابزرگ، الذریعة؛ هم، مصفی المقال، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ احمد بن عبدالرضا، فائق المقال، نسخه عکس موجود در کتابخانه مرکز: امین، محسن، اعیان الشیعة، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ حسینی، عبدالحی، نزعة الخواطر، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق؛ ۱۹۷۶ م؛ شورا، خطی؛ شیروانی، محمد، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه وزیری یزد، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ فاضل قاضی، علی، معجم مؤلفی الشیعة، تهران، ۱۳۰۵ ق؛ کحاله، عمر رضا، معجم المؤلفین، بیروت، ۱۳۷۶ ق؛ کشمیری، محمدعلی، نجوم السماء، قم، ۱۳۹۲ ق؛ مرکزی، خطی؛ ملک، خطی؛ ملی، خطی؛ مولوی عبدالحمید، مفتاح الكنوز الخفیة، پته، ۱۹۱۸ م؛ نیز: GAL، GAL، S. محمد اصف فکرت

أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ أَبِي دَلْفٍ، نک: بنی دلف.  
أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، نک: آل طباطبا.

أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ خُجَستَانِي (م ۲۶۸/۲۶۸ م)، از امرا و سرداران برجسته اواخر عصر طاهریان که پس از انحطاط این دودمان، بر سر امارت خراسان با صفاریان در افتاد و چندی در آنجا به استقلال فرمان راند، چنانکه از نسبت او پیداست، وی اصلاً از خجستان در ارتفاعات هرات و از توابع بادغیس بوده است که به گفته جغرافی نویسان، ساکنانش از خوارج بودند (نک: اصطخری، ۲۶۶؛ ابن حوقل، ۴۴۷/۲).

بر اساس حکایتی از نظامی عروضی، احمد بن عبدالله نخست در خجستان «مردی خربنده» بود؛ اما ابیاتی از دیوان حنظله بادغیسی از نخستین شاعران پارسی‌گوی ایرانی، در او سخت مؤثر افتاد؛ پس داعیه امیری و سروری در او پدید آمد و پیشه خود را رها کرد و به علی بن لیث، برادر یعقوب صفاری پیوست و از سوی او به شجنگی اقطاعش در گروخ هرات و خواف نیشابور منصوب شد؛ اما چندی بعد از اطاعت

با دست نوشته حرعاملی موجود است (آقابزرگ، الذریعة، ۱۱۳/۸). احمد در فائق المقال، از مصاحبت خویش با ملوک نیز یاد کرده و آن را هم یکی از عوامل نپرداختن به ادامه تحصیلات و تحقیقات دانسته است (نک: کشمیری، همانجا). با توجه به اینکه او فائق المقال را در نخستین سال ورود به حیدرآباد تألیف کرده است، مصاحبت او با ملوک می‌بایست مربوط به پیش از این تاریخ و در نواحی مختلف بوده باشد. به هر حال احمد سالهای ۱۰۶۸-۱۰۷۹ ق را در نواحی مختلف خراسان، چون ادکان، شاندیز و مشهد گذرانیده و در هر یک از این نواحی تألیف یا تألیفاتی داشته است (آقابزرگ، همان، ۳۶۲/۳، مصفی المقال، ۵۲؛ GAL، همانجا). در حالی که وی در اوایل ۱۰۷۹ ق هنوز در مشهد بوده و در آن شهر کتاب معارج الدین و مناهج الیقین را تألیف کرده بود (همانجا)، در اواسط همان سال به هرات رفت و رسالۃ المقنعة الانیسة و المغنی النفیسة را در آنجا نوشت (نک: ملک، ۴۹۵/۶). اقامت او در هرات ظاهراً کوتاه مدت بوده، زیرا در ذیقعدة همان سال در قندهار کتاب التحفة الصفویة را نوشته است (آقابزرگ، الذریعة، ۴۴۷/۳) و از آنجا به کابل رفته و در ۱۰۸۰ ق به تألیف کتاب عمدة الاعتماد فی کیفیة الاجتهاد پرداخته است (همان، ۳۳۴/۱۵). برخی از رسائل او - که نسخه‌های آنها موجود است - در ۱۰۸۱ ق در حیدرآباد نوشته شده است و کتاب کلیات الطب را در ۱۰۸۲ ق در شاه جهان‌آباد تألیف کرده است (همان، ۳۰/۱، ۱۳۰/۱۸). از احوال احمد پس از ۱۰۸۵ ق اطلاعی در دست نیست. وی در همین سال برای شخصی به نام احمد بن جعفر چلبی اجازه نوشته است (ملک، ۴۹۶/۶).

احمد از بیشتر علوم و فنون روزگار خویش بهره داشته و کتابها و رساله‌هایی در هر باب نوشته است. تألیفات او - که نسخه‌های آنها در دست است - دانش او را در تفسیر، اصول، حدیث، فقه، رجال، اخلاق، فنون ادبی، طب، هیأت و نجوم، علوم طبیعی و مهارت‌هایی چون قیافه شناسی نشان می‌دهد و چنانکه خود در فائق المقال یاد کرده، ۱۲۰۰ حدیث را با سلسله اسناد و ۱۲۰۰۰ حدیث را بدون سلسله اسناد ازبر داشته است (کشمیری، ۱۸۲؛ قس: حسینی، ۴۱/۵).

گفتنی است که احمد، حرعاملی را شیخ، استاد و ملاذ خویش خوانده است (نک: ص ۳۱۰).

آثار: تا آنجا که می‌دانیم تألیفات او همه به زبان عربی است. مهم‌ترین آنها فائق المقال، در حدیث و رجال است که آخرین اثر موجود اوست. دیگر الدرّة النجفیة فی اصول الفقہیة است. بیشتر این تألیفات با ذکر نسخه‌های آنها توسط آقابزرگ، در مجلدات مختلف الذریعة (نک: فاضل، ۷۲) و نیز بروکلان (GAL, II/542; GAL, S, II/577-578) گزارش شده است (همچنین برای فهرست برخی دیگر از تألیفات، نک: آقابزرگ، مصفی المقال، ۵۰-۵۱؛ امین، ۶۲۴/۲؛ کحاله، ۲۷۳/۱).

آثار خطی او که نسخه‌های آنها موجود است، اینهاست: ۱. آداب المناظرة، ضمن مجموعه‌ای در نجف در کتابخانه شیخ هادی آل‌کاشف الغطاء نگهداری می‌شود (آقابزرگ، الذریعة، ۳۰/۸). ۲. تحفة

صفاریان سر پیچید و بیهق و نیشابور را تسخیر کرد و سرانجام بر سراسر خراسان دست یافت (ص ۲۶-۲۷؛ نیز نک: براون، ۵۲۰/۸-۵۲۱؛ صفا، ۱۸۰/۱). اینکه احمد بن عبدالله تحت تأثیر شعر حنظله بادغیسی شغل خود را رها کرده و به صفاریان پیوسته باشد، جای تأمل دارد. از گفته‌های مؤلف گمنام تاریخ سیستان که احمد بن عبدالله را در زمره یکی از سرکردگان سالوکان (یا صعالیک) آورده است که به هنگام فتح نیشابور به دست یعقوب بن لیث، بدو پیوست (ص ۲۲۴-۲۲۵)، چنین برمی‌آید که وی نیز مانند برخی دیگر از سرداران آن دوره از طریق عیاری شهرتی یافته و توانسته است پس از فروپاشی سلسله طاهریان در خراسان و خلافت در آن نواحی و کشمکش‌های مدعیان امارت، نقش برجسته‌ای ایفا کند (نیز نک: زرین کوب، ۱۱۵/۲).

به گفته ابن اثیر، احمد بن عبدالله نخست از یاران محمد بن طاهر، امیر خراسان بود و در ۲۵۹ق پس از چیرگی یعقوب بن لیث بر نیشابور، به او و برادرش علی بن لیث پیوست (۲۹۶/۷) و بر آن شد تا با نیرنگ به مقاصد خود دست یابد. نخست برضد پسران شرکب (شرکب) یعنی ابراهیم و ابوحفص یعمر و ابوطلحه منصور، سرداران متنفذ یعقوب به توطئه پرداخت. پس از آنکه یعقوب و ابراهیم را به یکدیگر بدگمان ساخت، از سوی یعقوب به نبرد ابراهیم رفت و او را به قتل رساند و نزد امیر صفاری تقرب یافت (ابن اثیر، همانجا؛ نیز نک: عوفی، ۳۲۵/۱-۳۲۹).

هنگامی که یعقوب خواست از نیشابور به سیستان رود، عزیز (عزیز) بن سری را به نیابت خود بر آنجا گمارد و امارت هرات را به برادر خود عمرو داد. احمد بن عبدالله که از همین زمان اندیشه مخالفت در سر می‌پرورانید، از علی بن لیث خواست تا پیشکاری خود را در خراسان به وی سپارد. علی از یعقوب اجازه خواست و او موافقت کرد. اما چون یعقوب از نیشابور رفت، خجستانی مردانی گرد آورد و در ۲۶۱ق آشکارا از فرمان او سرپیچید و بست نیشابور و قومس و بسطام را تصرف کرد. در آغاز سال ۲۶۲ق به نیشابور تاخت و نایب یعقوب را از آنجا راند و خطبه به نام طاهریان کرد (ابن اثیر، ۲۹۷/۷؛ نیز نک: باسورث، ۱۱۶).

به روایت ابن خلکان (۴۲۳/۶)، احمد بن عبدالله برای جلب قلوب مردم نیشابور که ظاهراً هنوز از امارت چندین ساله طاهریان خاطره‌ای خوشی داشتند، خود را متمایل به این دودمان نشان داد و حتی در نامه‌هایش خود را احمد بن عبدالله طاهری می‌نامید؛ اما محمد بن طاهر که در این زمان در بغداد به سر می‌برد، هرگز جرأت نکرد به تختگاه پیشین خود بازگردد (ایرانیکا).

احمد بن عبدالله پس از استقرار در نیشابور، رافع بن هرثمه یکی از امرای یعقوب را نزد خویش فرا خواند (ابن اثیر، همانجا) و فرماندهی سپاهش را بدو سپرد. آنگاه بر آن شد تا از حمایت یعمر بن شرکب - که این زمان بلخ را به محاصره گرفته بود - نیز بهره گیرد، اما یعمر به سبب قتل برادرش به دست خجستانی به همکاری با او تن نداد و به هرات

حمله کرد و بر آن شهر چیره شد. احمد به هرات شتافت و میان آن دو کشمکشها بود، تا سرانجام به نیرنگ احمد، یعمر کشته شد. در این میان ابوطلحه برادر یعمر که نیشابور را از احمد بن عبدالله تهی دید، بدانجا تاخت و شهر را گرفت و خطبه به نام حسین بن طاهر برادر محمد بن طاهر کرد که پیش از آن از اصفهان به نیشابور آمده، اما احمد بن عبدالله از گردانیدن خطبه به نام او سرباز زده بود. از این روی احمد به نیشابور لشکر کشید و در حوالی این شهر برادرش عباس را به نبرد ابوطلحه فرستاد. این لشکر منهزم شد و عباس به قتل رسید. خجستانی پس از آگاهی از این شکست، به هرات بازگشت، ولی از احوال برادر خبر نداشت. پس رافع بن هرثمه حمله‌ای اندیشید و خود را به ابوطلحه نزدیک کرد و امان یافت و به نیشابور رفت و خبر قتل عباس را به احمد رسانید. بنابر همین روایت، ابوطلحه چندان به رافع اعتماد یافته بود که وی را به گردآوری مالیات بیهق و بست روانه کرد، ولی رافع با آن مالها که گرفت، نزد احمد بازگشت (همو، ۲۹۷/۷-۲۹۸؛ قس: بیهقی، ۶۷-۶۸). در ۲۶۳ق پس از نزاع میان ابوطلحه و یکی از سردارانش به نام اسحاق شاری، نیشابوریان ابوطلحه را راندند و احمد بن عبدالله را به سوی خود خواندند. او بی‌درنگ از هرات باز آمد و شهر را گرفت. ابوطلحه به حسن بن زید علوی در طبرستان پناه برد و با سپاهی که این علوی در اختیار او نهاد، بار دیگر به نیشابور حمله کرد، اما کاری از پیش نبرد (۲۶۵ یا ۲۶۶ق) و به بلخ روی آورد (نک: ابن اثیر، ۲۹۹/۷-۳۰۰). از سوی دیگر احمد بن عبدالله به بهانه همراهی حسن بن زید با ابوطلحه آهنگ جرجان کرد و حسن بن زید را به آمل گریزند و در جمادی الاول و رجب ۲۶۶ جرجان و برخی دیگر از نواحی طبرستان را غارت کرد (طبری، ۵۵۲/۹؛ ابن اثیر، ۳۰۰/۷-۳۳۵).

به گفته ابن اسفندیار - مورخ محلی طبرستان که جزئیات بیشتری از این رویداد به دست داده است - رستم بن قارن، یکی از امرای محلی طبرستان، پس از آنکه قومس را از دست قاسم بن علی بیرون آورد، نزد احمد بن عبدالله کس فرستاد و او را برانگیخت تا به حسن بن زید در جرجان بتازد. در حالی که حسن بن زید برادرش را برای سرکوب رستم ابن قارن به قومس فرستاده بود، احمد با لشکر نیشابور به جرجان رسید. حسن بن زید با اینکه برادر را از بین راه بازگردانده بود، خود به تمیشه عقب نشست (ص ۲۴۸). احمد بن عبدالله پس از تصرف جرجان که گویا با مقاومتی هم روبه‌رو شد (نک: سهمی، ۴۴۲)، به تعقیب حسن ابن زید پرداخت؛ خزانش را غارت کرد و بسیاری کسان را به اسارت گرفت و پس از آنکه مال فراوانی از مردم ستاند، به نیشابور بازگشت (ابن اسفندیار، ۲۴۸-۲۴۹). گفته‌اند که برخی از علمای جرجان نیز در این حمله به دست خجستانی به قتل رسیدند (نک: ابوالفرج، ۷۱۴).

احمد بن عبدالله هنگامی به نیشابور رسید که عمرو لیث، جانشین یعقوب، از سوی خلیفه فرمان امارت خراسان داشت و نیشابور در تصرف او بود. در نبردی که میان عمرو و احمد روی داد، عمرو شکست خورد و به هرات گریخت (طبری، همانجا؛ گردیزی، ۳۱۱-۳۱۲؛ حمزه

خواند. سپس او را برجای خود در خراسان گمارد و به سیستان روانه شد. احمد بن عبدالله سپاه به سرخس برد و ابوطلحه را در هم شکست و او را به سیستان گریزاند و خود در طخارستان ماند (ابن اثیر، همانجا؛ تاریخ سیستان، ۲۳۹). احتمالاً در همین زمان بود که هرات را نیز تصرف کرد و در آنجا به نام خود سکه زد (اسفزاری، ۳۸۳/۱؛ زامباور، همانجا). چندی بعد هنگامی که طاهریان از حمایت احمد بن عبدالله ناامید شدند، احمد بن محمد بن طاهر، فرزند آخرین امیر طاهری خراسان که در آن زمان در خوارزم فرمان می‌راند، سپاهی به نیشابور گسیل کرد تا احمد بن عبدالله را از آنجا بیرون کند، اما کاری از پیش نبرد (ابن اثیر، ۳۰۲/۷).

در اواخر ۲۶۸ق که احمد بن عبدالله در طایکان طخارستان به سر می‌برد، خبر یافت که ابوطلحه مادرش را در نیشابور به اسارت گرفته است. پس بدانجا شتافت و در شوال همین سال در شادیاخ نیشابور به دست دو تن از غلامانش که از او آزردگی داشتند، به قتل رسید (طبری، ۶۱۲/۹؛ ابن اثیر، ۳۰۱/۷؛ ۳۰۳؛ بیهقی، ۶۸)؛ اما به روایت منحصر عوفی که در جوامع الحکایات آمده است، خجستانی وقتی برای ستاندن مال به طبرستان رفته بود، در غیاب وی یکی از غلامانش به نام عیاش، خانه او را در نیشابور غارت کرد و مادرش را با خود برد و او را در بین راه جرجان کشت. خجستانی به نیشابور بازگشت و بزرگان و مردم شهر را سخت سرزنش کرد و دست بیداد بر مردم بگشاد، تا اینکه سرانجام خود به دست غلامانش کشته شد (۳/۲/۵۰۷-۵۱۱). پس از قتل خجستانی، یاران وی رافع بن هرثمه را به فرماندهی برگزیدند (ابن اثیر، ۳۶۸/۷).

احمد بن عبدالله هنگامی به طلب امارت برخاست که فرمانروایی ۴۰ ساله طاهریان در خراسان رو به ضعف و انحطاط نهاده بود و او می‌کوشید تا از میراث طاهریان نصیبی بزد. وی در مقابل یعقوب که به عنوان جانشین مقتدر طاهریان در خراسان، قدرت و اعتباری یافته بود، به بهانه حمایت از دودمان طاهری چندی بر خراسان چیره شد. از مهم‌ترین عوامل پیروزی وی، گرفتاریهای یعقوب در جنوب ایران و عراق بود. هنگامی که او در ۲۶۲ق/۸۷۶م به سوی بغداد لشکر کشید و سرانجام در دیر عاقول از قوای خلیفه شکست خورد (نک: ابن اثیر، ۲۹۰/۷-۲۹۱)، احمد بن عبدالله به آسانی بر خراسان چیره شد. منابع کهن از روابط او با دستگاه خلافت عباسی آگاهی چندانی به دست نداده‌اند، اما برخی از مورخان متأخرتر چون علی بن زید بیهقی بر این باورند که او از سوی المعتضد، خلیفه عباسی بر خراسان امارت می‌کرده است (ص ۶۶). با توجه به بیم خلیفه از توسعه طلبیهای یعقوب و همچنین درگیری المعتضد با قیام‌زنگیان در اهواز و بصره، بعید به نظر نمی‌رسد که وی برای مقابله با یعقوب، امارت احمد بن عبدالله را بر خراسان تأیید کرده باشد.

پس از مرگ یعقوب، برادرش عمرو نیز توانست وی را از خراسان بیرون کند. خلیفه با اینکه به اجبار مقام شحنگی بغداد و نیز امارت

اصفهان، ۱۷۷؛ ابن اثیر، همانجا). عمرو که شکست خود را ناشی از رابطه نهانی برخی از اطرافیان، از جمله برادرش علی بن لیث و محمد ابن طاهر با احمد بن عبدالله می‌دید، در صدد مجازات آنان برآمد. علی را در هرات به بند کشید (تاریخ سیستان، ۲۳۷) و چندی بعد محمد بن طاهر و برخی از افراد خانواده‌اش را بدین اتهام که برادر او حسین بن طاهر با همدستی احمد بن عبدالله در منابر خراسان خطبه به نام وی خوانده است، دستگیر و زندانی کرد (طبری، ۵۵۷/۹).

از سوی دیگر در نیشابور، امام اهل حدیث این شهر به نام یحیی بن محمد بن یحیی دُهلّی، ملقب به خِیکان (کیکان؟) و نیز گروهی از مُطَوَّعه و فقیهان که از عمرو جانبداری می‌کردند، بدان سبب که احمد بن عبدالله از سوی خلیفه فرمان حکومت نیافته است، به مخالفت با او برخاستند. خجستانی نیز برای مقابله با این گروه از اختلافهای دو فرقه اصحاب حدیث (اهل مدینه) و اصحاب رأی (اهل عراق) در نیشابور بهره برد و با حمایت از گروه اخیر توانست بر خِیکان و دیگر مخالفانش فایق آید (گردیزی، ۳۱۲؛ ابن اثیر، ۳۰۰/۷).

احمد بن عبدالله در ۲۶۷ق پس از تثبیت موقع خود در نیشابور برای مقابله با عمرو به هرات تاخت، اما کاری از پیش نبرد و از آنجا به سیستان حمله برد. مردم این شهر که از سوی عمرو به مال و سپاه مدد می‌یافتند، در برابر او پای فشرده، تا سرانجام احمد بن عبدالله پس از ویرانی رُتض سیستان (محلات حاشیه حصار شهر)، به سبب شورش نیشابوریان به این شهر بازگشت (همو، ۳۰۰/۷-۳۰۱؛ تاریخ سیستان، همانجا).

در غیبت احمد بن عبدالله خجستانی در نیشابور گروهی از اهالی و عیاران شهر پیرامون خِیکان گرد آمدند و با سپاهی که عمرو فرستاده بود، نایب احمد را به سبب بدرفتاری با مردم دستگیر کردند و هواداران عمرو بر شهر دست یافتند. احمد پس از بازگشت به نیشابور، به قلع و قمع مخالفان پرداخت و بار دیگر بر شهر چیره شد. خِیکان از نیشابور گریخت و پس از مدتی او را مرده یافتند (ابن اثیر، ۳۱۰/۷)، یا به قولی دیگر به دست خجستانی به قتل رسید (ذهبی، ۲۸۷/۱۲، ۹۷/۱۳).

از روایت طبری چنین برمی‌آید که احمد بن عبدالله تا ۲۶۷ق اسماً تابع طاهریان بود، اما در همین سال نام محمد بن طاهر را در شهرهای مختلف خراسان از خطبه انداخت و خطبه و سکه به نام خود و المعتضد (خلافت: ۲۵۶-۲۷۹ق/۸۷۰-۸۹۲م) خلیفه عباسی کرد (۵۸۹/۹، ۶۰۰). از احمد بن عبدالله سکه‌هایی مربوط به سالهای ۲۶۷ و ۲۶۸ق در دست است که در هرات و نیشابور ضرب شده است (نک: پاسورث، ۱۱۷؛ زامباور، ۷۸، حاشیه).

احمد بن عبدالله در ۲۶۷ق بر آن شد که عراق عجم را نیز تسخیر کند و تا سمنان هم پیش رفت، اما مردم ری از بیم او حصارهای شهر را استوار کردند و در آن تحصن گزیدند و او توفیقی نیافت و به نیشابور بازگشت (طبری، ۵۹۹/۹). عمرو بن لیث در اوایل سال ۲۶۸ق ابوطلحه منصور بن شَرکب را - که بلخ در محاصره سپاه او بود - به هرات فرا

خراسان را به عمرو واگذارده بود، همچنان وی را تهدیدی جدی برای دستگاه خلافت تلقی می‌کرد. از این‌روی، تاخت و تازهای احمد بن عبدالله در خراسان و کشمکشهای وی با عمرو می‌توانست دستگاه خلافت را از ناحیه این امیر صفاری آسوده خاطر نگاه دارد (نک: اشپولر، ۱۳۰). خلیفه که از تجدید قدرت طاهریان برای مقابله با خطر صفاریان ناامید شده بود، می‌بایست از مرد مقتدری چون احمد بن عبدالله که شکستهای بسیاری بر عمرو وارد آورده بود، حمایت کند.

برخی نویسندگان، شاید از آن‌روی که خجستان به مسکن خوارج شهرت داشته است، احمد بن عبدالله را «خارجی» خوانده‌اند (نک: خطیب، ۲۸۸/۱۴؛ ابن جوزی، ۶۲/۵)، اما هیچ‌یک از متقدمان او را از خوارج ندانسته‌اند و به نظر می‌رسد که اطلاق این عنوان بر او فقط به سبب خروج و عصیانش بر حاکم وقت بوده است.

احمد بن عبدالله با اینکه مردی ستمگر بود و داستانها درباره او نقل کرده‌اند (نک: ابن اثیر، ۳۰۴/۷؛ عوفی، ۴۱۰/۲۳)، ۴۱۲-۵۰۴، ۵۱۱-۵۱۳؛ ذهبی، ۹۶/۱۳-۹۷) و با اینکه از هر وسیله‌ای برای رسیدن به مقاصد خود بهره می‌گرفت، باز به گفته ابن اثیر (همانجا) از صفات نیکی چون بخشندگی، شجاعت، حسن معاشرت نیز برخوردار بود و به کسانی که او را پیش از رسیدن به امارت یاری رسانده بودند، سخت نکویی می‌کرد.

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن اسفندیار، محمد، تاریخ طبرستان، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷/ق ۱۳۵۸؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش کرامر، لیدن، ۱۹۳۹؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۶۸/ق ۱۳۶۹؛ اسفزاری، محمد، روایات الجنات، به کوشش محمدکاظم امام، تهران، ۱۳۳۸؛ اشپولر، برتولد، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمه جواد فلاطوری، تهران، ۱۳۶۴؛ اصطخری، ابراهیم، ممالک الممالک، به کوشش یان دخویه، لیدن، ۱۹۲۷؛ براون، ادوارد، تاریخ ادبی ایران، ترجمه علی پاشا صالح، تهران، ۱۳۳۳؛ بیهقی، علی، تاریخ بیهقی، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۱۷؛ تاریخ سیستان، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴؛ حمزه اصفهانی، تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء، بیروت، دارمکتبه الحیاة؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹/ق ۱۳۴۹؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴/ق ۱۹۸۴؛ زامبارو، ادوارد، معجم الانساب و الاسرات العاکمة، ترجمه زکی محمدحسن‌بک و حسن‌احمد محمود، بیروت، ۱۴۰۰/ق ۱۹۸۰؛ زرین کوب، عبدالحسین، تاریخ مردم ایران، تهران، ۱۳۶۷؛ سهمی، حمزه، تاریخ جرجان، به کوشش محمد عبدالمعیدخان، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۷/ق ۱۹۶۷؛ صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۳؛ طبری، تاریخ، عوفی، محمد، جوامع الحکایات و لوامع الروایات، به کوشش امیر بانو صفا، تهران، ۱۳۵۲؛ گردیزی، عبدالحی، تاریخ، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳؛ نظامی عروضی، احمد، چهارمقاله، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۷/ق ۱۹۰۹؛ نیز:

Bosworth, C. E., «The Tāhirids and Saffārids», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1975, vol. V; *Iranica*.  
ابوالفضل خطیبی

أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ مَسْتَوْر، از امامان اسماعیلیه در دوره ستر و از اخلاف محمد بن اسماعیل بن جعفر (ع) که انشای مجموعه رسائل اخوان الصفا بدو منسوب است.

پیچیدگی و ابهامی که تاریخ جنبش اسماعیلی را در دوره ستر

مدت زمانی نزدیک به یک سده - فرا گرفته، مانع از آن است که بتوان به ارزیابی درستی از وضعیت رهبران اسماعیلی و چگونگی فعالیت‌های ایشان در آن دوره، دست یافت. معمولاً گفته می‌شود که رهبری اسماعیلیه در فاصله امامت محمد بن اسماعیل و عیبدالله مهدی، در دست ۳ تن امام مستور، از اخلاف محمد بن اسماعیل بوده که احمد بن عبدالله یکی از آنان است؛ اما در اینکه این امامان شخصیت‌های تاریخی بوده‌اند، یا امامان فرضی - که بعدها اعتقادات رهبران جنبش آنان را آفریده است - اظهار نظر قطعی نمی‌توان کرد (نک: دفتری، ۱۰۷؛ حمدانی، ۱۶۲؛ فیضی، ۳۲۰-۳۱۹؛ لوئیس، ۷۱). این امر بیشتر ناشی از فقدان مدارک و منابع از یک سو و تعارض میان منابع موجود، از سوی دیگر است. درباره دوره ستر، به طور کلی دو دسته منابع اسماعیلی و ضد اسماعیلی را می‌توان جست که روایت‌های کاملاً متفاوتی ارائه می‌دهند، اما در میان هر یک از این دو دسته نیز یکپارچگی و اتفاق نظر وجود ندارد (نک: همانجا). چنانکه به گفته ایوانف («اسماعیلیان...»، ۷۴) درباره نام‌ها و عده امامان در این دوره، بیش از ۲۰۰ روایت متفاوت وجود دارد (نیز نک: حمدانی، همانجا).

در منابع اسماعیلی، نخستین بار نام احمد بن عبدالله را در کتاب استتار الامام اثر داعی احمد بن ابراهیم نیشابوری می‌یابیم. در این کتاب که در نیمه دوم سده ۴ ق (استرن، ۱۷۲) نوشته شده، نام ۳ تن از امامان اسماعیلی در دوره ستر که پدران عیبدالله مهدی بوده‌اند، آمده، اما از محمد بن اسماعیل و نسبت او با این امامان سخنی به میان نیامده است (برای تفصیل درباره امامان یاد شده، نک: نیشابوری، ۹۵).

البته در اثر منتشر نشده‌ای با عنوان الفرائض و حدود الدین نوشته جعفر بن منصور الیمین که به نیمه اول سده ۴ ق تعلق دارد، به مناسبتی از احمد بن عبدالله یاد شده است. این کتاب متضمن نامه‌ای است، منسوب به عیبدالله مهدی که به جامعه اسماعیلی در یمن نوشته است. در این نامه که مستقلاً توسط حسین همدانی با عنوان فی نسب الخلفاء الفاطمیین به چاپ رسیده، نام اجداد عیبدالله مهدی و از جمله، احمد بن عبدالله آمده است، اما شگفت آور آنکه این امامان از نسل عبدالله بن جعفر صادق (ع) معرفی شده‌اند، نه از نسل اسماعیل بن جعفر صادق (ع) (نک: همدانی، ۹-۱۲).

گفتنی است حتی اگر فرض کنیم که انتساب این نامه به عیبدالله درست باشد، مضمون آن هیچ گاه از جانب فاطمیان و داعیان آنان و نیز بعدها توسط اسماعیلیان یمن و ایران، مورد قبول واقع نشد و هرگز در گزارش‌های رسمی تاریخ فاطمیان وارد نگردید. به علاوه سازمان دعوت در عصر فاطمی هیچ گاه به طور رسمی تمایل به آشکار کردن نسب امامان و نام ائمه دوره ستر نداشت. مرووری بر نامه المعز خلیفه فاطمی به داعی سند، خود گویای این مدعا است (نک: ادیس، عیون...، ۱۳۰/۶-۱۳۴).

البته تحقیقات جدید درباره اسماعیلیه روشن‌گر این نکته بوده است که ماجرای عبدالله بن میمون قداح و نقش او و خاندانش در پیشبرد جنبش اسماعیلیه، افسانه‌ای بیش نیست (ایوانف، «اسماعیلیان»، ۷۷: دفتر، همان، ۱۲۳-۱۲۴) و از برخی منابع به ویژه نامه المعز به داعی سند (نک: ادریس، عیون، ۱۳۰/۶-۱۳۴) و نامه عبیدالله به اسماعیلیان یمن (نک: همدانی، ۹-۱۰)، چنین بر می‌آید که لقب «میمون»، «سعید» و «مبارک» و القابی شبیه به اینها، نامهای مستعاری بوده‌اند که امامان برای اختفا از آنها بهره می‌جستند (دفتری، ۱۱۲). در منابع متقدمی همچون نوشته‌های نویختی، سعد اشعری، طبری، عریب و نیز آثار اسماعیلی عصر فاطمی همچون نوشته‌های قاضی نعمان، جعفر بن منصور الیمین و داعی نیشابوری، هیچ‌گونه اشاره‌ای به حضور عبدالله بن میمون قداح و فرزندان او، در رهبری نخستین اسماعیلیه، وجود ندارد و المعز نیز در نامه خود، چنین انتسابی را مردود دانست. البته بعدها، این فکر به آثار اسماعیلی نیز رسوخ کرد و از منابع دروژی و مستعلویان یمن سربرآورد (همدانی، «در نسب...»، ۸). از این رو دو شخصیت به نامهای احمد بن عبدالله در این منابع وجود دارد که یکی از نسل محمد ابن اسماعیل و امام است و دیگری از نسل میمون قداح و حجت امام. نکته قابل توجه آنکه در همین منابع، تنها در دوره ستر است که به نقش فرزندان میمون قداح اشاره شده است و با شروع دوره ظهور و عصر فاطمیان، افراد این خاندان گویا یکباره از صفحه تاریخ محو می‌شوند (نک: دفتری، «نکاتی...»، ۴۳۹).

تاریخ طبری (۹۶/۱۰) ظاهرأ کهن‌ترین منبعی است که به هنگام ذکر وقایع یک جنبش قرمطی در سده ۳ق از شخصی به نام احمد بن عبدالله نام برده است. در این متن ذیل وقایع ۲۸۹ و ۲۹۰ق، به هنگام بحث از شورشهای قرمطی که در اواخر سده ۳ق در شام رخ داد، چنین آمده است که پس از آنکه معتضد، خلیفه عباسی برای سرکوب قرمطیان، کوفه و پیرامون آن را تحت فشار قرار داده بود، زکویه پسر مهرویه که از سران قرمطی بود، پسران خود را فرستاد تا از گروهی از قبیله کلب، بیعت ستانند. جماعت معروف به بنو علیص از کلیها با یحیی پسر زکویه بیعت کردند و خود را از دوستان علی بن ابی طالب (ع) و پیرو محمد بن اسماعیل خواندند. یحیی خود را ابو عبدالله بن محمد بن اسماعیل یا محمد بن عبدالله بن محمد بن اسماعیل نامید و نخستین بار او و پیروانش خود را فاطمی خواندند که البته ارتباط این گروه با کسانی که بعدها (۲۹۶ق) در مغرب با عنوان فاطمیان ظهور کردند، سؤال برانگیز است. یحیی در نبرد با سپاه مصر کشته شد و بنو علیص، پس از او با برادرش حسین بیعت کردند. او که خود را احمد بن عبدالله بن محمد بن اسماعیل و مهدی نامید، کارش بالا گرفت و شهرهای بسیاری از جمله حمص، دمشق و سلمیه را تصرف کرد (نک: همو، ۹۴/۱۰-۹۶، ۹۹-۱۰۵، ۱۰۰).

برجسته‌ترین نظریه پردازان خلافت فاطمی است، در هیچ یک از آثار خود، نامی از امامان دوره ستر نبرده، و گاه حتی یاد کردن از آنان را در حکم افشای اسرار دانسته است (نک: ص ۱۹۱-۱۹۲). این وضعیت تا دوره‌های متأخرتر در عصر فاطمیان نیز همچنان به چشم می‌خورد (نک: ابوالفوارس، ۲۸).

ادریس بن حسن، داعی یمنی و مورخ اسماعیلی، در دو اثر خود عیون الاخبار (۳۶۷/۴-۳۶۸، ۳۹۰-۳۹۴) و زهر المعانی (ص ۲۱۱-۲۱۶) احمد بن عبدالله را از امامان دوره ستر و نواده محمد بن اسماعیل یاد می‌کند که پس از پدرش عبدالله بن محمد بن اسماعیل به امامت رسید و در هیأت تاجران به کوفه، دیلم، سلمیه و عسکر مکرم آمد و شد داشت. داعی ادریس، احمد بن عبدالله را نویسنده رسائل اخوان الصفا معرفی می‌کند (نک: ادامه مقاله). در تصویری که او از دوره ستر ترسیم کرده است، افراد خاندان میمون قداح در سلسله مراتب دعوت، از نقش مهمی برخوردارند و به عنوان حجت امامان مستور معرفی می‌شوند. او احمد بن عبدالله را با لقب «الامام التقی» معرفی می‌کند و حسین فرزندش را امام پس از او می‌داند. داعی ادریس از کسی به نام احمد بن عبدالله بن میمون قداح نیز سخن می‌گوید که حجت حسین بن احمد بن عبدالله، آخرین امام دوره ستر است.

در منابع نزاری نام و لقب ۳ امام دوره ستر، با اندک تفاوتی نسبت به دیگر منابع اسماعیلی، ذکر شده است. در این منابع نام احمد بن عبدالله که حلقه میانی این سلسله محسوب می‌شود، گاه احمد و گاه محمد و لقب او وفی یا وفی الدین ضبط شده است (نک: ابواسحاق، ۲۳: کلام پیر، ۵۰: جونی، ۱۵۸/۳-۱۵۹: قزوینی، ۳۵۵/۳-۳۵۶).

در خور توجه است که در کتابهای انساب، در شمار فرزندان محمد بن اسماعیل، نامی از عبدالله و فرزند او احمد در میان نیست، بلکه در این منابع همواره از شخصی به نام جعفر سلامی و فرزندش محمد مشهور به «الحبیب» یاد شده است (نک: عمری، ۱۰۱: فخرالدین رازی، ۱۰۱-۱۰۲: ابوطالب، ۲۳-۲۴: ابن عنبه، ۲۳۴).

گزارشهای ضد اسماعیلی که به طور عمده از رساله ابن رزام عبدالله بن محمد در رد اسماعیلیه، سرچشمه گرفته، تصویر دیگری از دوره ستر ترسیم می‌کنند. قسمتهای مهمی از این رساله را ابن ندیم نقل کرده است (ص ۲۳۸-۲۳۹). همین گزارش بعدها مورد استفاده شریف ابوالحسن محمد بن علی، معروف به اخو محسن واقع شده است. رساله اخو محسن در رد اسماعیلیه مفقود است، اما قسمتهایی از آن در آثار ۳ مورخ مشهور مصری: نویری، ابن دواداری و مقریزی آمده است. مهم‌ترین و بحث‌انگیزترین قسمت این گزارشها رد نسب علوی خلفای فاطمی است (نک: دفتری، «تحقیقات...»، ۱۲۲). اخو محسن، احمد بن عبدالله را از فرزندان میمون قداح دانسته که پس از مرگ پدرش عبدالله، در سلمیه جای وی را گرفته است و عبدالله خود را از نسل عقیل بن ابی طالب می‌خواند و به محمد بن اسماعیل دعوت می‌کرد (نویری، ۱۸۹/۲۵: ابن دواداری، ۱۹/۶).

بر پایه گزارش احمد بن ابراهیم داعی نیشابوری (ص ۹۶ به بعد)، شورشهای قرمطی پایان سده ۳ق، به انگیزه کینه توزی و انتقام از عبیدالله مهدی که آن زمان در سلمیه می زیست، صورت گرفت و به دنبال همین وقایع بود که عبیدالله، سلمیه را به سمت مغرب ترک کرد. اگر چه جزئیات گزارش اخیر و نیز روایت ضد اسماعیلی ابن رزام (نک: ابن ندیم، ۲۳۸-۲۳۹) قابل انطباق بر گزارش طبری نیست، پیداست که با توجه به اشتراک مضامین آنها در برخی موارد، نباید در تأثیر پذیری آنها از طبری تردید نمود. مهم ترین نکته در گزارش طبری آن است که این گزارش اگر چه از وجود واقعی شخصی به نام احمد بن عبدالله بن محمد بن اسماعیل خبر نمی دهد، اما دست کم نشان می دهد که این نام، در نیمه دوم سده ۳ق، نزد اسماعیلیان و قرمطیان عراق و شام شناخته بوده است و نامیده شدن بدان می توانسته پیامدهای سیاسی- مذهبی خاصی داشته باشد.

چنانکه یاد شد، داعی ادریس در آثار خود (نک: زهر المعانی، ۲۱۱-۲۱۲، عیون، ۳۶۷/۴، ۳۶۸) تألیف رسائل اخوان الصفا را به احمد بن عبدالله نسبت داده است. بدیهی است با توجه به جایگاهی که این رسائل در ادبیات اسماعیلی دارد، انتساب آن به احمد بن عبدالله چندان معقول به نظر نمی رسد، چرا که اگر این رسائل را نوشته یکی از رهبران اسماعیلی دوره ستر بدانیم، بی اعتنایی نویسندگان و داعیان عصر فاطمی بدان، غیر منطقی و سؤال برانگیز است. حتی فیلسوف و متفکر فاطمی در سده ۵ق، داعی حمیدالدین کرمانی در آثارش یک بار هم از این رسائل نام نمی برد و به آنها ارجاع نمی دهد.

در رساله ای با عنوان الاصول و الاحکام، انشای رسائل اخوان الصفا به ۴ تن از داعیان اسماعیلی، نسبت داده شده است (تأمر، ۷۲). عارف تأمر مصحح این رساله، آن را به داعی سوری، ابوالعالی حاتم ابن عمران بن زهره (د ۴۹۸ق) نسبت داده است که در این صورت باید آن را نخستین ارجاع به رسائل اخوان الصفا در ادبیات اسماعیلی دانست (نک: استرن، ۱۶۹-۱۶۶).

در نیمه سده ۶ق، رسائل اخوان الصفا مورد توجه نخستین داعیان یعنی قرار گرفت (همو، ۱۷۰). این داعیان نیز ظاهراً نویسنده رسائل را نمی شناختند و از او با عنوان «الشخص الفاضل صاحب الرسائل» یاد می شد (نک: حامدی، ۲۹۴) و گاه تعبیری چون (نصر الله وجهه) درباره او به کار گرفته می شد که درباره امام مورد استفاده نبوده است (ابوانف، «ادبیات...»، ۱۹). نخستین بار حسین بن علی بن محمد بن ولید (د ۶۶۷ق)، در رساله ای با عنوان الرسالة الوحيدة، به نقل از داعی جعفر ابن منصور الیمین، انشای رسائل را به احمد بن عبدالله بن محمد بن اسماعیل نسبت می دهد. حال آنکه پدرش علی بن محمد بن ولید بدون آنکه به احمد بن عبدالله اشاره کند، رسائل را نوشته یکی از امامان مستور در دوره مأمون خلیفه عباسی دانسته بود (نک: حمدانی، ۷۵-۷۴؛ استرن، ۱۷۲-۱۷۱).

در حالی که داعی شرف الدین جعفر بن محمد بن حمزه در رساله ای

به تاریخ ۸۳۴ق، همان گزارش قدیمی علی بن محمد بن ولید را درباره رسائل تکرار کرده بود، داعی ادریس بن حسن (د ۸۷۲ق)، به تفصیل داستان تألیف رسائل توسط احمد بن عبدالله را بسط داده است (همو، ۱۷۲). حسین همدانی در مقاله ای، منابع داعی ادریس را در این باره بر شمرده است (رسائل، ۳۰۰-۲۹۴).

مصطفی غالب (ص ۹) بر پایه همین نصوص اسماعیلی یعنی، تألیف الرسالة الجامعة را نیز به احمد بن عبدالله نسبت داده، و خود آن را در ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م در بیروت به چاپ رسانیده است.

مأخذ: این دواوری، ابوبکر، کنز الدرر و جامع الفرر، به کوشش صلاح الدین منجد، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن عنبه، احمد، عمدة الطالب، به کوشش محمد حسن آل طالقانی، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن ندیم، الفهرست، ابواسحاق قهستانی، هفت باب ابواسحاق، به کوشش و ابوانف، تهران، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۷م؛ ابوطالب مروزی، اسماعیل، الفخری فی انساب الطالبین، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۰۹ق؛ ابوالقوارس، احمد، الرسالة فی الامامة، به کوشش سامی مکارم، نیویورک، ۱۹۷۳م؛ ادریس بن حسن، زهر المعانی، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، عیون الاخبار و فنون الآثار، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ تأمر، عارف، حاشیه بر «الرسالة المذهبية»، خمس رسائل اسماعيلية، دمشق، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ جوبنی، عطاملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۷م؛ حامدی، ابراهیم، کنز الولد، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۷۹م؛ حمدانی، عباس، «دولت فاطمیان»، اسماعیلیان در تاریخ، ترجمه یعقوب آوند، تهران، ۱۳۶۳ش؛ دفتری، فرهاد، «تحقیقات اسماعیلی و اسماعیلیان نخستین»، کتاب آگاه، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، «نکاتی درباره آغاز نهضت اسماعیلیه»، ایران نامه، تهران، ۱۳۶۸ش، ص ۷، ۳؛ طبری، تاریخ، عمری، علی، المجدی فی انساب الطالبین، به کوشش احمد مهدوی دامغانی، قم، ۱۴۰۹ق؛ غالب، مصطفی، مقدمه بر الرسالة الجامعة احمد بن عبدالله، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ فخرالدین رازی، الشجرة المبارکة، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۰۹ق؛ قاضی نعمان، الارجوزة المختارة، به کوشش اسماعیل قربان پونه والا، مونترال، ۱۹۷۰م؛ قزوینی، محمد، تعلیقات بر تاریخ جهانگشای (نک: همو، جوبنی)؛ کلام نیز (هفت باب)، به کوشش و ابوانف، بیسنی، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۴م؛ نویری، احمد، نهاية الارب، به کوشش محمد جابر عبدالعال حسینی، قاهره، ۱۴۰۴ق؛ نیشابوری، احمد، «استار الامام»، مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية، قاهره، ۱۹۳۶م؛ همدانی، حسین، فی نسب الخلفاء الفاطمیین، قاهره، ۱۹۵۸م؛ نیز:

Daftari, Farhad, *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrine*, Cambridge, 1990; Fyze, A.A., «The Ismā'īlīs, Religion in the Middle East, Cambridge, 1976, vol. II; Hamdani, Abbas, «An Early Fāṭimid Source on the Time and Authorship of the Rasū'il Iḥwān al-Ṣafā», *Arabica*, 1979, vol. XXVI; Hamdani, H., *On the Genealogy of Fāṭimid Caliphs*, Cairo, 1958; id., «Rasū'il Iḥwān as-ṣafā in the Literature of the Ismā'īlī Ṭaiyibī Da'wat», *Der Islam*, 1932; Ivanow, W., «Ismailis and Qarmatians», *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, 1940, vol. XVI; id., *Ismaili Literature*, Tehran, 1963; Lewis, Bernard, *The Origins of Ismā'īlism*, Cambridge, 1940; Stern, S.M., *Studies in Early Ismailism*, Leiden, 1983.

مسعود حبیبی مظاهری

أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ شُهَيْدٍ، نك: ابن شهيد، خاندان.

## آوانگاری مدخلها

==sinā	ابوعلی سینا*	abū azza(e)	ابوعزه
==sūli	ابوعلی صولی	=asīda(e)	ابوعصیده
==zarir-e ne(a)yšābūri	ابوعلی ضریر نیشابوری	=atā	ابوعطا
==tusi	ابوعلی طوسی	==ye sendi	ابوعطای سندی
==okbari	ابوعلی عکبری*	=ekrema	ابوعکرمه
==fārsi	ابوعلی فارسی	ab-ol-'alā'-e-bn-e zohr	ابوالعلاء بن زهر*
==fārmadi	ابوعلی فارمدی	==e beheštī	ابوالعلاء بهشتی
==qāli	ابوعلی قالی*	==e šūštari	ابوالعلاء شوشتری
==qalandar-e pānīpatī	ابوعلی قلندر پانی پتی	==atā'-e-bn-e	ابوالعلاء عطاء بن یعقوب غزنوی رازی
==kāteb	ابوعلی کاتب	ya'qūb-e qaznavī-ye rāzi	
==mohammad-e-bn-e elyās	ابوعلی محمد بن الیاس*	==e ganjavī	ابوالعلاء گنجوی
==e--e hamām	ابوعلی محمد بن همام*	==mohammad-e-bn-e ali	ابوالعلاء محمد بن علی*
==ye marvazi	ابوعلی مروزی	==e ma'arri	ابوالعلاء معری
==mosküye(a) (meskavayh)	ابوعلی مسکویه	==e hamadāni	ابوالعلاء همدانی
=ammār	ابوعمار	abū alqame(a)	ابوعلقمه
=emrān-e fāsi	ابوعمران فاسی	=ali ebn-e sokkare(a)	ابوعلی ابن سکره
=omar mohammad-e-bn-e ahmad	ابوعمر محمد بن احمد*	=ahmad-e-bn-e	ابوعلی احمد بن محمد چغانی*
=amr	ابوعمر*	mohammad-e-čaqañi	
=e-bn-e alā'	ابوعمر بن علاء	==ye ardestāni	ابوعلی اردستانی
=e--e nojayd	ابوعمر بن نجید	==ahvāzi	ابوعلی اهوازی*
=e-dāni	ابوعمر ودانی	==basir	ابوعلی بصیر
=e-demašqi	ابوعمر دمشقی	==baixi	ابوعلی بلخی
=e-še(a)ybāni	ابوعمر وشیبانی	==baī'ami	ابوعلی بلعنی*
=osmān-e-bn-e hājeb	ابوعمر و عثمان بن حاجب*	==bn-e ostād hormoz	ابوعلی بن استاد هرمز
=e hafsi	ابوعمر و عثمان حفصی*	==jobbāyi	ابوعلی جبایی*
=amaysal	ابوعمیل	==jū(ow)zajāni	ابوعلی جوزجانی
=enān-e fāres	ابوعنان فارس*	==hā'eri	ابوعلی حائری
ab-ol-'anbas-e-se(a)ymari	ابوالعنس صیمری	==hobūbi	ابوعلی حبویی
abū avāna(e)	ابوعوانه	=hasan-e-bn-e	ابوعلی حسن بن احمد بن شاذان*
=own	ابوعون	ahmad-e-bn-e sāzān	
=isā esfahāni	ابوعیسی اصفهانی	==ye xayyāt	ابوعلی خیاط*
=varraq	ابوعیسی وراق	==dāmqañi	ابوعلی دامغانی
ab-ol-'aynā'	ابوالعیناء	==daqqaq	ابوعلی دقاق
abū oyaynat-e-bn-e	ابوعینیه بن محمد بن ابی عینیه مهلبی*	==rūdbari	ابوعلی رودباری
mohammad-e-bn-e abi oyayne(a)-ye mohallabi		==siyāh-e marvazi	ابوعلی سیاه مروزی
ab-ol-qāzi bahādor xān	ابوالغازی بهادرخان	==simjūr	ابوعلی سیمجور

==--el-'abbās	ابوالفضل العباس (ع) *	abū qāleb-e zorāri	ابوغالب زراری *
==--e allāmi	ابوالفضل علامی	= qānem-e xorāsāni	ابوغانم خراسانی
==--e mikāli	ابوالفضل میکالی *	= mohammad-e-bn-e hebat -	ابوغانم محمد بن هبة الله *
==--e haravi	ابوالفضل هروی	ol - lāh	
abū fotros	ابوفطرس	ab-ol-qarāniq	ابوالقرانیق *
ab-ol-favāres-e-bn-e bahā'-od-dowle	ابوالفوارس بن بهاء الدوله *	==--qa(e)ys-e qaššāš	ابوالغیث قشاش
abū fid	ابوفید *	abū fāres	ابوفارس *
ab-ol-qāsem-e eskāfi	ابوالقاسم اسکافی *	ab-ol-fath-e esfahāni	ابوالفتح اصفهانی
==--e bābor	ابوالقاسم بابر *	==--e bosti	ابوالفتح بستی
==--e bešr-e yāsīn	ابوالقاسم بشر یاسین	==--e hose(a)yni	ابوالفتح حسینی
==--e balxi	ابوالقاسم بلخی	==--xān-e baxtyāri	ابوالفتح خان بختیاری
==--e te(a)ymi	ابوالقاسم تیمی	==--e javān-šir	ابوالفتح خان جوانشیر
==--hakim-e samarqandi	ابوالقاسم حکیم سمرقندی	==--e zand	ابوالفتح خان زند
==--e xobz-'arozi	ابوالقاسم خبزارزی *	==--e de(a)ylami	ابوالفتح دبلی
==--e dargazini	ابوالقاسم درگزینی	==--e gilāni	ابوالفتح گیلانی
==--e zahrāvi	ابوالقاسم زهرای	==--mahmūd-e-bn-e hose(a)yn	ابوالفتح محمود بن حسین *
==--soltān	ابوالقاسم سلطان	==--mirzā mo'ayyed-od-dowle(a)	ابوالفتح میرزا مؤیدالدوله
==--e simjūr	ابوالقاسم سیمجور	==--fotūh-e rāzi	ابوالفتوح رازی
==--e šābbi	ابوالقاسم شابی *	==--e ejli	ابوالفتوح عجلی
==--ali-ye-bn-e	ابوالقاسم علی بن اسماعیل مطوعی *	==--e mūsavi	ابوالفتوح موسوی *
esmā'il-e mottavve'i		==--fedā'	ابوالفداء
==--e	ابوالقاسم علی بن محمد بن حسین بن عمرو	abū fodayk	ابوفدیک
mohammad-e-bn-e hose(a)yn-e-bn-e amr		= ferās	ابوفراس
==--e farhang	ابوالقاسم فرهنگ	ab-ol-farajebn-e tayyeb	ابوالفرج ابن طیب
==--e fendereski	ابوالقاسم فندرسکی	==--e esfahāni	ابوالفرج اصفهانی
==--e qoše(a)yri	ابوالقاسم قشیری *	==--e-bn-e jowzi	ابوالفرج بن جوزی *
==--e kāšāni	ابوالقاسم کاشانی	==--e--e-ra'is-or-ro'asā'	ابوالفرج بن رئیس الرؤساء *
==--e kasir	ابوالقاسم کسیر	==--e--e--e hendū	ابوالفرج بن هندو *
==--e korragāni	ابوالقاسم کرگانی	==--e-rūni	ابوالفرج رونی
==--e kūfi	ابوالقاسم کوفی	==--e-sejzi	ابوالفرج سجزی
==--mohammad	ابوالقاسم محمد (ص) *	==--abd-or-rahmān-e-	ابوالفرج عبدالرحمان بن ابی عمر *
==--aslām	ابوالقاسم محمد اسلم	bn-e abi omar	
==--mas'ūd-e-bn-e	ابوالقاسم مسعود بن محمد خجندی *	==--e maqrebi	ابوالفرج مغربی
mohammad-e-xojandi		==--e-yamāmi	ابوالفرج یمامی
==--e maqrebi	ابوالقاسم مغربی	==--fazi-e bal'ami	ابوالفضل بلعمی *
==--e nā'inī	ابوالقاسم نائینی	==--e be(a)yhaqi	ابوالفضل بیهقی *
==--e nasr-ābādi	ابوالقاسم نصرآبادی	==--tāj-od-dīn	ابوالفضل تاج الدین
==--hārūn	ابوالقاسم هارون	==--e-xottali	ابوالفضل ختلی
abū qobe(a)ys	ابوقبیس	==--e-sāva'ji	ابوالفضل ساوجی
= qatāde(a)	ابوقتاده	==--e-saraxsi	ابوالفضل سرخسی
= qohāfe(a)	ابوقحافه	==--e-širāzi	ابوالفضل شیرازی



= mexnaf	ابومخنف	= qorre(a)	ابوقره
= madyan	ابومدین	= =, abū mohammad	ابوقره، ابو محمد
= marsad-e qanavī	ابومرشد غنوی	= qatifa(e)	ابوقطیفه
= marvān	ابومروان *	= qīr	ابوقیر
= = abd-ol-malek-e-bn-e zahr	ابومروان عبدالملک بن زهر *	= kālījār samsām-od-dowle(a)	ابوکالیجار صمصام الدوله *
= moslem-e esfahānī	ابومسلم اصفهانی	= = garšāsb	ابوکالیجار گرشاسب *
= =-e xorāsānī	ابومسلم خراسانی	= = marzbān-e-bn-e	ابوکالیجار مرزبان بن سلطان الدوله *
= =-e xūlānī	ابومسلم خولانی	soltān-od-dowle(a)	
= =-nāme(a)	ابومسلم نامه	= kāmel	ابوکامل
= moslemiyye(a)	ابومسلمیه *	= kabīr-e hozalī	ابوکبیر هذلی
= mesmār	ابومسمار	ab-ol-karam-e šahrzūrī	ابوالکرم شهرزوری
= mos'ab	ابومصعب	abū kel'ā	ابوکلثا
ab-ol-motarref	ابوالمطرف	= lobabe(a)-ye ansārī	ابولبابه انصاری
abū motahhar-e azdī	ابومطهر ازدی	abū lū	ابولو *
= motī'-e balxī	ابومطیع بلخی	abū lo' lo(o')	ابولؤلؤ
ab-ol-mozaffarahmad-e-bn-e	ابوالمظفر احمد بن محمد چغانی *	= lahab	ابولهب
mohammad-e čaqānī		= le(a)ys-e samarqandi	ابولیت سمرقندی
= =-ma'ālī	ابوالمعالی *	= māher mūsa-bn-e	ابوماهر موسی بن یوسف بن سیار *
= =-sāh	ابوالمعالی شاه	yūsof-e-bn-e sayyār	
= =-mohammad	ابوالمعالی محمد	ab-ol-masal-e boxārī	ابوالمثل بخاری
= =-e rāzī	ابوالمعالی رازی	= =-mahāsen-e jorjānī	ابوالمحاسن جرجانی
= =-šarīf sa'd-od-dowle(a)	ابوالمعالی شریف سعد الدوله *	= =-e fāsī	ابوالمحاسن فاسی *
= =-e lāhūrī	ابوالمعالی لاهوری	abū mehjan	ابومحجن
= =-hebat-ol-lāh-e-bn-e	ابوالمعالی هبة الله بن محمد *	= mahzūre(a)	ابومحذوره
mohammad		= mohrez	ابومحرز *
abū ma'šar-e balxī	ابومعشر بلخی	= mohallēm	ابومحلم
= =-e sendī	ابومعشر سندی	= mahallī	ابومحلی *
= =-e tabarī	ابومعشر طبری	= mohammad-e owdī-ye kūfī	ابومحمد اودی کوفی *
ab-ol-mafāxer-e rāzī	ابوالمفاخر رازی	= =-ejore(a)yri	ابومحمد جریری
= =-mofazzal-e še(a)ybānī	ابوالمفضل شبیانی	= = ja'far-e hazzā'	ابومحمد جعفر حذاء
abū mansūr-e esfahānī	ابومنصور اصفهانی	= = hasan-e-bn-e mohammad-e	ابومحمد حسن بن محمد مهلبی *
= =-e baqdādī	ابومنصور بغدادی *	mohallabī	
= =-e-bn-e rokn-od-dowle(a)	ابومنصور بن رکن الدوله *	= =-e xāzen	ابومحمد خازن
= =-e-yūsof	ابومنصور بن یوسف	= = rova(e)ym-e-bn-e ahmad	ابومحمد رویم بن احمد *
= =-e sa'ālebī	ابومنصور ثعالبی *	= = sams-od-din abd-	ابومحمد شمس الدین عبدالله بنجیری *
= =-e čaqānī	ابومنصور چغانی *	ol-lāh-e bonjiri	
= =-e ejlī	ابومنصور عجلی	= = sāleh	ابومحمد صالح
= = zahīr-od-dīn farāmarz	ابومنصور ظهیر الدین فرامرز *	= = abd-ol-lāh-e-bn-e	ابومحمد عبدالله بن اسماعیل میکالی *
= = mohammad-e-bn-e	ابومنصور محمد بن عبدالرزاق	esmā'il-e mikālī	
abd-o(e)r-razzāq		= = =-e-mohammad	ابومحمد عبدالله بن محمد *
= =-e ma'mari	ابومنصور معمری	= =-e morta'eš	ابومحمد مرتعش *

==e hemyari	ابوالوید حمیری	== movaffaq-e haravi	ابومنصور موفق هروی
abū hāšem	ابوهاشم *	==e nafūsi	ابومنصور نفوسی
==, abd-ol-lāh	ابوهاشم، عبدالله	ab-ol-mo'ser	ابوالمؤثر
==e jobbāyi	ابوهاشم جبایی	abū mūsā	ابوموسی
==e ja'fari	ابوهاشم جعفری	== aš'ari	ابوموسئ اشعری
==e sūfi	ابوهاشم صوفی	== madini	ابوموسی مدینی
ab-ol-hodā	ابوالهدی	== mordār	ابوموسی مردار
==hoza(e)yl-e allāf	ابوالهذیل علاف	ab-ol-mo'ayyad-e balxi	ابوالمؤید بلخی
abū hora(e)yre(a)	ابوهریره	==e jazari	ابوالمؤید جزری *
= heffān	ابوهفان	abū mohājer-e dinār	ابومهاجر دینار
= helāl-e askari	ابوهلال عسکری	ab-on-najm-e ejli	ابوالنجم عجلی
ab-ol-he(a)ysam	ابوالهیثم	==e nasrāni	ابوالنجم نصرانی
==e-bn-e ta(e)yhān	ابوالهیثم بن تیهان	abū noxayle(a)	ابونخیله
==ha(e)yjā(ā')	ابوالهیجاء *	= nezār	ابونزار
==, moqātel	ابوالهیجاء مقاتل	= nasr ahmad	ابونصر احمد *
==ha(e)yzām	ابوالهیزام	==e-bn-e ali-ye mikālī	ابونصر احمد بن علی میکالی *
abū yahyā betriq	ابویحیی بطریق	==e pārsā	ابونصر پارسا
= yazīd-e bastāmi	ابویزید بسطامی *	==e seji	ابونصر سجزی
==e nokkāri	ابویزید نکاری	==e sarraj	ابونصر سراج *
ab-ol-yasar	ابوالیسر	==e sāl'edi	ابونصر صاعدی *
==e bazdavi	ابوالیسرزدوی *	==e otbi	ابونصر عتبی *
abū ya'zā	ابوعزی	==e fārābi	ابونصر فارابی *
= ya'qūb	ابوعقوب	==e fārsi	ابونصر فارسی
==e ahvāzi	ابوعقوب اهوازی	=e farāhi	ابونصر فراهی
==e xore(a)ymi	ابوعقوب خرمی	==e qoše(a)yri	ابونصر قشیری *
==e seji	ابوعقوب سجزی	==e qomi	ابونصر قمی
==e nahrjūri	ابوعقوب نهرجوری	==e kāši	ابونصر کاشی
==e hamadāni	ابوعقوب همدانی	==e mostowfi	ابونصر مستوفی
= ya'lā, mohammad-e-bn-e hose(a)yn	ابوعلی، محمد بن حسین	==e moškān	ابونصر مشکان
==, =e-mohammad	ابوعلی، محمد بن محمد	= mansūr-e-bn-e erāq	ابونصر منصور بن عراق
= ja'fari	ابوعلی جعفری	= nazzāre(a)	ابونظاره
= mūsali	ابوعلی موصلی	= no'a(e)ym	ابونعیم
= yaqzān	ابوقظان	==e esfahāni	ابونعیم اصفهانی
= mohammad-e-bn-e aflah	ابوقظان محمد بن افلاح *	= nommi	ابونمی *
ab-ol-yomn-e kendī	ابوالیمن کندی	= novās	ابونواس
==yanbaqi	ابوالینقی	ab-ol-vazir	ابوالوزیر
abu yusof	ابویوسف	==vafā būzajāni	ابوالوفا بوزجانی *
=e qazvini	ابویوسف قزوینی	==xārazmi	ابوالوفا خوارزمی
= ya'qūb	ابویوسف یعقوب	==valid	ابوالوید *
abhā	ابها	==e bāji	ابوالوید باجی
abhār	ابهر	==e-bn-e hazm	ابوالوید بن حزم

=e mašreqī	اتحاد مشرقی	abhari	ابهری *
= va taraqqī, jam'iyat-e	اتحاد و ترقی، جمعیت	=, abū bakr	ابهری، ابوبکر
ettehādiyye(a)-ye emārathā-ye arabī *	اتحادیه امارت‌های عربی *	=, = amr	ابهری، ابو عمرو
=-arab	اتحادیه عرب	obbi	ابی
ethāf-o ahl-ez-zamān	اتحاد اهل الزمان *	abyār	ایبار
otrār	اترار	abyāri	ایباری
atrak	اترک	abyāne(a)	ایبانه
atrib	اترب	abyane(a)'i	ایبانه‌ای *
atsez, ab-ol-mozaffar	اتسز، ابوالمظفر *	obayy-e-bn-e ka'b	ابی بن کعب
=, alā'-od-dīn	اتسز، علاء الدین	abījān	ابیجان
=-e-bn-e ovaq-e xārazmī	اتسز بن اوق خوارزمی	obayrad-e-bn-e mo'azzar	ابیردن معذر
ettesāf	اتصاف	abyaz	ابيض
ette'āz-ol-	اتعاضد الحنفاء باخبار الائمه الفاطميين الخلفاء *	obayyez	ابيض
honafa'(-e) be-'axbār-el-'a'emat-el-fātemiyyin-al-		abyan	ابین
xolafā'		abivard	ابیورد
ettefāq	اتفاق *	abivardī	ابیوردی
=-e eslām	اتفاق اسلام	apāmiye(a)	اپامیه *
atek	اتک	optik	اپتیک *
atak	اتک	apšir mostafā pāša	اپشیر مصطفی پاشا
atel	اتل	atābak	اتابک
etlāf, qā'ede(a)-ye	اتلاف، قاعده *	atābakān-e āzarbāy jān	اتابکان آذربایجان
ete	اته	=-e erbel	اتابکان اربل *
etīnghāwzen	اتینگهاوزن	=-e jazire(a)-ye ebn-e omar	اتابکان جزیره ابن عمر *
etyo(ū)pi	اتیوپی	=-e demašq	اتابکان دمشق *
asās	اثاث *	=-e senjār	اتابکان سنجار *
asāreb	اثارب	=-e šām	اتابکان شام *
esbāt	اثبات *	=-e fārs	اتابکان فارس
asbaj	اابج	=-e lorestān	اتابکان لرستان
asram	اثرم	=-e marāqe(a)	اتابکان مراغه *
esnā-'asari	اثنا عشری *	=-e mūsel	اتابکان موصل *
=-'sariyye(a)	اثنا عشریه *	=-e yazd	اتابکان یزد
asūr	اثور	atābakiyye(a)	اتابکیه
osulūjiyā	اثولوجیا	atāč	اتاج *
esixā	اثیخا *	etāve(a)	اتاوہ
asir	اثیر	=	اتاوہ
=-od-dīn-e abhari	اثیر الدین ابهری	atāy	اتای *
=-e-axsikati	اثیر الدین اخسیکتی	atbare(a)	اتبرہ *
=-e-umāni	اثیر الدین اومانی	ettehād	اتحاد *
osayl	ائیل	=-e šū(ow)ravi	اتحاد شوروی
a jādir	اجادیر *	=-e āqel va ma'qūl	اتحاد عاقل و معقول
ejāre(a)	اجاره	=-e mohammadi	اتحاد محمدی

=, mohammad	احسائی، محمد *	ejāze(a)	اجازه
ahsan	احسن *	=-ye ejtehād	اجازة اجتهد *
=-ābād-e golbarge(a)	احسن آباد گلبرگه *	aja' va salmā	اجا و سلمی
=-ot-laqāsīm(m-e)	احسن التفاسیم فی معرفة الاقالیم	ejtemā'-e amr va nahy	اجتماع امر و نهی *
fi ma'refat-el-'aqlīm		ejtehād	اجتهد
=-tavārīx	احسن التواریخ *	ajdābiyye(a)	اجداییه
=-ol-qasas	احسن القصص *	ojde(a)	اجده *
ehsā'-ol-'olūm	احصاء العلوم *	ajrām	اجرام *
ehsār	احصار	ejrā'-ye ahkām	اجرای احکام
ehsān	احسان	ajsām	اجسام *
ahqāf	احقاف	ajal	اجل
=	احقاف	ejmā'	اجماع
ahkām	احکام *	ajmīr	اجمیر
=-e avvaliyye(a)	احکام اولیه *	ajnāda(e)yn (ajnādīn)	اجنادین
=-e sānaviyye(a)	احکام ثانویه *	ojhūrī	اجهوری
=-os-soltāniyye(a)	احکام السلطانیه	ajyād	اجیاد
=-ol-qor'ān	احکام القرآن	oja(e)yn	اجین
=-e nōjūm	احکام نجوم *	ačakzī	اچکزئی *
ahmad	احمد	ačme(a)	اچمه
=	احمد (اول)	al-'ahājī va-l-'oqlūtāt	الاحاجی والاغلوطات *
=	احمد (دوم)	=-'ehāta(at-o) fī axbār-e qarnāta	الاحاطة فی اخبار غرناطة *
=	احمد (سوم)	ehbāt	احباط
=, emām-zāde(a)	احمد، امامزاده	ehtekār	احتکار
=-ābād	احمدآباد	ehtiyāt, asl-e	احتیاط، اصل *
=-	احمدآباد	ohod	احد
=-e ahsāyī, še(a)yx	احمد احسائی، شیخ *	ehdās	احداث *
=as'ad afandī	احمد اسعد افندی *	ahdās	احداث
=-e a'raj	احمد اعرج *	=, vojūh-e	احداث، وجوه
= amīn	احمد امین *	ahdab	احذب
= bābā	احمد بابا *	ahadiyyat	احدیت *
= bāy-e avval	احمد بای اول	ahrār	احرار *
=-e badavī	احمد بدوی	=, xāje(a) nāser-od-dīn	احرار، خواجه ناصرالدین
= barqī	احمد برقی *	al-'ahrār-od-dostūriyyūn	الاحرار الدستوریون
=-e bn-e abān	احمد بن ابان *	ehrām	احرام
=-e--e ebrāhim-e zabbi	احمد بن ابراهیم ضبی *	ahzāb	احزاب
=-e--e ab-el-havāri	احمد بن ابی الحواری	=, qazve(a)-ye	احزاب، غزوة *
=-e--e abi xāled-e ahval	احمد بن ابی خالد احوال	=, masjed-e	احزاب، مسجد *
=-e--e do'ād-e eyādi	احمد بن ابی دؤاد ایادی	ahsā'(ā')	احساء
=-e--e sa'd-e haravī	احمد بن ابی سعد هروی *	ehsān, qā'ede(a)-ye	احسان، قاعدة *
=-e--e sa'id	احمد بن ابی سعید	ahsāyī, še(a)yx ahmad	احسائی، شیخ احمد
=-e--e=šojā'	احمد بن ابی شجاع *	=, alī-naqi	احسائی، علینقی

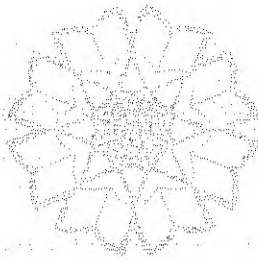
==e==e ze(a)ynī	احمد بن زینی *	==e==e edris	احمد بن ادريس *
==e==e sa'id	احمد بن سعيد *	==e==e asad-e-bn-e sāmān xodāt	احمد بن اسد بن سامان خدات
==e==e sahl	احمد بن سهل *	==e==e esmā'il-e sāmāni	احمد بن اسماعيل سامانی
==e==e =, ebn-e hāšem	احمد بن سهل، ابن هاشم	==e banākatī	احمد بناکتی
==e==e tūlūn	احمد بن طولون	==e-bn-e ayyūb	احمد بن ايوب
==e==e tayyeb-e saraxsi	احمد بن طيب سرخسی	==e==e sabāt	احمد بن ثبات
==e==e abbās	احمد بن عباس	==e==e ja'far	احمد بن جعفر *
==e==e abd-or-rezā	احمد بن عبدالرضا	==e==e hātem	احمد بن حاتم *
==e==e =-o(e)l-'aziz-e-bn-e	احمد بن عبدالعزیز بن ابی دلف *	==e==e hā'et	احمد بن حائط
abi dolaf		==e==e hasan-e mādarānī	احمد بن حسن مادرانی
==e==e ==-lāh-e-bn-e ebrāhīm	احمد بن عبدالله بن ابراهيم *	==e==e ==-e me(a)ymandī	احمد بن حسن میمندی
==e==e ==-xoja(e)stāni	احمد بن عبدالله خجستانی	==e==e hose(a)yn-e kāteb	احمد بن حسین کاتب
==e==e ==-e mastūr	احمد بن عبدالله مستور	==e==e hamdān-e-bn-e sabīb	احمد بن حمدان بن شبيب
==e==e ==-malek-e-bn-e	احمد بن عبدالملك بن شهيد *	==e==e hanbal	احمد بن حنبل
šoha(e)yed		==e==e xasīb	احمد بن خصیب

\* \* \*

## قدردانی و سپاسگزاری

۱. از آنجا که فراهم شدن بخش عمدهٔ مآخذ و منابع دائرة المعارف بزرگ اسلامی مرهون فرهنگ دوستی و عنایات خاص مدیران کتابخانه‌ها، مسئولان سازمانهای علمی-فرهنگی و صاحبان دانشمند و دانش‌پرور مجموعه‌های اختصاصی داخلی و خارجی بوده، شایسته است برای قدردانی و سپاسگزاری از آنان که پیوسته با گشاده‌روی، محققان این مرکز را در تکمیل منابع یاری داده‌اند، نام برخی از این کتابخانه‌ها و مجموعه‌های اختصاصی در اینجا ذکر شود:
 

الف- کتابخانه‌های عمومی: کتابخانه آستان قدس رضوی کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی کتابخانه انجمن حکمت و فلسفه کتابخانه بنیاد دائرة المعارف اسلامی کتابخانه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی کتابخانه دائرة المعارف اسلام (ترکیه) کتابخانه دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی کتابخانه سازمان میراث فرهنگی و مؤسسات تابعه کتابخانه سلیمانیه (ترکیه) کتابخانه کاخ- موزه گلستان کتابخانه مجلس شورای اسلامی کتابخانه مرحوم استاد مجتبی مینوی کتابخانه مرکز تحقیقات استراتژیک (تهران، قم) کتابخانه مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان	کتابخانه مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران کتابخانه ملی ایران کتابخانه موزه توبکایی سراسی (ترکیه) کتابخانه موزه رضا عباسی کتابخانه موزه ملی ایران کتابخانه مؤسسه مطالعات خاورمیانه کتابخانه مؤسسه معارف اسلامی (قم) کتابخانه و آرشیو مطالعات استراتژیک خاورمیانه (وابسته به وزارت امور خارجه) ب- کتابخانه‌های اختصاصی: کتابخانه استاد فخرالدین نصیری کتابخانه استاد یحیی مهدوی کتابخانه حجت الاسلام آقای سیدعبدالعزیز طباطبایی کتابخانه حجت الاسلام والمسلمین آقای شیخ محمدرضا جعفری
---	---
۲. بدین وسیله از همه همکاران که هر یک به طور مستقیم یا غیرمستقیم در آماده ساختن این کتاب به نحوی سهیم بوده‌اند، و نیز کارکنان لیتوگرافی نصر، چاپ نادر، چاپ سحاب و صحافی ایران مهر قدردانی و سپاسگزاری می‌شود.



**The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia**

The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia is an academic research institute set up  
in Tehran, Esfand 1362 / March 1984 with a view to producing several encyclopaedias:

Islamic, general as well as specialized.

The first in the series is the *Great Islamic Encyclopaedia* in Persian and its Arabic version.

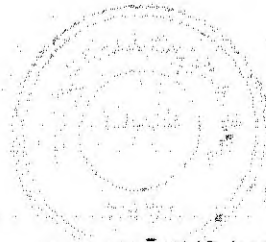
# GREAT ISLAMIC ENCYCLOPAEDIA

VOLUME VI

ABU AZZA(B) - AHMAD-B-BI-E-ABD-O(B)-I-MALEK

Editor

Kasim Mousavi Bojnordi



\$ 120

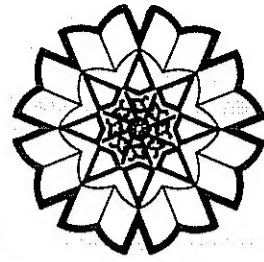
First Edition

Address: 23, Shahid Āqāi (Golestān) Ave., Shahid Bāhonar (Niyāvarān) St., Tehran.

P.O. Box 19575 / 197.

TEHRAN

1387



The Centre for the Great Islamic  
Encyclopaedia

The  
**GREAT ISLAMIC  
ENCYCLOPAEDIA**

VOLUME VI

ABŪ AZZA(E) - AHMAD-E-BN-E ABD-O(E)L-MALEK

Edited by

**Kazem Musavi Bojnurdi**

First Edition

TEHRAN

1994





## In the name of Allah, the Most Gracious, the Most Merciful

Alhamdulillah, All praise is due to Allah, the Most Gracious, the Most Merciful, who has made it possible for me to complete this work.

I am grateful to Allah, the Most Gracious, the Most Merciful, who has made it possible for me to complete this work.

I am grateful to Allah, the Most Gracious, the Most Merciful, who has made it possible for me to complete this work.

I am grateful to Allah, the Most Gracious, the Most Merciful, who has made it possible for me to complete this work.

I am grateful to Allah, the Most Gracious, the Most Merciful, who has made it possible for me to complete this work.

I am grateful to Allah, the Most Gracious, the Most Merciful, who has made it possible for me to complete this work.

I am grateful to Allah, the Most Gracious, the Most Merciful, who has made it possible for me to complete this work.

I am grateful to Allah, the Most Gracious, the Most Merciful, who has made it possible for me to complete this work.

I am grateful to Allah, the Most Gracious, the Most Merciful, who has made it possible for me to complete this work.

I am grateful to Allah, the Most Gracious, the Most Merciful, who has made it possible for me to complete this work.

I am grateful to Allah, the Most Gracious, the Most Merciful, who has made it possible for me to complete this work.

I am grateful to Allah, the Most Gracious, the Most Merciful, who has made it possible for me to complete this work.

I am grateful to Allah, the Most Gracious, the Most Merciful, who has made it possible for me to complete this work.

I am grateful to Allah, the Most Gracious, the Most Merciful, who has made it possible for me to complete this work.

## **In the name of Allah, the Beneficent, the Merciful**